



UNIVERSIDAD MICHOACANA
DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS
“LUIS VILLORO”

TESIS

Crítica al concepto de derechos humanos de la cultura occidental moderna desde la perspectiva filosófica de Luis Villoro: hacia una fundamentación ético-política

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:

DOCTORA EN FILOSOFÍA

PRESENTA:

M. D. BEATRIZ ESQUIVEL CONTRERAS

ASESOR DE TESIS:

DR. JESÚS EMMANUEL FERREIRA GONZÁLEZ

MORELIA, MICHOACÁN, NOVIEMBRE 2020

Índice

Capítulo 1

Alcances y límites del concepto de derechos humanos de la modernidad occidental

Resumen/Abstract.....	5
Introducción.....	6
1.1 Antecedentes y génesis del concepto occidental de derechos humanos.....	9
1.2 De la lógica de la cultura occidental moderna.....	13
1.3 De la concepción positivista de los derechos humanos a partir de la Organización de las Naciones Unidas.....	15
1.4 Influencia de la racionalidad positivista en el concepto de derechos humanos.....	16
1.5 De las generaciones de derechos humanos.....	20
1.6 De la Declaración Universal de Derechos Humanos.....	22
1.7 Derechos humanos: ¿herramientas para la dominación o para la emancipación social?.....	23
1.8 Los derechos humanos como instrumento simbólico para la salvación.....	30
Conclusiones.....	34

Capítulo 2

Crítica al concepto de derechos humanos de la cultura occidental moderna desde la perspectiva filosófica de Luis Villoro. Hacia una fundamentación otra de los derechos humanos

Introducción	36
2.1 La razón y la ética como herramientas contrahegemónicas desde la perspectiva de Luis Villoro.....	36
2.2 Crítica al concepto de derechos humanos de la cultura occidental moderna desde la perspectiva filosófica de Luis Villoro	40
2.3 Los derechos humanos en <i>El poder y el valor</i>	43
2.4 Los derechos humanos en <i>Estado plural, pluralidad de culturas</i>	50
2.5 Los derechos humanos en <i>Los retos de la sociedad por venir y Tres retos de la sociedad por venir</i>	59
Conclusiones.....	76

Capítulo 3

La re-fundamentación ética de los derechos humanos

Introducción	84
3.1 ¿Para qué otro paradigma de derechos humanos?	85
3.2 La asociación política desde el pensamiento filosófico de Villoro	86
3.3 De los tipos de asociación política en Luis Villoro.....	90
3.4 Sincretismo entre una racionalidad desde el poder y otra racionalidad desde valor 106	
3.5 El fundamento de los derechos humanos	110
3.6 El fundamento del concepto de derechos humanos desde las teorías del <i>iuspositivismo</i> y el <i>iusnaturalismo</i>	113
3.7 La fundamentación del concepto de derechos humanos desde la filosofía de Mauricio Beuchot y Luis Villoro	115
3.8 Diálogo entre Beuchot y Villoro al respecto del <i>ser</i> y el <i>deber ser</i> . Falacia naturalista	119

3.9	La fundamentación del concepto de derechos humanos desde la perspectiva filosófica de Boaventura de Sousa Santos.....	123
3.10	La fundamentación fenomenológica del concepto de derechos humanos desde Luis Niel	128
3.11	Los aportes a Niel para la fundamentación fenomenológica del concepto de derechos humanos desde la perspectiva de Eduardo González Di Pierro	134
	Conclusiones.....	136

Capítulo 4

La phrónesis como la racionalidad valorativa apropiada para pensar el concepto de derechos humanos. Una mirada hacia la justicia desde lo sagrado y lo bello

	Introducción.....	143
4.1	La <i>phrónesis</i> en Aristóteles y la racionalidad razonable en Villoro como determinantes del valor. De la justicia y la <i>phrónesis</i> en Aristóteles.....	144
4.2	Aportes a la <i>phrónesis</i> Aristotélica desde la perspectiva de Paul Ricoeur	149
4.3	Aportes al valor desde Gadamer	162
4.4	De la racionalidad razonable en Luis Villoro	168
4.5	Una perspectiva mística y estética del valor desde Luis Villoro y Hanna Arendt. Lo sagrado o lo otro como valor sumo en Villoro	172
	<i>La religión, la estética, la ética, toda actitud dirigida hacia los valores absolutos, toda pregunta por el “sentido” del mundo y de la vida, choca contra los límites del lenguaje y se basa en la captación del mundo como portento inexplicable.</i>	<i>172</i>
	<i>Luis Villoro</i>	<i>172</i>
4.6	El juicio estético en Hannah Arendt. Otra mirada hacia el valor	181
4.7	De lo indecible del valor a lo decible de los derechos humanos	186
4.8	El juicio de la realidad del valor. Acotaciones previas a la alternativa conceptual de los derechos humanos desde la racionalidad razonable de Luis Villoro	189
4.9	El juicio de la realidad del valor de las necesidades humanas básicas	190
	Conclusiones.....	195
	Fuentes de consulta	200

Resumen

La razón instrumental moderna descuidó la dimensión del valor de lo humano, lo que ha provocado que las intenciones emancipadoras de creación y eficacia del concepto de derechos humanos de 1948 parezcan haber fracasado, pues en la época contemporánea estos derechos no generan credibilidad ni protección; por el contrario, parecen estar orientados por el poder y servir como herramientas para la dominación. Por lo tanto, se encuentra a la teoría de la razón razonable de Luis Villoro como la alternativa conciliadora y pertinente para reorientar el concepto de los derechos humanos con el objetivo de alcanzar relaciones humanas más justas.

Palabras clave: derecho, poder, valor, razón instrumental y razón razonable.

Abstract

Scope and limits of the modern concept of western Human Rights from the Philosophy of Luis Villoro

The modern instrumental reason neglected the human value dimension, which has caused that emancipatory intentions of creation and effectiveness of the human rights concept of 1948 seem to have failed, because in the contemporary time these rights do not generate credibility nor protection; on the contrary, they seem to be oriented by power and serve as tools for domination. Therefore, Luis Villoro's theory of reasonable reason is found to be the conciliatory and pertinente alternative for reorienting the concept of human rights with the aim of achieving fairer human relations.

Capítulo 1

Alcances y límites del concepto de derechos humanos de la modernidad occidental

Quien piensa no cae nunca en la ira. Como quien piensa no tiene que dañarse, tampoco quiere dañar a los demás. La felicidad que surge ante los ojos de quien piensa es la felicidad de la humanidad. [...] Lo que fue pensado correctamente tiene que ser pensado por otros en algún otro lugar.

Adorno

Introducción

Las intenciones libertarias del surgimiento y de la consolidación de un concepto occidental de derechos humanos, en tanto herramienta contra la dominación y en pro de la justicia y de la defensa de las necesidades elementales del ser humano, parecen haber fracasado, pues en la época contemporánea dichos derechos no generan credibilidad ni protección, al no ser efectivos ni congruentes con las necesidades sociales; en consecuencia, se sostiene en este trabajo al concepto de derechos humanos occidentales como incongruente e insuficiente, pues a partir del mismo, no se puede acceder a la justicia y como consecuencia de ello, tal concepto resulta inoperante en la *praxis* social.

La problemática que se plantea pretende encontrar respuestas que abonen a la lucha por la emancipación, a través del vínculo tanto de problemas epistemológicos como éticos, de manera que, para efectos de esta investigación, la solución de los primeros es impensable sin la de los últimos. A partir de lo anterior, se derivan diversas interrogantes, que a su vez representan los intereses y alcances de este trabajo, a saber: ¿por qué los ideales libertarios que motivaron a la creación del concepto de derechos humanos, se deformaron y concluyeron en dominación?

el concepto de derechos humanos surge en la época moderna de occidente, como consecuencia del reclamo ante los múltiples episodios de violencia cometidos principalmente durante las dos guerras mundiales, en las que se desconoció la valía del ser humano. En otras palabras, el concepto occidental de derechos humanos nace por la necesidad del reconocimiento y de la protección del valor.

Sin embargo, los intentos por recuperar al valor e insertarlo en la sociedad no pudieron llevarse a cabo, puesto que el periodo histórico de la modernidad, —que como se ya se dijo fue en el que surgió el concepto occidental de derechos humanos— se caracterizó, entre otros aspectos, por una forma de pensamiento: individualista, abstracto, científicista, opresor, positivista, excluyente de las diferencias, que pretende la universalización de sus conceptos y la homogeneidad de los seres humanos —no obstante las diferencias entre ellos—; aspectos que irremediabilmente impregnaron el contenido del Derecho, —en tanto normas positivas tendientes a regular la conducta del hombre en sociedad— y de los derechos humanos, por lo que los ideales emancipatorios que se pretendían para los mismos se postraron en el terreno de la incertidumbre y del anhelo.

De la breve explicación anterior —misma que se robustecerá a lo largo del primer capítulo de esta investigación—, se desprende la siguiente interrogante: ¿bajo qué contexto y forma de pensamiento surgió el concepto de los derechos humanos? La época moderna, además de las características anteriores, se identifica por ser un periodo en el que los hombres buscan una racionalidad alternativa a la implementada durante la edad media, pues no se conforman más con las respuestas dogmáticas y por tanto insuficientes de la religión y del poder totalitario del medievo; en lugar de ello, se inclinan por la idea de progreso, lo que implica encontrar razones que les den certeza sobre: la vida, la economía, la política y demás cuestiones relevantes en la época. Envuelta en ese contexto racional instrumental, surge la necesidad de conceptualizar un mecanismo de defensa contra los abusos desmedidos del poder, que más tarde se conceptualizó como derechos humanos.

Ahora bien, dado que se encuentra a la lógica instrumental moderna como el principal obstáculo para lograr un concepto de derechos humanos congruente,

suficiente y justo: ¿qué aspectos tendrían que modificarse para contar con derechos humanos justos, es decir, suficientes y consecuentes con la realidad social? En el segundo capítulo de esta investigación, se exponen múltiples razones por las cuales se encuentra al pensamiento de Luis Villoro Toranzo como una grieta al pensamiento occidental moderno que permite vislumbrar alternativas para aproximar a los derechos humanos hacia la justicia a través del uso de una racionalidad distinta a la impuesta por occidente. Esa forma otra de la razón, es denominada por el autor como: racionalidad razonable. Ésta, a diferencia de la lógica instrumental se caracteriza por: ser incluyente de los unos y de los otros, por armonizar al poder y al valor y por rescatar de la mediación entre ambos, la dimensión del sentido de lo humano, lo que hace posible la reivindicación de los aspectos materiales y formales del hombre; además, dicha racionalidad, se importa por encontrar los medios necesarios para poner en práctica los fines tanto individuales como colectivos, por reconocer al diálogo como la apertura para hacer universales a los conceptos, por partir de una ética no abstracta sino concreta y por reconocer a los seres humanos como sujetos reales, históricos, que tienen o pueden tener concepciones y necesidades distintas entre sí.

Por último, resulta importante cuestionar lo siguiente: ¿qué impacto tendría en la sociedad la transformación de un concepto de derechos humanos que hasta ahora ha funcionado del lado del poder a un concepto ético-político de los mismos? Para dar una respuesta es necesario mencionar que el objetivo de la reformulación del concepto de los derechos humanos es la aproximación de la sociedad a la justicia; por lo tanto, la alternativa teórica pertinente es la propuesta de la razón razonable de Luis Villoro, en tanto pauta a seguir para lograr un mundo de relaciones humanas más benéficas, pues el autor ofrece mecanismos no dominantes tanto para lograr la satisfacción de las necesidades básicas como para buscar la universalidad de los derechos humanos, lo que afectaría de manera positiva en aspectos tales como: la inclusión, la seguridad, el respeto y la equidad en las oportunidades.

Así, con este breve esbozo se expone de manera general las inquietudes que han dado lugar a esta investigación, mismas que a su vez, pretenden servir como

eje al lector. Ahora bien, para robustecer el contenido y el sentido de las interrogantes anteriores, se considera pertinente ofrecer en el apartado que sigue algunas pinceladas de los antecedentes y de la creación del concepto de derechos humanos.

1.1 Antecedentes y génesis del concepto occidental de derechos humanos

El concepto de derechos humanos de la modernidad occidental no es suficiente, congruente ni pertinente en la época contemporánea. Para encontrar el porqué del desfase y de la ineficacia de éstos en la realidad social, se partirá de las siguientes interrogantes: ¿bajo qué contexto y por qué se pensó que los derechos humanos debían tener la connotación de universales? y ¿de qué tipo de universalismo se trata?

Los derechos humanos —o la denominación que de éstos se tuviera antes de su conceptualización por la cultura occidental moderna— han sido pensados, interpretados y movilizados de diversas maneras a lo largo de la historia; pensamientos, interpretaciones y movilizaciones que a su vez responden tanto a la fragilidad y al devenir propios de la vida humana como a la constante disminución forzada de la dignidad de hombres y mujeres por quienes históricamente han detentado el poder, un poder que ha generado a nivel global: violencia, abusos, hambre, guerras, millones de pérdidas humanas, entre muchos otros aspectos que vulneran la vida y los propósitos del ser humano.

En ese sentido, fue que en la época moderna¹ la cultura occidental,² desde su racionalidad instrumental, caracterizada por ser abstracta, científicista y tendiente

¹ Desde el pensamiento de Bolívar Echeverría, la modernidad es un esquema de *civilización* que se genera en Occidente en la época griega, el cual se dispersó a partir entre los siglos XVI-XVII y se afianzó con mayor fuerza con la Revolución industrial en el siglo XVIII. Cfr., Oliva Mendoza, Carlos, “Occidente, modernidad y capitalismo”, *La jornada semanal*, México, 8 de agosto de 2018, núm. 805, <http://www.jornada.com.mx/2010/08/08/sem-carlos.html>, página consultada el 03 noviembre de 2018.

² Según los documentos de los que se toma la referencia, la cultura o la civilización occidental implica un conjunto de países, culturas, religiones e idiomas que conforman la parte oeste del mundo, y por guardar ciertas similitudes entre ellos, se les ha diferenciado de las culturas o civilizaciones orientales, mismas que se encuentran en la parte este del planeta. Si bien los documentos referidos nos dicen que no hay un concepto único que defina a ésta civilización, sí existen ciertas características que les son comunes a las naciones occidentales, como son: que su filosofía se basa

a la homogeneidad,³ implementó la estrategia de la positivización de todo cuanto tuviese que ver con el ser y quehacer del hombre, de lo que no pudo escapar el Derecho,⁴ el cual se conformó y consolidó como una ciencia y consistió en la aplicación coaccionada de normas jurídicas abstractas; en otras palabras, el comportamiento humano se delimitó por los supuestos que del bien, lo justo y lo conveniente tuviesen los grupos en el poder.

Con la misma suerte que corrió el Derecho al seguir los lineamientos de la ciencia surge, bajo el manto del instrumentalismo y del cientificismo, el concepto de derechos humanos, que por un lado tuvo la intención de frenar o evitar los abusos de poder y legitimar la dignidad de los hombres, pero que por otro, desafortunadamente tampoco pudo resistir los embates del positivismo, del liberalismo y del neoliberalismo, generando con ello derechos humanos tendenciosos, homogéneos y sirvientes del poder.

Como muestra de lo anterior, la denominación de *garantías* individuales a los derechos humanos, la cual se implementó en México hasta el año de 2011,⁵ en la que refirió a los hombres como sujetos individuales, des-contextuados, limitados a recibir del Estado prerrogativas abstractas. A partir del 11 de junio del mismo año, dicha denominación cambia por la de *derechos humanos*, la cual a pesar de representar un gran avance en el ámbito oficial, no se preocupó por ver más allá del texto que compuso dicho concepto, pues se olvidó por completo de emplear una lógica distinta a la científicista y abstracta que venía operando desde la época

mayormente en la herencia de la antigüedad griega; que su fuente máxima del Derecho se encuentra en el Derecho Romano; que sus creencias teológicas las remiten a la tradición judeocristiana; que su arte deviene del Renacimiento europeo y su pensamiento sociológico de la Ilustración francesa. Cfr., La conformación de la cultura "occidental" en la antigüedad grecorromana y la Europa medieval, <https://www.caracteristicas.co/cultura-occidental/> y <https://www.rua.unam.mx/portal/plan/index/30001/escuela-nacional-preparatoria>

³ La Modernidad se fundó en la razón, en lo evidente y en lo objetivo como valor supremo; características propias de la ciencia. Cfr., Mateos Castro, José Antonio, "La filosofía de la historia y la modernidad occidental en la encrucijada histórica de América Latina", <http://www.posgrado.unam.mx/filosofia/wp-content/uploads/2018/09/IV06.mateos.pdf>

⁴ Para efectos de esta investigación entiéndase al término *Derecho*, como el conjunto de normas jurídicas dictadas por los aparatos del Estado, que buscan regular la conducta del hombre en sociedad, y diferénciese del término *derecho*, que se refiere a la o las prerrogativas inherentes al ser humano, reconocidas por el ordenamiento positivo de cada Estado.

⁵ Cfr. Suprema Corte de Justicia de la Nación, donde se encuentra, para el caso mexicano, el texto constitucional que refiere la incorporación del concepto de derechos humanos el 10 de junio de 2011, <http://www2.scjn.gob.mx/red/constitucion/10Junio.html>

moderna para que dichos derechos tuvieran efectos en la realidad social, de tal suerte que desde entonces y hasta ahora, el concepto de los derechos humanos carece de sentido.

El problema es complejo, pues bajo el esquema del Derecho positivo, se ha colocado al Estado como el garante de los derechos humanos, cuando paradójicamente ha resultado ser éste el mayor violador de los mismos, lo que ha conducido a sostener que el Estado tiene el monopolio para la creación, aplicación y violación de los derechos humanos.

Es importante mencionar que, no obstante que en las líneas que anteceden se haya mencionado un ejemplo de la problemática en que se ve hundido el concepto de derechos humanos para el caso mexicano, lo cierto es que el pensamiento propio de la modernidad occidental ha invadido ya buena parte del mundo haciendo del progreso su bandera y arma ideológica, lo que no implica más que la pérdida de lo otro y la implementación de derechos fundamentales denominados como universales, para englobar todos los hechos sociales de manera abstracta y tendenciosa. De esta manera, aunque en los textos oficiales se sostenga lo contrario, el pensamiento occidental moderno aniquila la diversidad del pensamiento y de la actuación humana, e impone un orden universal que procura la homogeneidad de la especie, cuyo efecto puede constatarse en múltiples episodios históricos que no han generado orden sino caos, violencia, desvanecimiento de la dignidad, millones de pérdidas humanas y la legitimación del poder dominante.⁶

Al respecto de la segunda inquietud, las pretensiones producto de la modernidad occidental, buscan la universalización del pensar y del actuar humano a partir de un discurso de progreso, pero la imposición de una sola cosmovisión y la exclusión del resto, no puede provocar más que dominación y rechazo hacia lo otro,

⁶ Ambrosio Velazco Gómez nos explica a partir del análisis del pensamiento de Edmund Husserl que la modernidad aspira a la pérdida de lo concreto y lo particular y a la instauración de leyes fundamentales que encierren todos los hechos sociales. Se trata de una aniquilación de la diversidad y de la imposición de un orden que, a través de la homogeneidad, de la razón práctica y cientificista y del lenguaje universal, se acabe con la heterogeneidad del pensar y del actuar humano. *Cfr.*, Velazco Gómez, Ambrosio, *Aspectos epistemológicos, hermenéuticos y políticos de la diversidad cultural*, apartado *Modernidad y Racionalidad*, México, UNAM, 2014, pp. 19-31.

por lo tanto, no puede sostenerse como objetivo; se trataría en todo caso de una universalidad hegemónica y no libertaria.

A partir de lo anterior, el concepto de los derechos humanos resulta incongruente y desfasado puesto que su creación es producto del anhelo de la humanidad por vivir en paz y por satisfacer las necesidades elementales, es decir, se trata de un concepto de valor que en el sistema del poder científicista y abstracto de la modernidad occidental no tiene cabida, por ser improbable como exige el método científico.

En consecuencia y debido que es urgente contar con un concepto de derechos humanos que de manera pertinente recoja y resuelva las peticiones más sensibles de lo humano, se propone reestructurar el concepto de los derechos humanos a partir de la puesta en práctica de una lógica no instrumental, que recupere lo valioso del paradigma moderno occidental pero que tenga como pilar al valor no al poder, o que en todo caso, sea un valor empoderado, de manera que resulte un concepto de derechos humanos acorde a las necesidades éticas, políticas y sociales.

Para tratar de reestructurar el desfase y la carencia conceptual de los derechos humanos, hemos decidido retomar los aportes teóricos de Luis Villoro Toranzo, ya que el autor, a partir de la crítica que realiza al pensamiento occidental moderno, sostiene una racionalidad distinta a la que empleó la modernidad occidental para la construcción y la implementación de unos derechos humanos otros. Villoro posiciona a la razón razonable, como una forma del pensamiento que rompe con lo instrumental, científicista, ordenador y abstracto del pensamiento moderno. La razón que propone Villoro pretende una reforma de los esquemas occidentales, pues opta por una razón que recupera al valor, que es incluyente y que se estructura a partir del *otro* y de los otros; se trata de una lógica prudencial que, en consonancia con el valor, es capaz de retomar la importancia de lo humano, que hasta ahora sigue pendiente.⁷

⁷ Autores como Mario Teodoro Ramírez se han preocupado por hacer una crítica al humanismo de la modernidad, que se olvida de la sensibilidad y de las relaciones del hombre con el mundo y con el Ser y se concentra en definir desde el poder a toda la humanidad a través de formulaciones universales y generales, lo que ha ocasionado: injusticia, desigualdad, destrucciones culturales,

1.2 De la lógica de la cultura occidental moderna

En este apartado, como consecuencia de lo expuesto anteriormente, se mencionarán brevemente algunos rasgos que abren paso a la discusión y al análisis de la problemática en que se encuentra la concepción de los derechos humanos configurada en occidente.

En este sentido, como ya se advirtió, los derechos humanos han sido estructurados desde una lógica que ha provocado la inconsecuencia, la incertidumbre y la inoperancia de éstos, pues el discurso que los envuelve y los hechos sociales que se viven y que se sienten día a día se presentan como aspectos diametralmente opuestos. Por una parte, el discurso de los derechos humanos se ofrece en un catálogo basto y glorioso, del que pudiera pensarse que todos los abusos y las injusticias sociales podrían ser resueltos o evitados, y por otra, la realidad social nos muestra que no contamos con derechos para nuestra protección y seguridad, lo que deviene en una paradoja, pues ni tal catálogo basto y glorioso de derechos humanos nos ha salvado del exterminio, del hambre, de la miseria, de la discriminación, de la violencia, de la muerte por falta de atención a la salud,⁸ de las múltiples vejaciones del hombre hacia el hombre mismo. Incluso en muchos

dominación y en consecuencia posturas nihilistas, poco esperanzadoras y pesimistas al respecto de la existencia y de lo humano. El autor en cita, a partir de la lectura que hace de Jean-Luc Nancy, nos invita a “[...] acercarnos a una nueva concepción del Ser: como coexistencia, comunidad o “ser-en-común” [...]” de tal suerte que se retomen las fibras más sensibles de lo humano, que se encuentran en sus experiencias y no únicamente en conceptualizaciones de lo que el poder considere como tal, pues la existencia no puede sostenerse como acabada sin más; por el contrario, como bien lo sostiene el autor “[...] hay muchas maneras de ser humano [...]” Cfr., Ramírez, Mario Teodoro, *Humanismo para una nueva época: nuevos ensayos sobre el pensamiento de Luis Villoro*, apartado 1 *humanismo y sobrehumanismo*, México, Siglo XXI, 2011, pp. 15-25.

⁸ El caso del pueblo indígena de Mini Numa, localizado en el municipio de Metlatónoc, Guerrero, hace referencia al juicio que interpone la comunidad mencionada ante las autoridades federales para que les sea concedido el derecho humano a la salud. En él se evidencia la abismal desconexión entre los textos nacionales e internacionales que enuncian los derechos humanos y la realidad social, cuando los vulnerados exigen sus derechos humanos *consagrados*. El caso en mención, expone la existencia de poblaciones que se encuentran en pobreza extrema, que además no tienen acceso a la salud y, por ende, como de las pruebas del caso se desprenden, se ha ocasionado la muerte de personas de la comunidad. Ante ello, la sentencia fue emitida en julio de 2008 y para noviembre de 2011, se había sobrepasado excesivamente el tiempo para darle cumplimiento a la ejecutoria del Estado, la cual, si bien reconoce la existencia de su derecho humano, no actúa en consecuencia. Cfr., Alcayde Cervantes, Magdalena, *Las estrategias sociales en la exigibilidad de los derechos sociales: El caso Mini Numa*, FLACSO, México, 2010, Tesis de maestría, consultada en agosto de 2018, <http://repositorio.flacsoandes.edu.ec/bitstream/10469/2866/1/TFLACSO-2010RGR.pdf>

Estados ni el derecho más básico y elemental de la vida está a salvo, lo cual bien puede apreciarse en las constantes solicitudes de refugio o asilo debido a la imposibilidad de continuar viviendo en países con un grado desmedido de violencia, corrupción, intolerancia política, religiosa, entre muchos otros factores.

En consecuencia, si el sistema occidental moderno que creó el concepto de los derechos humanos es inoperante, incongruente y no ha dado soluciones pertinentes a las demandas humanas, ¿de qué carece la razón occidental moderna como creadora de un concepto de derechos humanos con pretensiones universales? Como ya se ha insistido, la ideología occidental conlleva a un pensamiento unilateral, esquematizado, tendencioso y dogmático, que da por supuestas múltiples variantes propias del devenir humano; se trata de una lógica excluyente, ego-centrista, cuyo objetivo es la “difusión de los productos de la actividad *racional*, científica, tecnológica, administrativa”⁹ y la imposición de su representación del mundo, no obstante que el *otro* no lo piense, no lo entienda, ni lo viva como tal.

Por lo tanto, los derechos humanos como creaciones de la modernidad occidental se sostienen en esta investigación como herramientas más que para la liberación humana, para el control y la dominación social,¹⁰ pues trabajan bajo una razón ordenadora e instrumental caracterizada por estar desprovista de sentido y de valor, lo que ha ocasionado el olvido de lo humano.¹¹

Ahora bien, es importante mencionar cuál es la concepción que dentro del marco del positivismo maneja la Organización de las Naciones Unidas al respecto del concepto de derechos humanos y bajo qué criterios se construyó el mismo, por

⁹ Touraine, Alain, *Crítica de la modernidad*, trad. de Alberto Luis Bixio, 2ª ed., México, FCE, 2000.

¹⁰ Boaventura de Sousa Santos, es escéptico en considerar que el Derecho por sí mismo sea emancipador, sin embargo, sostiene que la posibilidad de la liberación se encuentra en los movimientos sociales, como el que decidió llevar a cabo la comunidad de Mini Numa. *Cfr.* nota 8. Este tipo de acciones en contra del Estado y sus autoridades delegadas, nos muestran que es posible emprender la lucha y que ello puede servir como precedente de un nuevo paradigma para que los oprimidos sigan ejerciendo acciones contra los abusos y omisiones del poder, a través del uso del Derecho mismo. *Cfr.*, Santos, Boaventura de Sousa, *Derecho y emancipación*, pensamiento jurídico contemporáneo, n° 2, Quito, Corte Constitucional para el Período de Transición, 2012.

¹¹ *Cfr.*, Ramírez, Mario Teodoro, *óp. cit.*, nota 7.

ser la organización que proclamó como universales a los derechos humanos. Discusión a la que se dedicarán las siguientes líneas.¹²

1.3 De la concepción positivista de los derechos humanos a partir de la Organización de las Naciones Unidas

Desde el punto de vista del derecho positivo, los derechos humanos son definidos por la Organización de las Naciones Unidas¹³ como: “[...] garantías esenciales para que podamos vivir como seres humanos. Sin ellos no podemos cultivar ni ejercer plenamente nuestras cualidades, nuestra inteligencia, talento y espiritualidad.”¹⁴

Del concepto que se deriva de la ONU se destaca que el texto tiene un sentido ético y por lo tanto de valor, puesto que refiere a los derechos humanos como los instrumentos imprescindibles para que los seres humanos podamos vivir como tales; sin embargo, resulta fácil constatar que en la *praxis* humana, el texto de contenido valorativo de la ONU deja de tener sentido cuando nos confrontamos con un contexto de poder en el que los derechos humanos poco o nada se ven materializados, y peor aún, —dadas las condiciones en que viven muchas poblaciones, carentes hasta de los mínimos recursos para sobrevivir, rodeadas de inseguridad, de hambre, de falta de empleo, de delincuencia, entre muchas otras— ni siquiera se conocen por muchos; por lo tanto, desde el concepto que enuncia la ONU no ha sido posible gozar de una vida digna, pacífica y justa.

Además, en dicha conceptualización se encuentran ciertos supuestos que merecen atención y reflexión. Por ejemplo, se puede pensar si con el gran número de derechos humanos que de la organización se desprenden, se ha podido hacer

¹² La investigación se centra en la reflexión de la conceptualización de los derechos humanos realizada por la Organización de las Naciones Unidas, por ser precisamente el medio occidentalizado y positivado por el que se consolidan como universales estos derechos.

¹³ Ciertamente es que además del concepto de la ONU existe un gran número de definiciones sobre los derechos humanos, sin embargo, resultaría ocioso enumerar cada una de ellas. Se destaca el concepto de la ONU por ser precisamente el que pretendió universalizar a los derechos humanos. Para efectos de esta investigación, entiéndase indistintamente: Organización de las Naciones Unidas y ONU.

¹⁴ Naciones Unidas, *La ONU y los derechos humanos*, <http://www.un.org/es/rights/overview/>

patente el ejercicio pleno de las cualidades, la inteligencia, el talento y la espiritualidad humana, como lo sostiene su definición. Inquietud que provoca a su vez discutir la siguiente: ¿cultivar y ejercer nuestras cualidades, nuestra inteligencia, nuestro talento y nuestra espiritualidad —características para la realización plena desde la ONU— son los aspectos necesarios y suficientes para expresar la esencia de lo humano?

A propósito de las inquietudes presentadas, puede apreciarse que la ONU, de manera arbitraria y etnocentrista —puesto que no todas las naciones estuvieron unidas como la organización marca, para hacer del concepto de derechos humanos uno de alcances universales— definió lo que había de entenderse por vida plena, como si de ello se pudiera inferir necesariamente la esencia humana a nivel universal. Lo humano, se recalca, no es un principio científico que pueda categorizarse de una vez y para siempre, incluso la ciencia misma fue articulada por hombres, aunque se caracterice por ser exacta. En consecuencia, lo humano es cambiante, diferente para unos, no coincidente con otros, está pues, en constante devenir.

En ese sentido, el concepto de la ONU en sintonía con la ideología occidental, ha influido en la conceptualización abstracta de todo cuanto tenga que ver con el ser humano y al mismo tiempo, da cabida a la implementación sólo de aquello que acreciente el capital económico más no el político ni el ético. Así, aunque el concepto de derechos humanos tenga cierto contenido ético, ello no es suficiente para que el mismo pueda hacerse efectivo. Se ha quedado más bien en el terreno de la promesa, del anhelo, de la esperanza y representa sin más, un discurso ideológico para la salvación.

1.4 Influencia de la racionalidad positivista en el concepto de derechos humanos

Para iniciar este apartado, es preciso preguntarse: ¿cómo fue que los ideales libertarios que inspiraron para la creación del concepto de derechos humanos no pudieron llevarse a cabo? o, dicho de otro modo: ¿por qué los derechos humanos

en lugar de promover libertad, igualdad y fraternidad generan destrucción, violencia, intolerancia y dominación?

Según Luis Villoro, la época moderna en occidente se distinguió por el dominio de la razón; una razón que como ya se mencionó brevemente en el apartado anterior, se empleó inicialmente debido a la necesidad imperante de la liberación del dominio absolutista que en el periodo monárquico ejerció el rey. Así, en la baja edad media, los hombres comenzaron a dudar del dogma en tanto afirmación irrefutable y comenzaron a emplear la razón para encontrar respuestas fundamentadas suficientemente para considerar al conocimiento como verdadero. Seguramente por tales motivos, se consideró que, entre otros aspectos, al liberarse del dogma con ayuda de la razón se llegaría a la emancipación social, se pondrían límites a la actuación de quienes detentaban el poder y se pensó que eventualmente las barreras de la razón llegarían a consolidarse como derechos, los cuales servirían de puente para generar armonía y paz social.

Desde otras palabras, las intenciones que propiciaron la implementación de una lógica disruptiva fueron en sí mismas emancipadoras, pues a partir de los anhelos sociales se buscó un gobierno que tuviera límites en su actuación, que replanteara sus estructuras, que no se basaran éstas en dogmas sino en la razón del hombre. En consecuencia, ya entrado el periodo de la modernidad el pueblo a través de un comportamiento orientado por los principios de libertad, igualdad y fraternidad, proyectó para sí un valor, es decir, el reconocimiento de derechos humanos.¹⁵

Es importante recalcar que los ideales de la apuesta por la razón frente al dogma, tuvieron dos propósitos: por una parte se buscó la resistencia ante las injusticias, las exclusiones, el rechazo y las diferencias sociales que se cometían por quienes detentaban el poder económico y político en contra de las mayorías, y por la otra, esas mayorías pretendían que se les reconocieran los derechos que reclamaban no sólo verbalmente sino que estuvieran plasmados en documentos legítimos, de observancia general, con el objeto de que pudiesen ser reclamados

¹⁵ Cfr., Villoro, Luis, *El poder y el valor, fundamentos de una ética política*, primera parte, México, FCE/El Colegio Nacional, 1997.

en caso de incumplirse. A partir de dichas pretensiones fue que a finales del siglo XVIII y principios del XIX se inició tanto para los derechos humanos como para los demás conceptos modernos la corriente del positivismo, en la que los derechos se fueron incorporando a documentos legítimos para el Estado.

El periodo del positivismo se inició en Francia en el siglo XIX y posteriormente impregnó a toda Europa. De acuerdo con Augusto Comte:

[...] el espíritu humano renuncia desde ahora a las indagaciones absolutas peculiares de su infancia, y circunscribe sus esfuerzos al dominio a partir de entonces aceleradamente progresivo, de la verdadera observación, única base posible de los conocimientos accesibles en verdad adaptados sensatamente a nuestras necesidades reales.¹⁶

Este movimiento ideológico de tintes progresistas se caracterizó por el cientificismo, lo que quiere decir que a partir del periodo moderno, cualquier hecho debía ser comprobado empíricamente para poder considerarse como objetivo, lo que provocó en el campo jurídico el análisis de la sociedad y del ser humano como objetos de la ciencia; en otras palabras, con el positivismo el comportamiento social era susceptible de ser preestablecido y delimitado por leyes, mismas que una vez legitimadas, asegurarían no sólo el cumplimiento de las normas sino el control social, valiéndose de ser necesario de la coerción, en tanto cumplimiento forzado de la ley; por lo tanto, a partir del positivismo sólo lo escrito y codificado es Derecho, fuera de la ley positiva nada existe.

A este respecto Hans Kelsen sostiene que el derecho positivo “[...] sustenta la exigencia de distinguir [...] el derecho de la moral, y en especial, el derecho de la justicia [...]”.¹⁷ En la teoría pura del derecho del autor en cita, puede apreciarse que bajo la visión del positivismo, se redujo al Derecho a una norma de conducta aislada de cualquier contenido ético, moral o de justicia, y que se empleó la figura de la coerción para que el Estado pudiese hacerlas cumplir sin más.

Comienza así la era de la codificación del Derecho y con ella la consolidación de las “[...] categorías de los derechos humanos [...] que convencionalmente se les

¹⁶ Comte, Augusto, *La filosofía positiva*, 4ª. ed., México, Porrúa, 1990, p.69.

¹⁷ Kelsen, Hans, *Teoría pura del Derecho*, 2ª. ed., trad. de Vernengo, Roberto J., México, Biblioteca jurídica virtual UNAM, 1982, <http://biblio.juridicas.unam.mx/libros/libro.htm?l=1039>

denomina “generaciones” [...]”.¹⁸ En este sentido, los derechos humanos fueron incorporándose a las legislaciones a partir de dos criterios: por el orden en el que surgieron o por la importancia entre ellos.¹⁹

La codificación como parte de las estrategias modernas para el progreso, se caracterizó por implementar un pensamiento ordenador y tendiente a la homogeneidad, paradigma que ocasionó la exclusión de las diferencias de ser o de pensar debido a la conceptualización y a la representación del mundo desde las concepciones individualistas del *yo*, en tanto pensamiento unívoco; en consecuencia, *el otro* o los *otros*, entendido como aquél o aquéllos que no correspondían con los parámetros que delinearon el ser y el pensar del hombre, no tuvieron cabida y fueron relegados del sistema cientificista imperante y con ello cualquier expresión multicultural o de los *otros* quedaron eliminados del discurso, pues no se ajustaban a los lineamientos abstractos de la nueva forma de la razón, lo que de igual manera afectó a cualquier manifestación del valor, por ser éste improbable empíricamente.

Como consecuencia del periodo que optó por la implementación de una razón totalizadora y desprovista de valores, Villoro nos dice que:

[...] ninguna época conoció el mal en una dimensión tan amplia. Guerras mundiales, exterminación de pueblos, campos de esclavitud, opresión totalitaria, hambre y humillación del Tercer Mundo, depredación de la naturaleza, imperio de la irracionalidad y la violencia.²⁰

De acuerdo con Villoro, este tipo de racionalidad que paradójicamente buscó poner límites al abuso del poder, limitó al hombre, y los derechos humanos, en lugar de servir como mecanismos para la liberación se convirtieron en herramientas de control individual y social. A partir de entonces, para el caso que nos ocupa, surgen como producto del Derecho positivo, las generaciones de derechos humanos, mismas que merecen un apartado de reflexión en las siguientes líneas.

¹⁸ Olivos Campos, José René, *Las garantías individuales y sociales*, México, Porrúa, 2007, p. 23.

¹⁹ Cfr., Núñez Palacios, Susana, “Clasificación de los derechos humanos” www.juridicas.unam.mx/publica/librev/rev/derhum/cont/30/pr/pr21.pdf

²⁰ Villoro, Luis, *óp. cit.*, nota 15, p. 7.

1.5 De las generaciones de derechos humanos

Para el mundo occidental, la codificación de los derechos humanos, tiene sus raíces en el movimiento de la Revolución Francesa, cuyas exigencias sociales dieron como resultado la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano en el año de 1789. El cambio de gobierno monárquico absolutista por la democracia republicana y los postulados de libertad, igualdad y fraternidad, fueron las directrices del nuevo sistema político francés, dirigido enseguida por la incipiente clase social que retomó la hegemonía, es decir, la burguesía.

Las directrices anteriormente señaladas, delinearon los derechos humanos nacientes, que si bien proponían igualdad entre los seres humanos, libertad para todos y cada uno y una relación humana fraterna, lo cierto es que tales derechos fueron el germen de un derecho individualista, que poca libertad, igualdad y fraternidad trajeron de facto, pues el hombre, como sujeto individual, era el único tutelado por las instituciones del Estado, por lo que las comunidades y los pueblos quedaron en el limbo jurídico al no ser reconocida su existencia y con ello los valores proyectados fueron cada vez apartándose más de los ideales libertadores que los impulsaron a nacer.

A partir de entonces, por ser el primer antecedente jurídico, arranca la primera generación de derechos humanos, también conocida como la generación de los derechos civiles y políticos. Dicha generación fue marcada por una ideología liberal e individualista, en donde se otorgó al hombre, como sujeto particular y despojado de su contexto, garantías tanto para ejercer sus derechos como para actuar de manera individual contra las violaciones del Estado.

Bajo los tintes del individualismo y del liberalismo, se establecieron los derechos de: libertad, posesión y administración de bienes; los derechos tránsito; elección de industria o profesión; credo religioso, expresión y libertad para votar y para ser electo, entre otros.²¹ Para que estos derechos se materializaran, se establecieron límites a la acción del Estado, por ser considerado éste como el

²¹ Olivos Campos, José René, *óp. cit.*, nota 18, p. 23.

principal violador de los derechos humanos. Gracias a tal limitante, se les permitiría a los individuos un mayor disfrute de los derechos.

En esa sintonía, los derechos civiles y políticos, producto de la primera generación de derechos humanos, además de formar parte de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, fueron retomados por los movimientos independentistas de México y de Estados Unidos de América durante el siglo XIX, pues sus objetivos iban en el mismo sentido de establecer límites a la actuación de quienes detentaban el poder.

Posteriormente, debido a los sucesos ocurridos en la primera guerra mundial durante los años de 1914 a 1918, surge la segunda generación de derechos humanos, que incluyó los derechos económicos, sociales y culturales, mismos que fueron retomados por la Constitución Mexicana de 1910 —puesto que los trabajadores y campesinos se encontraban hasta entonces fuera del reparto de derechos humanos— y por la Constitución alemana de 1919. La segunda generación de derechos surge “como consecuencia de las ideas socialistas, los movimientos obreros y la emergencia de partidos políticos con plataforma socialista [...]”.²² Sin embargo, paradójicamente, los derechos humanos de segunda generación, al contrario de la primera, suponen la acción del Estado para garantizar su cumplimiento; en este sentido, se convierte el Estado en el máximo violador de derechos humanos y al mismo tiempo en el encargado de garantizarlos.

Por último, la tercera de las generaciones de derechos humanos se configuró al término de la segunda guerra mundial, la cual comprendió el periodo de 1939 a 1945. Esta generación de derechos responde a la barbarie y a los genocidios ocurridos en dicha época y como consecuencia contiene los derechos humanos de: paz, solidaridad, protección ambiental, desarrollo, libre determinación de los pueblos,²³ entre otros.

La incansable búsqueda de paz entre las naciones y la necesidad imperante de armonía más allá de las esferas individuales, condujo a la elaboración de la Carta de la Organización de las Naciones Unidas, la cual rompió con los límites

²² *Ibidem*, p. 25.

²³ *Ídem*.

territoriales y políticos para su aplicación. Esta última generación de derechos, internacionalizó a las dos primeras, mismas que se insertaron tanto en la Declaración Universal como en las declaraciones regionales de derechos humanos, pero además en los pactos internacionales de la Naciones Unidas y en las Convenciones al respecto.²⁴

La relevancia internacional de los derechos humanos se debió, entre otros factores, a la globalización tanto del conocimiento, como de la economía, de la producción y de la tecnología, y con ello, se hizo necesaria la interdependencia y la colaboración entre los Estados para procurar su cumplimiento.

1.6 De la Declaración Universal de Derechos Humanos

El concepto de derechos humanos es un constructo ideológico de la cultura occidental moderna en la que subyacen, como ya se ha mencionado, las ideas de la homogeneidad humana, de etnocentrismo y de aniquilación de cualquier manifestación de valor, no obstante que en sus textos aparezca lo contrario.

Las bases de estos derechos se encuentran, como Boaventura de Sousa Santos lo refiere:

[...] en la Declaración Universal de 1948, que fue preparada sin la participación de la mayoría de los pueblos del mundo; en el reconocimiento exclusivo de los derechos individuales, con la única excepción del derecho colectivo a la autodeterminación que, no obstante, fue restringido a los pueblos sometidos al colonialismo europeo; en la prioridad dada a los derechos civiles o políticos sobre los derechos económicos, sociales y culturales, y en el reconocimiento del derecho a la propiedad como el primero y, por mucho años, único derecho económico.²⁵

Debido al periodo de la posguerra, en la que “millones de personas habían muerto a manos de los sangrientos regímenes nazi-fascistas”²⁶ la preocupación

²⁴ Cfr., Núñez Palacios, Susana, *óp. cit.*, nota 19.

²⁵ Santos, Boaventura de Sousa, *Hacia una concepción multicultural de los derechos humanos*, trad. de Libardo José Ariza, El otro derecho, número 28, Julio de 2002, ILSA, Bogotá, p.68.

²⁶ Carbonell, Miguel, La Declaración universal de derechos humanos de la ONU: Esperanza o Frustración, Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM, México, <http://www.juridicas.unam.mx/publica/librev/rev/facdermx/cont/251/pr/pr2.pdf>

sobre genocidios, injusticias e intolerancia se convirtieron en asuntos de interés internacional; por lo tanto, fue precisamente en ese contexto que surge la Declaración Universal de los Derechos Humanos, a partir de la consideración del sufrimiento inconmensurable del que fueron víctimas millones de seres humanos, de ahí que algunos países retomaran dichos pasajes históricos para conformar un propósito internacional que tuviera como eje erradicar los crímenes en contra de la humanidad.

Esta declaración se conforma por 30 artículos que resguardan entre otros, los derechos relativos a: la vida, la igualdad, la seguridad, la libertad, la audiencia, al debido proceso, a la propiedad, a la participación política, al trabajo, a la educación y a tener un nivel de vida adecuado.²⁷ La Declaración Universal de los Derechos Humanos dio lugar a una organización internacional ONU, que tuvo la participación de 51 Estados.²⁸ La Carta de las Naciones Unidas fue signada en 1945 por los miembros participantes, quienes sostuvieron de común acuerdo el interés por hacer patente la justicia, el respeto, la igualdad, la tolerancia internacional, la seguridad y la paz entre los pueblos. En dicho documento se remarcó además, que la solución de las diferencias debería lograrse siempre por vías pacíficas y nunca más haciendo uso de la coerción.²⁹ Sin embargo, como lo sostiene De Sousa Santos, no hubo una participación de todos los Estados en la creación del concepto universal de derechos humanos y de los 51 países participantes, queda en entredicho que sus representantes hayan recogido fielmente los intereses y necesidades de sus pueblos o que hayan intervenido intereses políticos y económicos para afianzar sus lazos internacionales.

1.7 Derechos humanos: ¿herramientas para la dominación o para la emancipación social?

²⁷ Cfr., *Ídem*.

²⁸ Cfr., Naciones Unidas, Organización de las Naciones Unidas, www.un.org/es/mainbodies

²⁹ Cfr., Organización de las Naciones Unidas, Carta de las Naciones Unidas, www.un.org/es/documents/charter/preamble/shtml

A lo largo de la presente investigación se ha insistido en la crítica del paradigma occidental moderno con diversos propósitos tales como: resaltarle al lector cuál es el contexto en el que surgen los derechos humanos, cuál es la lógica en la que se desenvuelve la cultura que ha pretendido universalizarlos y, ponderar si sería posible una articulación otra para ellos, en la que pudieran ser consecuentes y pertinentes con las necesidades reales.

En síntesis, los derechos humanos fueron pensados y reclamados con intenciones libertarias y contra-hegemónicas, debido principalmente a las múltiples pérdidas humanas ocurridas en las dos guerras mundiales, pero también a la falta de igualdad de condiciones económicas, oportunidades laborales y de desarrollo y al desconocimiento de la vida en comunidad, es decir, las intenciones del surgimiento de un concepto de derechos humanos emanó de la necesidad de paz, inclusión, seguridad y justicia; sin embargo, aunque los intereses y los ideales fueron en sí mismos valiosos, la lógica instrumental los subsumió a sus propósitos instrumentales, homogéneos, etnocentristas, intolerantes y excluyentes, de manera que las carencias y necesidades sociales fueron transportadas con un discurso ideológico que logró penetrar en la política y en los textos legales, más no en los hechos sociales. A partir de entonces, las necesidades y carencias cuentan con un respaldo escrito, más no con mecanismos que en la realidad los haga patentes.

Debido a lo anterior, la sociedad enajenada con la ideología de los derechos se convirtió en sirviente del discurso de dominación y como consecuencia de ello la libertad de los seres humanos se postró del lado del poder, en tanto fuerza unilateral, individualista y opresora, liderada por las banderas del progreso y de las libertades. Así nace el liberalismo, como corriente ideológica que reconoció la necesidad de libertad e igualdad; sin embargo, el anhelo social por los derechos se tornó por la lógica instrumental, en un discurso liberador pero de sesgo individualista, en el que el Estado se reservó el monopolio tanto del poder, como de la creación del Derecho y de aplicación de los derechos humanos; reconoció libertades pero con límites marcados, los que a la postre se tornaron en los mayores obstáculos para poder vivir en libertad, en igualdad y de la manera fraterna que se pretendió inicialmente.

El capitalismo en tanto eslabón del liberalismo, fue el sistema económico y social interesado tanto en la propiedad privada de los medios de producción, como en el capital para incrementar la riqueza, modelos que en la época contemporánea han dado origen a la forma más brutal de aniquilación del hombre y de su entorno, es decir, el neoliberalismo, que concibe al hombre, no como ser humano, sino como herramienta de control para acrecentar el poder económico y político, como número, como objeto.

La situación para la condición humana se tornó en tal sentido, pues el discurso occidental moderno tendió varias trampas para afianzar su poder. Por una parte, reconoció derechos, pero buscó a toda costa que fueran sólo individuales, ya que como la misma historia advierte, es más sencillo diseminar una queja individual que una colectiva. Lo colectivo puede tornarse poderoso y mediático, y lo mediático, puede desestabilizar la legitimidad de una norma, de un derecho o del poder mismo, de manera tal que los derechos individuales cobraron relevancia sobre todo para poder acrecentar el capital y los bienes materiales y para poder comprar y vender sin intervención o regulación del Estado, lo que, por supuesto benefició mayormente a unos cuantos, quienes tuvieron y siguen detentando el poder económico y político. Además, dicho contexto posibilitó la creación, consolidación y permanencia —aunque ilegal— de monopolios y de empresas transnacionales que perpetúan como ricos a las minorías y como oprimidos y explotados a las grandes mayorías.

Bajo esos entramados de poder se individualizaron los derechos y posteriormente se elevaron categorías internacionales bajo el nombre de derechos humanos universales. Estas tergiversaciones generaron, en la teoría, gloriosos derechos humanos, tratados y convenios internacionales; el inconveniente fue y ha sido que defienden la vida humana y evitan todo tipo de sufrimiento sólo en el discurso, el que una vez en contacto con la realidad social, se desmorona, se disuelve, pues el panorama se muestra desalentador e inverosímil, y no podría ser de otro modo, si las minorías, así consideradas por el sistema,³⁰ refieren —aunque no en el texto más sí en los hechos— como desviados, como los otros, los incapaces

³⁰ Cfr., Pérez Portilla, Karla, *Aproximaciones al concepto de "minoría"*, Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM, México, <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/1/94/14.pdf>

o los no aptos para figurar en la sociedad a: los enfermos, los procesados por algún delito, las mujeres, los miembros de comunidades indígenas; a quienes profesan religiones distintas, a quienes tienen preferencias sexuales diversas, en otras palabras, a todos aquellos que no encajan en los requisitos que el cientificismo y el instrumentalismo de occidente impuso. Bajo ese contexto, todos y todas aquellas que no respondían a la ortodoxia de esos derechos, no podían ser merecedores de éstos, por lo que poca o nula fue su intervención en la vida económica y política del Estado.³¹ El problema fue aún mayor para los que no concebían una vida individual sino en grupo o comunal, pues se les separó de sus comunidades de origen y se les aplicó un derecho individualista y diametralmente opuesta a sus formas y modos de vida.³²

Así, desafortunadamente los derechos humanos terminaron por privilegiar a los iguales y por excluir a los diferentes tanto a nivel local como a nivel internacional y por considerar a occidente como una cultura superior, con principios producto de una razón suprema que podría conducir a todos los seres humanos al progreso.

No obstante, no es arriesgado ni irracional asegurar que la lógica occidental moderna ha fracasado en sus propósitos por el control y la dominación a partir de la ideología, pues a pesar de sus intentos, la sociedad mundial ha visibilizado y reclamado cada vez más la opresión y las necesidades que han padecido ante la falta de justicia y de derechos humanos efectivos; los hombres y las mujeres han salido una vez más, como en baja edad media y en el movimiento de 1789, a reivindicar su disrupción frente al poder, y en éste caso, frente a la cosmovisión occidental moderna, al luchar por sostenerse como diferentes de los planteamientos que exige occidente, pero como iguales en tanto seres humanos y en tanto faltos de herramientas de valor para hacerle frente al poder y seguir adelante con sus fines y planes de vida.

A manera de conclusión de este apartado, la historia nos ha mostrado constantes episodios de muertes, carencias, sufrimiento y explotación, en los que el poder opresor y violento, después de las luchas por los derechos, no ha hecho

³¹ Cfr., Foucault, Michael, *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2002.

³² Cfr., Aragón Andrade, Orlando (coord.), *Los derechos de los pueblos indígenas en México. Un panorama*, Morelia, UMSNH, 2008.

más que cambiarse de manos, valiéndose de armas cada vez más atroces para acabar con la especie humana y con su entorno. La constante de dichos episodios históricos ha sido el descuido del valor y la preeminencia a cualquier costa del poder opresor.

A pesar de todo, el panorama no es del todo desalentador, pues por una parte nos remarca la importancia de insistir en buscar y lograr derechos humanos efectivos, pero también, nos exige pensar que el problema no es sólo la falta de materialización, pues ésta se ha entorpecido por atavismos más complejos que imposibilitan la emancipación y la justicia desde la raíz, es decir, desde la racionalidad con que la que han operado. En este sentido, se propone reconsiderar y discutir los aspectos que le afectan directamente al concepto de derechos humanos para reconstruir desde el fondo lo que le ha impedido empoderarse para concebir al ser humano como fin y no como medio, para lograr relaciones humanas más benéficas y justas, para aproximarnos al tan anhelado bien común.

Para ello se requiere de labores titánicas que esta investigación no agota, pues es necesario desarticular y reestructurar a su vez, muchos de los conceptos que rodean al de derechos humanos, pues si sólo se reformula este último y se inserta en la misma lógica, al lado de los mismos conceptos tendenciosos y dominantes, el trabajo será en vano. Entonces, se necesita atacar desde el fondo los inconvenientes conceptuales de la cultura occidental moderna que obstaculizan de manera directa la aplicación de los derechos humanos sin perder de vista el contenido valioso que la cultura occidental les aportó.

Se trata entonces de que a partir de la puesta en marcha de una racionalidad distinta a la ya intentada y rebasada de occidente, sea posible dotar y llenar de valor a todos estos conceptos en falta, a partir de la racionalidad razonable de Luis Villoro. Si hasta ahora tales conceptos han servido como medios para mantener al poder y se encuentran en una lógica de dominación, difícilmente se logrará con ello la emancipación social; en cambio, si se busca dotarlos de valor y hacer de ellos conceptos de valor con poder o empoderados de valor, podríamos generar un cambio social importante.

Al respecto, se considera que el círculo vicioso en que se encuentran atrapados los derechos humanos implica al análisis y la discusión de los siguientes conceptos:

El poder y el valor, pues desde la lógica instrumental moderna ambos se encuentran disociados, ajenos e inconmensurables. El uso desmedido e insensible del poder dominante desde la postura occidental moderna no ha tomado en consideración lo valioso del ser de lo humano. Por su parte, desde la teoría de la razón razonable de Villoro, tanto el poder como el valor se encuentran como aspectos necesariamente vinculados para lograr relaciones humanas más benéficas y equitativas; se trata de un poder con valor o de un valor empoderado.

El valor busca llenar las carencias a partir de la inclusión de los *otros*. Cada uno somos otro, cada uno somos diferente del otro, pero igual en posibilidades y en derechos. La comunidad también es una otredad que representa los fines de sus integrantes; el individuo es y existe en tanto ser social e individual, es decir, es un ser en contexto, producto de sus vivencias sociales, morales, éticas, políticas, religiosas, entre otras, que no puede ser escindido de su comunidad para poder ser portador de derechos humanos.

El Derecho, desde la óptica instrumental moderna, es la ciencia que implica un conjunto de normas positivistas y coercibles tendientes a regular la conducta de los hombres para una recta convivencia entre éstos. Por su parte, el Derecho desde la lógica del valor de Villoro, opera para procurar paz y seguridad; es un constructo social que, a partir de la puesta en juego de la ética y la política en diálogo, reparte entre todos, los cargos y las obligaciones que se necesitan para lograr armonía.

Los derechos de igualdad, libertad y fraternidad, que desde la lógica instrumental fueron los derechos individualistas considerados como premisas justificantes para la creación de un ente ficticio para la dominación, es decir, el Estado. Sin embargo, al ser reconstruidos desde la racionalidad razonable del autor en cita, son dotados de valor y en ese sentido no sirven más a fines meramente individualistas ni de grupos dominantes; la igualdad atiende en sentido de equidad, la libertad implica la seguridad de ser, de existir y de coexistir, en donde se viven oportunidades reales de desarrollo y de participación en asuntos de interés tanto

individual como social. Los derechos individuales son importantes y valiosos si no están en disputa con los derechos colectivos; es decir, es menester contar a la vez con derechos que el hombre pueda ejercer de manera independiente de la colectividad, como el derecho a la vida o el derecho a elegir sus representantes, pero también es importante que el ser humano adquiera el rol y los derechos en tanto ser colectivo, que respete su sentido de pertenencia, sus tradiciones y sus enlaces, pues son precisamente el vínculo de unos con otros, aspectos que también le son fundamentales al ser humano.

La justicia, por ser el objetivo último y el pilar de los derechos humanos. Sin embargo, en el recorrido de la investigación, el lector podrá darse cuenta de que se desarrollará el tema a partir de su ausencia, pues desde la cultura occidental moderna es más fácil constatar la injusticia, la parcialidad, la carencia y la exclusión, que la justicia en tanto la equidad que propone la racionalidad razonable de Villoro. La justicia, en tanto equidad, desde esta otra forma de la razón está cargada de valor, pero también hace uso del poder liberador para hacerla posible y efectiva. La teoría de Villoro reivindica el concepto de justicia pues respeta y hace visibles las diferencias. La diferencia y el otro son elementos indispensables para la equidad.

El Estado mono-cultural, en tanto sistema político e ideológico que a raíz de las concepciones de la cultura occidental moderna establece principios universales, sin tomar el parecer de las otras formas de ser y de estar en el mundo con el objetivo de mantener el control y la dominación del ser humano. Al respecto, a pesar de que idealmente la figura del Estado, en tanto ente de dominación social, económico y político debería desaparecer, hoy por hoy no es posible prescindir de él, sin embargo, desde la racionalidad razonable de Villoro, es posible la transformación del Estado-nación o Estado monocultural a uno ético-político, que implica una renovación institucional desde sus bases, entre las cuales destacarían piezas claves como: un valor empoderado, un Derecho, unos derechos humanos y una justicia otros.

Es importante hacer la precisión de que para llevar a cabo un tratamiento completo y suficiente de las re-conceptualizaciones que se relacionan íntimamente con los derechos humanos, es necesario un trabajo de enormes dimensiones que

esta investigación no agota, pues no sólo es necesaria la reestructura de éstos, sino que para que el poder, el valor, el Derecho, la igualdad, la libertad, la fraternidad y la justicia marchen de manera óptima y armoniosa respecto de los derechos humanos, se requiere prácticamente la renovación de todo el sistema hegemónico. Por lo tanto, aunque en la investigación se aborden los cambios que se consideren oportunos para que el concepto de derechos humanos pueda ser conceptualmente suficiente y funcional en la *praxis*, se insistirá en mayor medida lo referente al concepto de derechos humanos. Para ello se dedicará el último capítulo de la investigación.

A manera de conclusión se enfatiza que, a partir de la reconstrucción conceptual anteriormente referida, podemos retomar las fibras más sensibles de lo realmente humano, de lo que hace que el ser de lo humano esté en contacto con el mundo, con él mismo y con el otro. Sólo en esa medida podremos acercarnos a un discurso libertario, de una moralidad social superior, que contemple un Derecho y unos derechos humanos otros y que recupere la tan anhelada dignidad humana.

1.8 Los derechos humanos como instrumento simbólico para la salvación

Como quedó asentado brevemente en los apartados anteriores, los ideales de libertad, de igualdad y fraternidad que inspiraron a la creación de los derechos humanos, fueron transformándose por la ideología de la cultura occidental moderna, y en lugar de ser considerados como garantías para lograr cultivar y ejercer nuestras cualidades, nuestra inteligencia, nuestro talento y nuestra espiritualidad —como lo sostiene la ONU— los derechos humanos se convirtieron, a raíz de las múltiples violaciones de los mismos, de la falta de observancia y de respeto hacia el otro, en un discurso de esperanza, anhelo y salvación.

Las dos guerras mundiales fueron los motivos más fuertes, para que los derechos humanos lograran afianzarse en tanto discurso de salvación universal, pues cobraron fuerza a raíz de la preocupación global de erradicar el sufrimiento y la violencia. Para consolidar e implantar el nuevo discurso de derechos humanos, la lógica moderna se valió de instrumentos tanto nacionales como internacionales.

Al respecto de los instrumentos internacionales, cabe resaltar que en la formulación de la Declaración Universal de los Derechos Humanos únicamente participaron 51 de los 195 Estados a nivel mundial³³ lo que no es poco relevante, pues es evidente que tal omisión o que la falta de exhaustividad para la construcción de un concepto de tales pretensiones implica el olvido o lo irrelevante de recoger el sentir de millones de seres humanos.

Ante tal acontecimiento, se pueden mencionar posturas críticas como la referente a la *interlocución* que plantea Jean Francois Lyotard y la relativa a *lo humano* que se retoma de Richard Rorty.

Jean Francois Lyotard sostiene que los seres humanos se conducen por medio de signos contruidos arbitrariamente para comunicarse; éstos le otorgan significados tanto a lo existente como a lo inexistente y en conjunto estructuran la manera en que los seres humanos logran tanto la comunicación como normar su conducta en sociedad. Parafraseando a Lyotard, los signos conforman el lenguaje, el cual sirve para que los seres humanos externen sus ideas de forma ordenada, a lo que el autor llamó “interlocución”.³⁴

La interlocución establece quién será el portavoz y a quién se le cederá el uso de la palabra, para lograr en debate la solución de un conflicto. Sin embargo, como Lyotard lo refiere: “El derecho de interlocución no se otorga a todo ser humano [...] la consideración otorgada a la interlocución [...] modifica la figura del otro.”³⁵

De las reflexiones de Lyotard, surgen las siguientes inquietudes: ¿quiénes participaron como portadores de la voz en la creación de la Declaración Universal de Derechos Humanos?, ¿por qué únicamente fue decisión de 51 Estados el destino de los derechos que les afectarían a todos los hombres y mujeres a nivel mundial? y, en consecuencia ¿quiénes tienen la facultad de decisión y quienes no?

Como lo remarca Lyotard quienes han detentado el poder a lo largo de la historia, son quienes han impuesto sus decisiones en materia económica, política,

³³ Organización de las Naciones Unidas, Estados miembros, Crecimiento de Número de Estados Miembros de las Naciones Unidas, desde 1945 al presente, <http://www.un.org/es/members/growth.shtml#2000>

³⁴ Lyotard, Jean-Francois, *Los derechos de los otros*, en: Stephen Shute y Susan Hurley (Eds.), *De los derechos humanos. Las conferencias Oxford Amnesty de 1993*, España, Trotta, 1998, p.139.

³⁵ *Ídem.*

cultural, entre otras; por tanto, serán quienes además determinen el alcance de los signos y las ficciones del lenguaje. Lo anterior conduce a pensar en lo siguiente: si los unos y *los otros* tienen *de facto* capacidad para hablar, ello no significa que sus planteamientos sean igualmente válidos para los grupos en el poder.

En este sentido, recurriendo otra vez al autor en cita, existen dos tipos de seres humanos: a quienes se les permite la comunicación a través de la interlocución y a quienes se les coarta esta posibilidad o se les excluye de ella; en otras palabras, por un lado, se encuentran quienes pueden gozar ampliamente del derecho humano a la libre expresión, y por otro, están los seres humanos cuya libertad se encuentra coartada, imposibilitada u ociosa pues resulta ilegítima. Lyotard ejemplifica la situación recordando que: “Los que sobrevivieron en los campos de concentración lo saben. Restaurados en la comunidad, pueden describir y narrar lo que era la administración de la muerte.”³⁶ Tal aportación, conduce a pensar cómo en la Alemania nazi los judíos fueron excluidos de la participación en la interlocución y en la articulación del discurso de quienes detentaron el poder y fue por ello que eran tratados como no humanos.

Por otra parte, con aportaciones también relevantes que permiten la discusión de la parcialidad de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, se encuentra el autor Richard Rorty, quien consideró que existen dos categorías para diferenciar a quienes pueden gozar de los derechos dados a la humanidad de quienes prescinden de éstos, es decir: “los verdaderos humanos y los pseudohumanos.”³⁷ Al respecto de la pseudo-humanidad David Rieff referido por Rorty, precisa que:

[Los] serbios no consideran que violen derechos humanos porque ellos no hacen estas cosas a otros seres humanos sino a musulmanes [...] Se trata del mismo tipo de distinción [...] que los musulmanes negros hacen entre los humanos y los diablos de ojos azules [...] Como los serbios, Jefferson no creía violar los derechos humanos.³⁸

³⁶ *Ibidem*, p.143.

³⁷ Rorty, Richard, *Derechos humanos, racionalidad y sentimentabilidad*, en: Stephen Shute y Susan Hurley (Eds.), *De los derechos humanos. Las conferencias Oxford Amnesty de 1993*, España, Trotta, 1998.

³⁸ *Ídem*.

A partir de las valiosas aportaciones tanto de Lyotard como de Rorty —y con la ayuda eje de los aportes teóricos de Luis Villoro— se propone enfatizar y reconsiderar la figura del *otro o del excluido* a lo largo de la historia, para que cobre sentido la pertinencia de replantear y reformular dicha figura, pues resulta sumamente importante que en la re-formulación del concepto de derechos humanos se contemple no sólo a los unos sino también a los otros, es decir, que se construya a partir de una lógica de la alteridad y ya no desde la individualidad del yo.

Los ejemplos antes citados al respecto de la pseudo-humanidad de los judíos o de los musulmanes, no son los únicos que generan la preocupación por reestructurar e incorporar a quienes no han sido partícipes históricamente en la toma de decisiones y en el uso y disfrute de los derechos humanos. En Estados Unidos, por mencionar otro ejemplo, los derechos humanos siguen siendo una promesa para la población de color, suerte que también corren desde la perspectiva norteamericana, los hispanos.

También el caso de las mujeres representa otro ejemplo de la pseudo-humanidad. Las mujeres no sólo no eran calificadas como humanas sino que el discurso del poder fue más allá: las mujeres fueron inexistentes en las legislaciones y por tanto, para ellas no figuraban los derechos humanos; situación que queda bien comprendida en la Declaración sexista de los Derechos del Hombre y del Ciudadano y no de la mujer ni de la ciudadana, Declaración que deja explícitamente fuera a las mujeres, a quienes se les define como hombres y a quienes no se les consideraba que poseyeran siquiera razón; por ello fue que cuando “Olympe de Gouges [...] escribió e hizo campaña a favor de una Declaración Universal de los Derechos de las Mujeres y las Ciudadanas, fue guillotizada”.³⁹

Podrían mencionarse muchas situaciones más en las que las mayorías poblacionales, contempladas paradójicamente como minorías, se han visto afectadas en la repartición de los derechos humanos, y es que: “En pleno siglo XXI

³⁹ Bindé Jérôme (coord.), *Mañana las mujeres*, Claves para el siglo XXI, Barcelona, UNESCO-Crítica, 2002, p. 343.

hay más de 900 millones de personas en situación de subalimentación.”⁴⁰ Además, en cuanto a la discriminación se refiere, Miguel Carbonell nos dice que:

En 70 países del mundo se persigue, incluso penalmente, la homosexualidad [...] Las mujeres, los inmigrantes, las personas con discapacidad, los adultos mayores, las minorías religiosas, los indígenas, son todos ellos víctimas [...] del menosprecio y la vulneración de sus derechos [...] por no responder a lo que las sociedades consideran “normal” respecto a la conducta de una persona.⁴¹

En cuanto a la migración, parafraseando a Carbonell, existen 200 millones de personas que no viven en su lugar de origen y además “Hay 10 millones de personas que son apátridas, es decir, que no tienen ninguna nacionalidad. Y otros 10 millones que tienen la calidad de refugiados.”⁴² Los ejemplos históricos son inagotables, pero vale la pena detenernos para resaltarlos, para no olvidarlos.

Conclusiones

El análisis de la lógica de la modernidad occidental respecto al concepto de derechos humanos resulta indispensable para demostrar cómo sus carencias han dejado millones de víctimas humanas, lo que a su vez evidencia la ambigüedad y la paradoja que existe entre la positivización y la materialización de los derechos humanos. De ello se puede extraer también que los ideales y las intenciones de emancipación, bajo los que se buscó la creación de los derechos humanos resultan inconmensurables para la visión occidental, pues ni siquiera reconoce al valor en sus parámetros existenciales. En consecuencia, dado que la lógica bajo la que funcionan es instrumental, dominante y violenta, se concluye que los derechos humanos son, a partir de ella: inequitativos, racistas, excluyentes, no libertarios, homofóbicos y, por lo tanto, injustos y utópicos.

Es importante preguntarse entonces si los derechos humanos incorporados en las múltiples legislaciones cambiaron, han cambiado o van a cambiar el sentido humano por su sola incorporación en las legislaciones o si como se ha remarcado

⁴⁰ Carbonell, Miguel, *óp. cit.*, nota 26.

⁴¹ *Ídem.*

⁴² *Ídem.*

con anterioridad, la concepción y las estructuras occidentales que encierran estos derechos se encuentran en falta y por ello han resultado inconsecuentes.

También, a partir del análisis expuesto se concluye que: la cultura occidental moderna opera a través de una lógica de dominación universal y de exclusión de las diferencias; que la aplicación parcial de los derechos humanos hace imposible pensar que el tránsito del ser humano en el mundo está en contaste devenir; que los seres humanos no pueden ser categorizados como iguales puesto que no corresponden a una única forma cultural; que en consecuencia, se necesita de una reformulación tanto del concepto de derechos humanos como de la lógica con que operan para que cobren sentido. Al reformularlos, se puede pensar en la inclusión de los otros, que históricamente han sido relegados del discurso de los derechos.

Sólo en esa medida los derechos humanos serían consecuentes pues partirían de una lógica incluyente, plural y heterogénea como lo es el devenir del ser humano. Para reforzar estas ideas, serán retomados, los aportes teóricos de Luis Villoro con el objeto de dilucidar si es posible repensar y reestructurar el concepto de derechos humanos puesto que el autor hace una crítica a la cultura de occidente con el objeto de transformar a una sociedad dominada, por otra tendiente a la liberación, valiéndose para ello de una filosofía ética y de una racionalidad valorativa e incluyente que retoma a las necesidades humanas de una manera integral, es decir, hace uso de los valores para establecer una conducta acorde con el bien común y parte de la ética para llegar a un universalismo razonable que retoma lo sensible de lo humano.

Capítulo 2

Crítica al concepto de derechos humanos de la cultura occidental moderna desde la perspectiva filosófica de Luis Villoro. Hacia una fundamentación otra de los derechos humanos

La inconexión es el aniquilamiento. El odio que fabrica la inconexión, que aísla y desliga, atomiza el orbe y pulveriza la individualidad.

Ortega y Gasset

Introducción

La obra de Villoro es vasta y entre otros temas, demuestra una preocupación constante por el rumbo de los derechos humanos, por lo que se mencionará de sus aportaciones lo que abone para discutir los aspectos que en esta investigación se pretenden.

En la parte final de su texto *Crear, saber, conocer*, Villoro deja pendiente una interrogante: “¿qué papel juega la razón en la lucha por liberarnos de la dominación?”.⁴³ Al respecto, el autor a lo largo del referido texto, ofrece algunas aproximaciones que conjugan el conocimiento con la ética para establecer nuevos paradigmas sociales, mismos que a la postre pudieran servir como herramientas contrahegemónicas. Además del texto en mención, se abordarán en el apartado que sigue, los episodios en los que Villoro conjuga a la ética y a la razón para ver si puede existir un puente entre ellos que le sirva al concepto de los derechos humanos para los fines de justicia que se pretenden.

2.1 La razón y la ética como herramientas contrahegemónicas desde la perspectiva de Luis Villoro

⁴³ Villoro, Luis, *Crear, saber, conocer*, México, Siglo XXI, 1982, p. 297.

Para llegar al asunto de si la razón puede servir como herramienta para la emancipación, es pertinente mencionar —por lo menos de manera breve— algunos conceptos necesarios para plantear dicha problemática. Una de las preocupaciones de Villoro al iniciar sus aportaciones es responder qué es el conocimiento. Para resolver su inquietud, el autor considera que se puede optar por dos caminos: a través de su génesis, que implica conocer su origen, desarrollo, causas y consecuencias, y por la vía de su justificación y validez. Villoro opta por seguir el segundo camino, por lo que busca establecer la justificación del conocimiento, si es verdadero o falso y si corresponde a la realidad —vertiente que a su vez es la que recorre la filosofía—.

El conocimiento descrito por Villoro, está conformado tanto por la *episteme* como por la *doxa*. La primera se refiere al conocimiento que genera una verdad absoluta, es decir, la filosofía o la epistemología de la ciencia; en tanto que la segunda, hace alusión a la opinión pública, cotidiana, al conocimiento de la vida diaria.

Villoro puntualiza que la teoría del conocimiento no debe enfocarse únicamente en el conocimiento científico, sino que también debe importarse por los intereses, motivos y fines del hombre en su ámbito social, de manera tal que no piensa al sujeto como un ser escindido de su entorno social, sino que por el contrario, lo considera como parte de él, lo que da como resultado un pensamiento filosófico ético-político, pues toma al sujeto como parte de un contexto, en un tiempo y en una historia tanto personal como comunitaria, a quien además, considera como capaz de formar juicios objetivos de la realidad. Esta connotación ética le dará orientación a lo que Villoro entiende por conocimiento.

Según el autor, además de que el conocimiento deba ser contextualizado, propone que sea práctico, es decir, que funcione en una sociedad determinada. Refiere al conocimiento como un proceso psíquico que ocurre en la mente de un hombre como producto colectivo y social compartido, por lo tanto, es una forma de atadura con la realidad, basada en razones derivadas de la experiencia práctica.

Además de las características con que debe contar el conocimiento, Villoro sostiene que éste debe ser compartido a través de razones. Las razones pertinentes

serán aquellas que sean suficientes, completas y coherentes; establecidas por un sujeto epistémico igualmente pertinente. Dichas razones deben ser susceptibles de ser compartibles y aceptadas por otros sujetos de manera razonable, a través de demostraciones entre unos y otros, donde entren en juego sus experiencias, las que gracias al diálogo intersubjetivo pueda generar la verdad de algo.

Por lo tanto, el conocimiento para Villoro se ayuda de la ética, de la política, de las dimensiones de la realidad, del lenguaje y del pensamiento, para poder llegar a establecer una verdad plural. Ahora bien, además del conocer, Villoro se importa por el saber. Señala que la diferencia entre saber y conocer estriba en la justificación de las creencias de cada uno —una creencia es una idea que nos dispone a actuar de cierta manera en el mundo a partir de situaciones objetivas aprendidas—. El saber se justifica debido a que proporciona razones objetivamente suficientes para creer —ciencia o conocimiento científico—, en tanto que el conocer da razones suficientes para creer sin necesidad de que sean objetivas —sabiduría—.⁴⁴

El conocimiento, al estar en relación con el papel que juegan las creencias, debe relacionarse necesariamente con la teoría que regula las acciones de los sujetos conforme a sus fines, es decir, la ética. Al respecto de la ética, Villoro considera a la verdad como un bien que debe procurarse para todos, y a su vez, propone que este bien se acompañe de otro, es decir, de la tolerancia, para que se respeten las creencias de los demás, aunque no se compartan o se coincida con ellas.

Ambas, la ética y la tolerancia, se requieren en toda comunicación tanto de creencias como de conocimientos para que se alcancen verdades compartidas o adoptadas, siempre en el marco de la ética, es decir, en concordancia con las intenciones, fines y querer de cada uno, y de esta manera evitar que se establezcan verdades por medio de la ideología, de la manipulación de la verdad y de la imposición.

De acuerdo con la reflexión de Villoro y a propósito de la necesidad de evitar la tergiversación de la verdad, Immanuel Kant, en su análisis titulado: *¿Qué es la*

⁴⁴ Ibidem, pp. 210-228.

*ilustración?*⁴⁵ considera que para lograr la emancipación social, es menester que el hombre haga uso de la razón, es decir, que sea capaz de criticar, de preguntarse y repreguntarse acerca de las normas sociales que sigue, pensar si son congruentes con los fines y necesidades sociales y si no las considerara convenientes, manifestarse a través de razones sobre lo que considere injusto o discordante y a partir de ello, participar para proponer otro tipo de pautas.

De acuerdo con lo anterior, tanto Kant como Villoro consideran relevante el uso de la razón humana para luchar contra la dominación; además, el pensamiento kantiano resulta concordante con el de Villoro, ya que le da una connotación ética a la razón, al sostener que las generaciones humanas deben estar preparadas para exponer sus razones respecto de los abusos sociales, pues de lo contrario sería como aceptar sin más, un crimen contra la naturaleza del ser humano. De ello se desprende que, para ambos autores, tanto la ética como la razón se complementan mutuamente.

En esta misma relación entre la ética y la razón, Villoro hace alusión a Locke, como el primer pensador que sostuvo la necesidad de la ética en las creencias. La comunicación de creencias a través de la ética permite una transmisión libre entre seres racionales que externan lo valioso de sus propias concepciones a través del diálogo, con el objeto de que puedan ser compartibles por voluntad más no con intenciones de dominación.

Como Villoro lo sostiene, la relación entre la ética y la epistemología busca que cada comunidad se guíe por la razón con de objeto de lograr:

[...] la conservación y perfeccionamiento de la especie humana [...] Para determinar las normas más generales, debemos fijarnos, por consiguiente, en las condiciones básicas que deben cumplirse para que se dé una racionalidad en la justificación y en la transmisión de las creencias.⁴⁶

Las creencias para estar fundamentadas deben proporcionar certeza, de lo contrario serían irracionales, lo que quiere decir que la justificación de las creencias

⁴⁵ Cfr. Kant, Emmanuel, "¿Qué es la ilustración?", trad. de Eugenio Imaz, *Filosofía de la historia*, México, FCE, 1994,
https://www.google.com.mx/?gws_rd=ssl#q=kant+%C2%BFque+es+la+ilustracion+pdf

⁴⁶ Villoro, Luis, *óp. Cit.*, nota 15, p. 281.

debe hacerse apegándose al mayor grado de racionalidad posible, ello es posible si se cuestionan y se contraponen razones entre unos y otros, ya sea para llegar a la tolerancia de las razones del otro —en el caso de que no se compartieran— o para elevar esas razones a categorías universales —en caso de acuerdo—.

Según Villoro, cada miembro de una sociedad tiene la obligación de transmitir sus conocimientos y dar las razones de éstos a los demás. Lo anterior resulta para nuestro autor, un derecho fundamental del que se derivan otros como: el de educación e información.⁴⁷ La libertad de expresión del sujeto sobre sus creencias, la no imposición de unas sobre otras, la congruencia entre éstas, las prácticas sociales junto con la actitud crítica, constituyen factores importantes para la emancipación.

Parafraseando a Villoro, la expansión colonial de Occidente destruyó culturas enteras debido a que no consideró como valiosas las creencias de los otros, y en lugar de ello, impuso sus concepciones para cumplir su objetivo de llevar a esas sociedades a la modernidad y al cientificismo; de manera tal que no se importó por el conocimiento personal, es decir, por el ser de lo humano, por el contexto social ni por el sentido de pertenencia de los hombres y las mujeres, a quienes se les impuso una serie de normas etnocentristas, desfasadas de sus propias culturas.

Por el contrario, la razón humana en concordancia con la ética, puede servir como herramienta contra la dominación en la medida en que se emplee para perseguir los fines y necesidades más valiosos para cada sociedad. Esa lógica es susceptible de ser transmitida a otros grupos humanos para que se conozca y se considere si es más pertinente para sus formas de vida, de manera tal que pueden implementarla mediante un acuerdo. En relación a ello, como propone Kant: “[...] el aceptar sin más lo dictado por las generaciones anteriores sería como violar o pisotear los sagrados derechos del hombre [...]”.⁴⁸

2.2 Crítica al concepto de derechos humanos de la cultura occidental moderna desde la perspectiva filosófica de Luis Villoro

⁴⁷ *Ibidem*, p. 284.

⁴⁸ Kant, Emmanuel, *op. cit.*, nota 45.

En el recorrido de la obra de Luis Villoro, puede apreciarse la preocupación del autor por los derechos humanos como una pieza importante en la búsqueda del bien común. El análisis y la crítica de estos derechos se centra en el periodo moderno de la cultura que los vio nacer, es decir, la occidental. Esta cultura está marcada por los designios de la razón, la cual se inclinó por el uso desmedido de la misma, provocando la sinrazón y la violencia; aspectos que eventualmente impregnaron el contenido de los derechos humanos; por lo tanto, Villoro los encuentra en carencia de valor. En consecuencia, busca resolver dicha falta a través de la reformulación ético-política de los mismos, lo que sería posible a partir de la puesta en práctica de una racionalidad valorativa en lugar de la racionalidad instrumental que devino de la modernidad. La apertura al concepto de derechos humanos desde esta otra forma de la razón, permitiría, de acuerdo con el autor, el tránsito hacia la emancipación y la justicia social.

El rastreo que se emprende sobre la obra de Villoro, se debe entre otras, a dos preocupaciones centrales, que serán las que guiarán las reflexiones subsecuentes: la primera, se enfoca en la necesidad de contar con un concepto de derechos humanos que sirva como herramienta contra los abusos del poder; y la segunda, pretende un proyecto crítico que reformule el camino para que los derechos humanos puedan hacerse efectivos en la realidad social.

Los rastros de los derechos humanos que aparecen en la obra de Villoro se pueden encontrar en los siguientes textos —mismos que serán expuestos por orden de publicación—: el primero de ellos se encuentra en *El poder y el valor: Fundamentos de una ética política* del año de 1997; posteriormente en 1998 en *Estado plural pluralidad de culturas*; años más tarde, en el 2007 en *Los retos de la sociedad por venir* y en 2009 en *Tres retos de la sociedad por venir*.

En *El poder y el valor*, Villoro sitúa a los derechos humanos como uno de los fracasos de la historia de la modernidad occidental,⁴⁹ periodo articulado desde una razón instrumental⁵⁰ que propuso a través de mecanismos insuficientes, la

⁴⁹ Villoro, Luis, *óp. cit.*, nota 15, p.7.

⁵⁰ En la época moderna los hombres deciden el empleo de una racionalidad distinta a la medieval, es decir, no se conforman más con las explicaciones dogmáticas acarreadas por la religión, sino que

liberación del hombre de los regímenes absolutistas que imperaron en la edad media. La crítica que Villoro aborda sobre este espacio de la historia, demuestra que la racionalidad empleada la concibe como reduccionista, instrumental, individualista, excluyente, injusta, dominante y paradójica, pues por un lado lanzó postulados liberales para los hombres y por otro, dicha razón condujo a: “Guerras mundiales, exterminación de pueblos, campos de esclavitud, opresión totalitaria, hambre y humillación del Tercer Mundo, depredación de la naturaleza, imperio de la irracionalidad y la violencia.”⁵¹

No obstante los aspectos fallidos que el autor encuentra en la historia de occidente, se da a la tarea de buscar una orientación ética que pudiera servir para reformar el pensamiento moderno y eventualmente llegar a la emancipación social; a partir de conjugar y hacer dialogar —las necesidades de cada sociedad, dependiendo de su contexto histórico, cultural y político, y las necesidades individuales del yo— dos aspectos que se pensaron como paralelos e inconmensurables y que son nombrados por Villoro como: el poder⁵² y el valor.⁵³

se proponen encontrar razones que les den certeza al respecto de todo tipo de cuestiones, desde la vida, hasta la economía, la política, entre otras. Por lo tanto, se empleó una racionalidad científicista, conceptual, positivista e instrumental; características que de manera general buscaron explicaciones a partir de la observación sensible y de su posterior comprobación, para después conformar un catálogo de conceptos o leyes, mismas que a su vez generaron el único conocimiento válido, postura homogénea que obnubiló cualquier posibilidad ética, moral o religiosa de entender al cosmos. La lógica operativa de occidente buscó a toda costa conseguir los fines que la sociedad moderna se propuso, sin importar los medios de los que tuviese que valerse para lograrlo. Esta racionalidad de la utilidad propició que de la misma manera el hombre se considerara como un objeto más de análisis para también posibilitar su manejo y control hacia el progreso. Paradójicamente, las ideas de progreso de la humanidad se volcaron en la explotación y en la opresión y, por lo tanto, en la pérdida de valores. Como bien lo sostiene Galafassi, todo valía si podía usarse para los fines del poder. De acuerdo con el autor: se trata de un “[...] nuevo concepto de racionalidad basado en la explotación productiva de la naturaleza con el fin de lograr un progreso material en la sociedad [...] Así, razonar se convierte en conocer para dominar” pues, las pugnas por la liberación del hombre se volvieron sus propias cadenas. Villoro coincide con la perspectiva de la teoría crítica de la modernidad, como lo muestra Galafassi en el libro que a continuación se refiere. *Cfr.*, Guido P., Galafassi, Razón Instrumental, dominación de la naturaleza y modernidad: la teoría crítica de Max Horkheimer y Theodor Adorno, Revista THEOMAI, Estudios Sobre sociedad, naturaleza y desarrollo, núm. 9, septiembre de 2004, CONICET, Universidad Nacional de Quilmes y Buenos Aires, Argentina, <http://revista-theomai.unq.edu.ar/numero9/artgalafassi%28frankf%299.htm> Entiéndase para efectos de esta investigación “lógica instrumental” y “racionalidad instrumental” como sinónimos.

⁵¹ Villoro, Luis, *óp. cit.*, nota 15, p.7.

⁵² Para efectos de esta investigación entiéndase por poder: dominación o sometimiento que a través de la coacción impone a la población la voluntad hegemónica o las decisiones del poder político imperante.

⁵³ De acuerdo con Villoro el valor es “[...] lo que aliviaría una privación, aplacaría la tensión del deseo, cumpliría el anhelo, volvería pleno a un mundo carente.” *Cfr.*, Villoro, Luis, *óp. cit.*, nota 15, p.16.

2.3 Los derechos humanos en *El poder y el valor*

El análisis que el autor le dedica al estudio del concepto de derechos humanos, se encuentra en la última parte de *El poder y el valor*. En éste, Villoro reconoce que su estudio puede abordarse desde múltiples aristas, sin embargo, el apartado que les dedica, es analizado desde el eje de la justicia con miras a alcanzar el bien común.⁵⁴ La justicia a su vez, tiene diferentes criterios que desde la postura de Villoro dependen del periodo histórico de que se trate y de los valores que cada sociedad pretenda. Dichos criterios serán abordados en líneas posteriores.

Tanto para ubicar el modelo político más deseable para todos, como para distinguir los criterios de justicia y la relación que ésta guarda con los derechos humanos, Villoro separa en tres momentos históricos, las formas de organización social, las cuales denomina: asociación para el orden, propia de la edad media; asociación para la libertad, situada en las épocas moderna y contemporánea; y comunidad, como ideal regulativo en una sociedad por venir.⁵⁵

Los derechos humanos en tanto producto de la época moderna de la historia de occidente, se ubican, para su discusión en la asociación para la libertad; sin embargo, Villoro hace referencia a la asociación para el orden y a la comunidad, para dar cuenta de la situación cambiante de la justicia y de cómo ésta guarda una relación estrecha con los derechos humanos. Por lo tanto, se hará mención de los tres momentos históricos en la medida en que se relacionen con el tema que aquí se trata.

De manera breve, en la primera asociación, para el orden, el poder es entendido como dominación absoluta, es decir, el soberano toma de manera total las libertades que pudieran corresponderle a sus súbditos a través de las figuras ficticias del convenio o el contrato social, que garantizan a los hombres una vida pacífica y un orden frente al caos; por lo que los hombres no cuentan con capacidad

⁵⁴ Cfr., *Ibidem*, pp. 299-302.

⁵⁵ Cfr., *Ibidem*, pp. 269-381.

para tomar determinaciones sobre sí mismos, pues quien detenta el poder se reserva el monopolio del Derecho a cambio de protegerles sus vidas y posesiones.

En esta asociación, cuya lógica de organización es instrumental, individualista, totalitaria y opresora, el método con el que se llegaba a la justicia era a través del “mérito” el cual se “entendía en el sentido de [la posición de cada uno] en la sociedad.”⁵⁶ Desde la perspectiva de Villoro, en la asociación para el orden, la justicia se relaciona con la cantidad de bienes y virtudes que tiene cada quien, aspectos que no están distribuidos equitativamente sino proporcionalmente a la contribución del sujeto para con la sociedad. La justicia, por lo tanto, consiste en aplicar de manera igualitaria las normas sociales.⁵⁷

Por otro lado, en la asociación para la libertad, que Villoro ubica en la modernidad, es donde surge el concepto de derechos humanos, por lo tanto, de este periodo se desprende el apartado que el autor le dedica a los mismos. “La asociación para la libertad obedece a una racionalidad distinta [a la racionalidad de la asociación para el orden]: encontrar el valor y el sentido personales para poder realizarlos en la vida. La guía: una racionalidad valorativa.”⁵⁸

Dicha asociación está compuesta por individuos que cuentan con derechos para defenderse del poder público y el fin que persigue es posibilitar la libertad de todos.⁵⁹ Las libertades o los derechos se encuentran establecidos y delimitados en un cuerpo de normas legales, de ahí que en esta asociación, la justicia se entienda en función de la ley.⁶⁰ Al respecto, Villoro en su constante preocupación por encontrar el bien común cuya problemática se centra fundamentalmente en la justicia, sostiene que para que se llegue a éste, es medular que las leyes sean justas, lo cual se lograría en la medida en que las normas legales se apliquen de manera no igualitaria sino equitativa y que operen bajo el criterio de la correspondencia entre los derechos y las obligaciones, por lo que la justicia que pretende Villoro es una distinta a la que propone el modelo liberal.

⁵⁶ *Ibidem*, p.302.

⁵⁷ *Cfr.*, *Ibidem*, p. 274.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 288.

⁵⁹ *Cfr.*, *Ibidem*, p.298.

⁶⁰ *Cfr.*, *Ibidem*, p.302.

El autor se da cuenta de que pudieran existir diferentes posturas al respecto del bien común, pero encuentra a la libertad, como el valor que no pudiera negarse por ningún sujeto o grupo social, no obstante las múltiples concepciones que se tuviesen al respecto de éste; la libertad representa para Villoro el requisito indispensable para la diferencia.⁶¹ En este sentido refiere que: “[...] la libertad [...] es un valor para todos, puesto que consiste en la capacidad de elegir y realizar el bien que cada quien prefiere, sin más obstáculos que la no interferencia en el bien de los demás.”⁶² La libertad que prevé Villoro pretende la autonomía de todos los asociados para perseguir sus propios fines; en palabras del autor la libertad reside en la dignidad humana.⁶³

Por otra parte, Villoro se pregunta sobre la fundamentación de los derechos humanos. Como ya se sostuvo, se trata de un derecho positivo que incluye en él al valor y que opera a través de la norma; sin embargo, el autor piensa que la justificación de estos derechos no se encuentra en el derecho positivo sino “en el orden de la justicia.”⁶⁴ La justicia no puede ser entendida en una lógica distinta que la de la normatividad, por ello en última instancia, se tratará de una justicia como normatividad del valor y el valor es propio de una reflexión ética.

De ahí que Villoro sostenga que:

La aceptación de los derechos humanos supone entonces la de un orden ético del que se deriven los principios de justicia que debe cumplir el orden jurídico. Una persona tiene derecho a ser tratada como fin y no sólo como medio porque se reconoce en ella un valor tal que los otros deben aceptar si quieren, a su vez, comportarse como agentes morales [...].⁶⁵

Siguiendo con el tema de la justificación de los derechos humanos, Villoro propone dos formas de entenderlos: como valores insertos y reconocidos en las legislaciones positivas y como los fines que busca una sociedad justa.⁶⁶ De acuerdo con su perspectiva, las dos posibilidades anteriores nos orientan a pensar a los

⁶¹ *Cfr., Ibídem*, p.299.

⁶² *Ídem*.

⁶³ *Cfr., Ibídem*, p.300.

⁶⁴ *Ibídem*, p.302.

⁶⁵ *Ibídem*, p. 303.

⁶⁶ *Cfr., Ídem*.

derechos humanos no sólo como herramientas positivistas, provenientes del poder, sino como postulados de valor a los que debe aspirar toda sociedad que reconozca la necesidad de incluir al valor en su sistema.

Villoro advierte que una sociedad que aspire a la justicia debe contar con derechos humanos básicos, es decir, derechos que respondan a las necesidades primarias de todo ser humano. Para ello, indica ciertos requisitos, que deberían contener tales derechos:

1. Deben reconocerse como valores fundamentales; por lo tanto, éstos justificarán la asociación para la libertad.
2. Todos los miembros de dicha asociación son portadores de estos derechos no obstante la posición de ellos respecto a la misma.
3. Los derechos humanos son entendidos como valores primarios o fundamentales, por lo que no dependen de ninguno, pero de ellos si pueden surgir valores secundarios.
4. Los derechos humanos están insertos en la normativa fundamental de la asociación, por lo que se distingue de las normativas adjetivas que se encargan de revisar sobre las circunstancias de aplicabilidad de estos derechos.⁶⁷

Por otra parte, después de que el autor ofrece una perspectiva orientadora de lo que debería entenderse por derechos humanos básicos, proporciona una clasificación mesurada y prudente de los mismos, pues tiene presente que la mayoría de los Estados los han acogido y que han existido diversos documentos históricos al respecto, tales como: el *Bill of Rights* de 1689, la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789 y la Declaración Universal de los Derechos Humanos de la ONU de 1948. En ese sentido, reconoce la importancia de tener conocimiento de las distintas formulaciones de derechos humanos para poder clasificarlos u ordenarlos. En este apartado, es importante destacar que el autor advierte que sus aportaciones no pretenden ser absolutas, ya que pueden existir diversos criterios o teorías al respecto,⁶⁸ por ello es que indica que es sólo

⁶⁷ Cfr., *Ibidem*, pp. 303-304

⁶⁸ Cfr., *Ídem*.

una alternativa que pretende dar luz al problema en que se encuentran los derechos humanos.

La teoría de Villoro propone que a cada derecho le correspondan también ciertas obligaciones. En esa medida, sostiene que los derechos humanos podrían ser articulados de la siguiente manera:

1. Derecho a la vida: con la obligación de que la sociedad, de acuerdo con sus posibilidades, otorgue los medios indispensables para garantizar la subsistencia humana.

2. Derecho a la seguridad: implica colaborar para evitar la agresión de otras sociedades e individuos a la propia.

3. Derecho a la pertenencia: implica reconocer a cada miembro como parte de la asociación y, además implica la obligación de que todos contribuyan al bien común.

4. Derecho a la libertad de actuar: implica equidad en el reconocimiento de las libertades individuales de los miembros de la asociación y la obligación de tolerar las libertades del otro.

5. Derecho a la libertad de decidir en el ámbito privado: delimita la actuación de la ley al ámbito público y a su vez prescribe la obligación de reconocer la capacidad individual del ser humano para decidir sobre su propia vida.

Tanto la libertad de decisión, como la de actuación y los derechos a la pertenencia, a la seguridad y a la vida, son considerados por Villoro como los derechos humanos mínimos necesarios para que un ser humano pueda considerarse como un agente moral, lo que le permite decidir sobre sus fines y planes de vida dentro de los límites de su normatividad social.⁶⁹

6. Derecho a la libertad de decidir en el ámbito público: reconocimiento de la participación de los individuos para llevar a cabo los fines comunes de la asociación, lo que implica considerar al otro tan autónomo como uno mismo.

7. Derecho a la libertad de realización: implica que los individuos puedan gozar de sus derechos sociales —tales como: educación, salud, medio ambiente sano, etc. — sin obstáculos ni distinciones de terceros para lograrlo. Estos derechos son

⁶⁹ Cfr., *Ibidem*, p.306.

considerados por el autor como derechos sociales, también conocidos como de segunda y tercera generaciones, que incluyen entre otros aspectos, derechos educativos y de salud.⁷⁰

De acuerdo con Villoro, el reconocimiento de que cualquier ser humano es portador de estos derechos, le da un valor supremo al hombre, que se traduce en su dignidad y que la misma se materializa en su libertad.⁷¹

Por último, el comentario de Villoro acerca del criterio de justicia en una sociedad pendiente pero susceptible de alcanzarse, es decir en la comunidad, que aunque no forma parte de las líneas que de manera exclusiva dedica Villoro para tratar a los derechos humanos, permite vislumbrar qué papel jugaría la justicia en la sociedad, valor que reconoce como fundamento de los derechos humanos y por tanto, se culmina el apartado con la reflexión del porvenir de la justicia en Villoro.

En la comunidad que plantea Villoro, la sociedad es capaz de encontrar formas de vida más perfectas, orientadas por una moralidad superior en la que se puede prescindir del poder y de la dominación; pues encuentra en el valor la forma armónica de auto-determinarse y de seguir en colectivo sus fines y planes de vida. La razón con la que opera la comunidad, es una de tipo valorativa que logra cubrir las carencias sociales; por ende, la figura de los derechos humanos se torna innecesaria.

En esta asociación el valor cobra tal importancia, que se convierte en el justificante del poder y en esa medida los derechos humanos se asumen por sus integrantes como los límites de la actuación del Estado. Para Villoro en la comunidad el poder se entrega a todos los que la habitan. Éste ya no domina, sino que se ejerce por el total de sus miembros con la misma fuerza; de ahí que las

⁷⁰ Cfr., *Ibidem*, pp. 307-308.

⁷¹ Como ya quedó asentado, una de las metas de la asociación para la libertad sería que los derechos humanos mencionados tuvieran alcances universales y que se materializaran equitativamente; no obstante, la propia modernidad nos muestra que estas directrices de valor no han podido llevarse a cabo como muchas de las declaraciones o las teorías nos orientan. Villoro no es ajeno a la problemática sobre la formulación de los derechos humanos, pues se pregunta si estos principios que se lanzaron como universales responden a las necesidades de todos los seres humanos que habitan el mundo o si fueron creados para responder a la cultura que los creó, es decir, a la cultura hegemónica. Sin embargo, aunque los temas de la universalidad y el relativismo culturales no los menciona la obra de la que hemos hecho mención, sí son abordados en una posterior, a saber: *Edo plural pluralidad de culturas* en el año de 1998.

relaciones se vuelven fraternas y las libertades sean aceptadas e incondicionadas; en consecuencia, no hay derechos que limiten el abuso pues éste no existe más; es decir, la comunidad se vive como un todo de valor.

En *El poder y el valor*, Villoro reconoce haber dejado un problema pendiente por tratar al respecto de los derechos humanos, del cual se desprende que tales derechos, como producto de la cultura occidental moderna, se han pretendido aplicar en el mismo sentido a todas las culturas, no obstante que éstas no coincidan con la concepción de occidente.⁷² Es por ello que el autor, en otra de sus grandes obras titulada: *Estado plural, pluralidad de culturas*,⁷³ se ocupe de vislumbrar los alcances de teorías como la universalista y las relativistas, que cuestionan tanto la fundamentación como la aplicabilidad de los derechos humanos; pero además, nos propone una posibilidad de superar dichas teorías dominantes y apelar al multiculturalismo como posibilidad teórica para lograr la emancipación.

Villoro encuentra que bajo las teorías del universalismo se propone que prevalezca, como su nombre lo refiere, una razón como única y omnipotente, lo que impide la coexistencia de múltiples formas de vida; por otra parte, bajo las posturas relativistas, en oposición a las universalistas, se rechaza que sólo una sea la razón válida, por lo tanto, se defiende cada concepción cultural como la más acabada sin más, no obstante que con ciertas prácticas de cada cultura se vulnere al ser humano.

Ahora bien, como parte de su constante preocupación por el bien común, Villoro presenta al multiculturalismo como una posibilidad para resolver la tensión entre las posturas universalista y relativistas. Al respecto, le propone al lector transitar de un Estado que tiende a la homogeneidad hacia uno plural, pues éste sería capaz de reconocer la diversidad y la capacidad de coexistir en un mundo heterogéneo, aspectos que le abrirían paso a un mundo justo y libertario.

Es oportuno enfatizar que para que los derechos humanos pudieran marchar hacia una real emancipación, es importante que los mismos se conciban desde el pensamiento abierto a la heterogeneidad de formas de pensar y vivir, es decir,

⁷² Cfr., Luis Villoro, *óp. cit.*, nota 15, p. 304.

⁷³ Villoro, Luis, *Estado plural, pluralidad de culturas*, México, Paidós, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 2002.

desde un pensamiento multicultural que se despoja de todas las formas universalistas o relativistas de tendencia dominante —como se busca por la cultura occidental moderna—. El multiculturalismo cuestiona tanto al universalismo como a los relativismos culturales, pues según el autor, a través de ninguna de éstas opciones teóricas se llega a la liberación social sino que por el contrario, genera dominación y exclusión; en cambio, el multiculturalismo invita a la diversidad cultural, a que a través del diálogo, se genere la posibilidad de extraer acuerdos básicos comunes, que sean susceptibles de compartirse y respetarse universalmente sin necesidad de imposición ni violencia.

Es en ese marco en el que el autor vuelve con su preocupación por recuperar la importancia de apelar a unos derechos humanos que sean producto de un Estado plural compuesto por múltiples manifestaciones de la razón y no por el imperio de la misma, aspectos que analiza en otro de sus textos titulado: *Estado plural, pluralidad de culturas*.

2.4 Los derechos humanos en *Estado plural, pluralidad de culturas*

De manera general en *Estado plural, pluralidad de culturas*, Villoro retoma su preocupación por los problemas que se han suscitado a raíz de la implantación de la cultura occidental moderna. Al respecto, sostiene que son dos los aspectos más destacables que forman parte de la modernidad y de sus pretensiones universales. La primera, es la construcción del Estado-nación y la segunda, la idea de progreso como bandera de dicha racionalidad.⁷⁴

El autor no sólo permite una reflexión en torno a los inconvenientes que encuentra derivados de la modernidad, sino que le ofrece al lector una alternativa ante el *desencanto* que se ha suscitado en la época contemporánea como producto de aquélla. Tal desencanto, según la perspectiva del autor, ha sido retomado por el pensamiento postmoderno que apela a la diferencia y no a la identidad, que propone

⁷⁴ Cfr., *Ibíd.*, p. 9.

y crítica para fortalecer y reconstruir.⁷⁵ En otras palabras, el postmodernismo en tanto etapa disruptiva de la lógica moderna, reacciona ante los nacionalismos, ante la unicidad en la razón, ante la destrucción, los genocidios, la esclavitud y cualquier forma de disminución y opresión.⁷⁶

Como propuesta ante dichos eventos devastadores el autor sugiere: “[...] comprender la razón como resultado de una pluralidad inagotable de culturas”,⁷⁷ repensar al mundo como un espacio plural, cuyos integrantes no sean entendidos más como objetos de dominación sino como sujetos diversos, con los que se puede dialogar como pares para lograr un mundo de relaciones humanas más perfectas, lo cual, desde el pensamiento de Villoro, podría alcanzarse en un Estado plural.

Como consecuencia del desencanto de la modernidad y de la preocupación por recuperar al valor, Villoro se dedica en el cuarto apartado de la obra en mención, a proponer pertinentemente la forma en que se cambie el rumbo social hacia una ética de la cultura. En este capítulo, Villoro busca que la diversidad de culturas se aproxime a la ética por cuanto que ésta la reconoce como: “[...] la disciplina que se ocupa del deber ser de nuestras disposiciones y acciones”⁷⁸ y en tanto que los asuntos y conflictos interculturales tienen que ver con la disposición personal y colectiva a actuar conforme al *deber ser*, los temas que tratará el autor los engloba en el campo de la ética de la cultura.⁷⁹

Aunado a lo anterior, es importante destacar que para Villoro uno de los aspectos que merece ser atendido para lograr una realidad plural, es precisamente los derechos humanos, lo que puede apreciarse en los apartados que le dedica al estudio de los mismos a lo largo de su obra. En ese sentido, retoma los problemas pendientes del universalismo y del relativismo cultural. Inicia argumentando que, desde su visión, existen cuatro principios normativos que pudieran ser válidos para

⁷⁵ Cfr., Corral Quintero, Raúl, “Qué es la postmodernidad”, *Casa del Tiempo*, Vol. IX, Época III, número 98, marzo-abril, 2007, sección Apuntes, http://www.difusioncultural.uam.mx/casadeltiempo/98_mar_abr_2007/index.html,

⁷⁶ Cfr., Villoro, Luis, *óp. cit.*, nota 72, p. 9.

⁷⁷ *Ídem.*

⁷⁸ *Ibidem*, p. 109.

⁷⁹ Cfr., *Ídem.*

todas las culturas sin la necesidad de retornar a las posturas dominantes del universalismo o del relativismo.

Estos principios provienen a su vez, de uno de los dos órdenes de valores que emplea nuestro autor; es decir: los proyectados y los transculturales. Los primeros, son los que tienen que ver con las aspiraciones y aceptaciones de cada cultura; los segundos, los necesarios para cumplir los primeros. Los valores transculturales o válidos para cualquier cultura son precisamente de los que se desprenden los principios que pudieran ayudar a escapar de las vertientes que hasta ahora han sido dominantes respecto a la fundamentación de los derechos humanos y nombrados por Villoro como principios de: autonomía, autenticidad, finalidad y eficacia.⁸⁰ Se trata de principios formales, es decir, que en ellos no se encuentra un contenido específico que delimite la forma en que han de actuar los seres humanos, sino que por el contrario, dichos principios éticos sólo son regulaciones susceptibles de apropiarse por todos, pues se adaptan para que cada cual actúe conforme a sus ideales.

Los principios transculturales cuya validez pudiera apreciarse en los hechos como objetiva, necesitan seguir esas cuatro características, por lo que se enunciará la descripción que Villoro hace de ellas. La autonomía, se refiere a la libre determinación de cualquier sujeto para decidir sobre sus fines y planes de vida, sin que para ello tenga que someter su voluntad a la de otro;⁸¹ la autenticidad, tiene que ver con que tanto las determinaciones oficiales como las normas sociales y jurídicas sean consecuentes con la realidad social y con los deseos y fines de quienes han de seguirlas;⁸² el principio de finalidad, indica precisamente los fines y valores a los que debe llegar una cultura para procurar mejores y más acabadas formas de vida en su interior;⁸³ y por último, la eficacia, que se refiere a la manera de cumplir o materializar los fines y los valores proyectados.⁸⁴

⁸⁰ Cfr., *Ibidem*, p. 116.

⁸¹ Cfr., *Ibidem*, p.117.

⁸² Cfr., *Ibidem*, p. 121.

⁸³ Cfr., *Ibidem*, p. 125.

⁸⁴ Cfr., *Ibidem*, p. 128.

Villoro nos remarca el cuidado que se debe tener para determinar valores objetivos transculturalmente, pues de lo contrario se pudiera caer en posturas universalistas o relativistas y, aunque “La universalidad de las normas éticas implica necesariamente la existencia de valores transculturales”,⁸⁵ se trataría de una objetividad distinta a la que busca la cultura occidental, puesto que como ya se ha insistido, la misma ha pretendido impositiva y violentamente, a través de normas abstractas y en consecuencia desfasadas de la realidad colocarse como: la única capaz de dictar qué debe entenderse por bien y por mal, de decir cómo debe encuadrarse el comportamiento, de dictar cuáles deben ser las aspiraciones y las normas sociales y jurídicas, aspectos que han imposibilitado la comunicación y la determinación voluntaria de valores.⁸⁶ De modo contrario, la resistencia ante la postura universalista propone considerar las creencias y los valores relativos a cada cultura de ahí que Villoro no coincida con ninguna postura tajante al respecto, pues como lo sostiene: “la cultura universal no puede identificarse con *una* cultura [y al mismo tiempo, el relativismo] no puede excluir todo principio transcultural”.⁸⁷

Para resolver los problemas entre criterios universalistas y relativistas, Villoro propone poner en práctica los principios transculturales antes mencionados, ya que éstos, le permiten a cualquier cultura, cubrir sus necesidades, deseos y fines individuales y colectivos, además de que admite la preferencia de una cultura siempre que ésta satisfaga de mejor manera las funciones de “[...] expresar, dar sentido, integrar a una comunidad y asegurar el poder de nuestras acciones”⁸⁸ en el sentido de adoptar de ella determinados parámetros que beneficien a cierta sociedad, siempre que la misma los acepte como más razonables y valiosos para cumplir los fines que persiga.

Por otra parte, regresando al tema de los derechos humanos, Villoro encuentra que para occidente existen, además de los cuatro principios anteriores, inclinaciones políticas e intelectuales por un principio más, que pudiera de la misma manera que los otros, ser válido para toda cultura, a saber: “el respeto a los

⁸⁵ *Ibidem*, p. 113.

⁸⁶ *Cfr.*, *Ibidem*, pp. 113-114.

⁸⁷ *Ibidem*, p 114.

⁸⁸ *Ibidem*, p.115.

derechos humanos fundamentales.”⁸⁹ Al respecto, el autor se pregunta sobre los alcances de este quinto principio y considera abordar previamente algunas ideas sobre el fundamento de tales derechos para contestar su interrogante.

Villoro sostiene que los aportes referentes a la fundamentación de los derechos humanos son muy abundantes, por lo que se limita a emitir una reflexión breve con respecto al dilema entre dos de las posturas teóricas sobresalientes al respecto: el “jusnaturalismo y [el] formalismo jurídico.”⁹⁰ Para el autor, resultan insuficientes ambas teorías, pues de la primera, no considera racional que pudiera encontrarse su justificación en el derecho natural, pues remitiría en última instancia a una postura teológica, y como puede haber tantos dioses como culturas, se conduciría de vuelta a un relativismo cultural. En el mismo sentido, considera las dificultades de aceptar las teorías que fundamentan los derechos humanos universales en el derecho positivo, es decir, en la ley vigente, dado que el orden normativo puede variar de un Estado a otro o de una cultura a otra, lo que también ocasionaría posturas relativistas.⁹¹

Para evitar caer en tales conflictos, Villoro propone dos posibles teorías: que el fundamento de los derechos humanos pertenezca a la moral y no a la ley positiva, así los derechos estarían basados en un orden ético, ajeno al Estado, por lo que serían válidos incluso en ausencia de éste; o bien, se trataría de derechos humanos como valores objetivos para todos los hombres reconocidos por el ordenamiento de derecho positivo de un Estado.⁹²

Villoro no se concentra demasiado en explicar cómo sería cada modelo que plantea, sin embargo, dadas las reflexiones que en otro de sus textos expresa, ubica a la sociedad actual como una que aún es parte de una asociación para la libertad⁹³ en la que la figura del Estado es necesaria para alcanzar el valor y para observar los derechos humanos; en consecuencia, si bien se aspira a que tales derechos sean regulaciones desde la ética y la moral, no nos encontramos en un trayecto tan

⁸⁹ *Ibidem*, p. 129.

⁹⁰ *Ibidem*, p. 130.

⁹¹ *Cfr.*, *Ibidem*, p. 129.

⁹² *Cfr.*, *Ibidem* p.130.

⁹³ *Cfr.*, apartado de la asociación para la libertad, *óp. cit.*, nota 15, pp. 287-331.

avanzado para pensar en despojarnos de la figura del Estado sin más, por lo tanto, se opta razonablemente por pensar a los derechos humanos desde la segunda de las opciones teóricas del autor.

Después de tal consideración, Villoro vuelve a encaminar su interrogante para descubrir si son o no transculturales los derechos humanos. En su recorrido hace una afirmación importante: la formulación actual de los derechos humanos “[...] es producto de *una* cultura: la occidental” cuya expresión se encuentra más acentuada “a fines del siglo XVIII.”⁹⁴ Esta acotación de tiempo y de espacio es un rasgo definitorio de la cultura occidental: la relatividad de sus conceptos y la formulación de éstos como universales para imponerse al resto del mundo; sin embargo, no obstante las pretensiones occidentales, Villoro refiere que existe la posibilidad de retomar la postura de occidente para intentar hacer de su universalismo absoluto, uno que contenga valores que trasciendan su cultura y que pudieran aceptarse por otras,⁹⁵ pues dice que aunque en algunas culturas no se tenga una concepción de derechos humanos en el mismo sentido que la de occidente, como la hindú, la japonesa o la de la América precolombina, sí guardan semejanzas que pudieran servir como directrices para reformular los derechos humanos y hacer de ellos unos comunes para todos, no obstante lo disímil del pensamiento de cada una, como en lo tocante a la correspondencia entre los derechos y las obligaciones y a la equivalencia o superioridad de los derechos comunales sobre los individuales que no concibe occidente.⁹⁶

Villoro no dice cómo sería tal reformulación, pero sí indica ciertos aspectos que, según su postura, podría contener todo “Enunciado de valores humanos o normas morales transculturales”: el primero, sostiene que todo integrante debe poder desempeñarse como agente moral, lo que quiere decir que puede por sí, elegir sus fines y planes de vida dentro de los límites que fije su cultura. De éste, se permiten extraer los derechos humanos individuales concebidos por Villoro como “*núcleo mínimo* de derechos”⁹⁷ —y por occidente como los derechos que protegen:

⁹⁴ Villoro, Luis, *óp. cit.*, nota 72, p.130.

⁹⁵ *Cfr.*, *ídem.*

⁹⁶ *Cfr.*, *ídem.*

⁹⁷ *Ibidem*, p. 131.

la vida, la libertad, la seguridad, la asociación y la expresión— que corresponderían a derechos transculturales, dado que su contenido es susceptible de ser apropiado por todos; éstos derechos se reafirman por los principios de: autonomía, autenticidad y finalidad.⁹⁸ En el segundo punto, Villoro indica la necesaria relación que debe existir entre los derechos de los individuos y la comunidad a la que pertenecen para que opere el principio de autenticidad, es decir, se trata de derechos comunales, que como su nombre lo refiere, fortalecen a cada comunidad para evitar ataques ajenos e intentos de dominación o violencia;⁹⁹ por último, como tercer punto Villoro sostiene que el individuo debe colaborar en su comunidad por medio de deberes, es decir, no sólo tiene derechos sino que le corresponde una contribución hacia la totalidad de la que forma parte, pues los principios transculturales, además de contemplar derechos individuales y colectivos, éstos se estructuran correlativamente, de tal modo que incluyen en ellos tanto derechos como deberes; así, el individuo no sólo recibe sino que también da, coopera y los demás le sirven a él.

Villoro aprecia que la aplicación de los cuatro principios para la formulación de deberes y derechos humanos válidos transculturalmente, puede generar conflictos interculturales por la pretensión de dominación de unas culturas sobre otras; sin embargo, éstos permiten una posibilidad de escapar de la dominación, ya que se trata de principios de resistencia al poder. Es por ello que el autor refiere por una parte, que la aceptación de formas culturales distintas a la propia posibilitaría la superación de las tradiciones culturales heredadas, ya que la adopción de mecanismos culturales ajenos que se considerasen como más eficaces podrían ser aceptados voluntariamente y no por una relación de dominación, con lo que no se perdería la autenticidad, pues el beneficio adquirido por un cambio no se contrapone con los fines que persiga una comunidad o una cultura determinada, presupuesto anterior que permite a su vez, la puesta en práctica del principio de autonomía, pues se tomarían decisiones de manera libre y equitativa en oportunidades, lo que permitiría también la aplicación de los principios de eficacia y de finalidad. Además,

⁹⁸ Cfr., *Ibidem*, p. 132.

⁹⁹ Cfr., *ídem*.

Villoro sugiere que, en caso de existir un conflicto entre principios, en donde se pusieran en juego, por una parte, los de autonomía y autenticidad y por la otra, el principio de eficacia, que tendría que resolver por medio del principio de finalidad.¹⁰⁰

En ese sentido, el autor no busca impedir la universalidad de los derechos humanos sino la dominación cultural, de ahí que, desde su visión, el universalismo consolidado desde la razón, llevaría al mundo hacia la tan pretendida emancipación.¹⁰¹

En relación al esquema planteado y entre los intentos del autor porque la humanidad se aproxime a la convivencia equitativa en un Estado plural, es que resalta la situación vivida históricamente por los pueblos indígenas, como uno de los tantos ejemplos de las minorías excluidas por el Estado mono-cultural homogéneo, pero que para el caso de América Latina puede figurar como uno de los sectores más vulnerados y olvidados por el discurso de los derechos humanos y por todo el sistema occidental en general, razones por las cuales las preocupaciones por el tema del indigenismo también están presentes a lo largo de su obra.

Villoro considera de suma importancia, que a los pueblos indígenas se les reconozca su derecho a la autonomía, es decir, a hablar y a decidir por sí mismos, pues con la conformación del Estado nación se les impuso tanto la concepción moderna de la cultura occidental como los derechos humanos establecidos por la misma, sometiéndolos al convenio homogéneo de nación.¹⁰² Por lo tanto, la tensión entre los derechos individuales, propios de la concepción moderna, y los colectivos o de grupo siguen presentes, pues por una parte, los pueblos indígenas reclaman que se les reconozca su Derecho interno por estar configurado desde antes de la aparición del Estado moderno, y por otra, este Estado consolidado como hegemónico tanto política, económica y culturalmente, reconoce con mayor ahínco lo individual y reprime lo comunal, en aras de lograr una sociedad homogénea y una única razón válida.

¹⁰⁰ Cfr., *Ibidem*, p. 134.

¹⁰¹ Cfr., *Ibidem*, p. 135.

¹⁰² Cfr., *Ibidem*, p. 80.

Debido al conflicto cultural por la tensión entre los derechos colectivos y los individuales, que para este caso, provienen de concepciones culturales distintas, Villoro nos dice que la superación del mismo puede encontrarse en la síntesis entre la figura del Estado y la de las comunidades,¹⁰³ para lo que se requiere de “la aceptación común de un núcleo de valores.”¹⁰⁴ Garzón Valdés, referido por Villoro nombra a este núcleo como *coto vedado*¹⁰⁵ en el que los valores son traducidos en derechos, mismos que le pertenecen tanto al ser individual como al ser colectivo. Tal sincretismo incluye: el respeto a la vida de todo ser humano, la aceptación de la autonomía para decidir y llevar a cabo sus fines y planes de vida y, la igualdad de condiciones y oportunidades para ejercer el diálogo y la toma de decisiones.¹⁰⁶

Villoro fundamenta el derecho humano a la autodeterminación de los pueblos en la constitución de los mismos antes a la conformación del Estado nación; se trata, por lo tanto, de derechos originarios que el Estado tiene que reconocer, pues como lo sostiene: “sólo si se reconoce el derecho originario de un pueblo de asociarse con otros en un Estado multicultural, la asociación política estará fundada en la libertad”.¹⁰⁷

Como conclusión a este apartado, los principios éticos que nos propone Villoro pueden servir como los instrumentos para reformular los derechos humanos y para hacer de éstos unos consecuentes no sólo con los pueblos indígenas sino con toda la pluralidad de culturas coexistentes; formulación que frenaría la dominación y traería consigo formas de vida y de interacción cultural más justas; sin embargo, en el apartado que en esta ocasión le dedica el autor a la reflexión de los derechos humanos, queda pendiente un análisis más profundo a cerca de la justicia, y por ser ésta el valor en que Villoro encuentra el fundamento de los derechos humanos, es conveniente retomar dos textos más de su autoría, titulados como: *Los retos de la sociedad por venir* y *Tres retos de la sociedad por venir*. En ambas obras,

¹⁰³ Cfr., *Ibidem*, p.81.

¹⁰⁴ *Ídem*.

¹⁰⁵ Cfr., *ídem*.

¹⁰⁶ Cfr., *ibidem*, pp. 81-82. El autor considera que los enunciados que propone sirven como directrices para lograr el respecto de estos derechos o valores pues en los hechos nunca se ha alcanzado plenamente.

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 83.

Villoro retoma sus inquietudes por los derechos humanos, y el estudio que les dedica lo aborda precisamente en torno al tema de la justicia, por lo tanto, éstas serán analizadas en el apartado que sigue.

2.5 Los derechos humanos en *Los retos de la sociedad por venir* y *Tres retos de la sociedad por venir*

Para referir los pasajes en que Villoro aborda a los derechos humanos, es preciso puntualizar que su texto titulado como: *Tres retos de la sociedad por venir*,¹⁰⁸ contiene una síntesis de *Los retos de la sociedad por venir*,¹⁰⁹ por lo que se señalará la primera, en la medida en que se encuentren ideas de Villoro al respecto de los derechos humanos distintas a las ya mencionadas en la segunda.

Los retos de la sociedad por venir es un libro que para el tema del estudio y reflexión de los derechos humanos resulta trascendente, ya que al igual que en los dos textos referidos en apartados anteriores, se hace alusión a estos derechos en un apartado exclusivo, lo que remarca la preocupación por Villoro al respecto de ellos; sin embargo, antes de llegar al apartado que Villoro les dedica, es pertinente ofrecerle al lector algunas pinceladas de lo que trata el texto en general.

Así, en la obra en mención, el autor considera que son tres los elementos principales que resultan indispensables para que la sociedad camine hacia un rumbo ético, a saber: “justicia, democracia efectiva e interculturalidad.”¹¹⁰ Estos tres retos enunciados por Villoro, responden a su vez a tres aspectos de la sociedad que, por no operar conforme al valor, se han inclinado del lado del poder, generando con ello la exclusión de las minorías¹¹¹ y la dominación de unos a otros.

En este apartado, Villoro advierte al lector que para el estudio de conceptos como: la democracia, la justicia y el multiculturalismo, es necesario que los mismos

¹⁰⁸ Villoro, Luis, *Tres retos de la sociedad por venir: justicia, democracia, pluralidad*, México, Siglo XXI, 2009.

¹⁰⁹ Villoro, Luis, *Los retos de la sociedad por venir. Ensayos sobre justicia, democracia y multiculturalismo*, México, FCE, 2007.

¹¹⁰ *Ibidem*, p. 9.

¹¹¹ Entiéndanse éstas como los grupos sociales cuyas pretensiones no coinciden con las que busca el grupo que detenta el poder económico, político y cultural y que por lo tanto son relegadas socialmente.

se comprendan desde el criterio de “lo razonable”¹¹² pues para su ejercicio prudente es menester que operen desde un justo equilibrio, de manera tal que se esté en condiciones de practicar una igualdad real de oportunidades que logre frenar la exclusión intercultural.

Ahora bien, para llegar al tema que en esta ocasión interesa, es decir, el análisis conceptual de los derechos humanos, se abordará primeramente lo referente al concepto de la justicia, por ser ésta, el valor en que Villoro encuentra el fundamento de los derechos humanos y el concepto que el autor toca en primer orden.

Al respecto Villoro comenta que, como parte del reciente interés filosófico por retomar los asuntos concernientes a la ética política, se han sostenido diversas discusiones acerca del fundamento y las características referentes a la justicia. Menciona además, que existen sociedades que, particularmente en el periodo de la postguerra, han fortalecido sus condiciones económicas y políticas y que ha decrecido la violencia, pero advierte también, que hay muchas otras con un panorama mucho menos alentador, pues sus condiciones sociales, económicas y políticas no han logrado siquiera remediar las situaciones de desventaja entre mayorías y minorías; que por lo tanto, son sociedades que requieren urgentemente de libertad, igualdad y justicia, valores que según el autor, podrían ponerse en práctica a partir de teorías filosóficas que se basan en un consenso racional; pues hasta ahora en muchas sociedades tanto la democracia, como la libertad y la igualdad, se traducen en los hechos en demagogia, dominación y exclusión, es decir, en injusticia.¹¹³

Para evitar llegar a la demagogia, dominación y exclusión Villoro decide buscar en las experiencias personales el camino que delinee el rumbo de lo que la

¹¹² Para retomar lo que Villoro entiende por el criterio de lo “razonable” es necesario ofrecerle al lector la definición que él mismo nos proporciona al respecto de lo “racional” en contraposición al primer concepto. La racionalidad que operó en la modernidad utilizó, desde la postura del autor, el criterio de *lo racional* que pretendió establecer una razón única y universal para alcanzar la verdad; en cambio, desde el criterio de *lo razonable*, se permite el uso de la razón desde una postura abierta, que da razones suficientes para creer en algo y que además es dialógica, pues se trata de una razón no arrogante, pues dicha racionalidad se encuentra está como Villoro lo menciona: “[...] al servicio de la vida.” *Cfr.*, Villoro, Luis, *óp.*, *cit.*, nota 108, pp. 205-222.

¹¹³ *Cfr.*, *Ibidem*, p. 15.

sociedad necesita y en consecuencia conocer con certeza los aspectos de los que carece la sociedad. De las experiencias personales se percibe pobreza, inseguridad, exclusión, depredación del entorno humano, hambre, entre muchas otras carencias; por lo tanto, la vía de reflexión que abordará el autor, partirá de la no existencia o la ausencia de la justicia, para no redundar en la proposición sin más, de principios que se ostenten como universales sin que correspondan ni resuelvan las grandes carencias humanas; así, a partir de lo patente del sufrimiento que causa la carencia de la justicia, se podrá representar lo que pudiera eventualmente, remediarla.¹¹⁴

Para llegar a la justicia por su vía de reflexión negativa, Villoro propone la alternativa de la resistencia ante el poder injusto. Para escapar del poder se necesita la oposición de otro poder que lo repela; es decir, un contrapoder que cuya función traerá consigo múltiples fuerzas, provenientes de todos y todas aquellos que busquen enfrentar la dominación para llegar a un fin en común.¹¹⁵ Se trata entonces, de buscar un límite al sufrimiento que causa tanto el vivir día a día en un entorno injusto, como la exclusión de los unos hacia los *otros*.¹¹⁶ De ahí que Sócrates, referido por Villoro, “no expresa esa idea como 'buscar la justicia', sino como 'escapar del poder injusto’”.¹¹⁷

Posteriormente, Villoro nos propone tres momentos para acceder a la vía que permita escapar a la dominación, los cuales, como menciona, no son consecutivos, sino que figuran como estadios morales y son: la experiencia de la exclusión, la equiparación con el excluyente y el reconocimiento del otro.¹¹⁸

¹¹⁴ Cfr., *ibídem*, p. 16.

¹¹⁵ Cfr., *ibídem*, p. 18.

¹¹⁶ Nos referimos a los *otros* para hacer alusión a los excluidos, los de abajo, los marginados o las minorías, consideras así, por pertenecer a grupos religiosos, políticos, sociales o étnicos, entre otros, que no coinciden con las concepciones que guarda el grupo de quienes controlan el poder hegemónico, cultural y político.

¹¹⁷ *Ibídem*, p. 20.

¹¹⁸ Cfr., *ídem*.

El primer momento, se refiere al hacer o dejar de hacer algo que cause algún daño¹¹⁹ al *otro*¹²⁰. El daño que una víctima vive o vivió por una situación de injusticia, puede compartirse por varios seres humanos más, los cuales al sentirse identificados con su padecer, se solidarizan con el sentimiento del agredido, conformándose la “conciencia personal de exclusión”¹²¹ y con ello, los primeros intentos de resistencia al poder. Como lo sostiene Villoro, la exclusión experimentada por el agredido puede ser total o parcial; total, cuando se le domina al ser humano hasta lograr su esclavitud, o parcial, cuando se limita al ser humano, en su participación o sus oportunidades en asuntos políticos, económicos o sociales.¹²²

Por otra parte, en el segundo momento se consideran por el autor dos opciones. La primera es que, a partir de la experiencia de la exclusión de la víctima, ésta decida no actuar al respecto y se conforme con la situación dada; y la segunda, que implica la oposición de la víctima ante la exclusión, por medio del disenso.¹²³ Se trata en esta segunda opción, de hacerle frente al poder con el valor que reside en la víctima, así, no sólo la víctima es rechazado del sistema hegemónico sino que a su vez el sistema lo rechaza. En este momento, al coincidir varias víctimas en la experiencia de la exclusión, del sufrimiento y del menosprecio que causa el no poder ser considerado como igual al otro, por no poder acceder a los mismos privilegios u oportunidades que los demás, se refuerza la unión de los oprimidos, quienes buscan colocarse en condiciones equiparables a las del agresor. De ello deviene la unión de los disidentes, que como lo remarca el autor, puede tener dos consecuencias: el apoyo solidario entre los agredidos y la resistencia ante la opresión del agresor. Al resistirle al poder, se destaca el valor presente en el grupo disidente, lo que puede ocasionar que en un momento dado, dichos actos sirvan como el germen que dé lugar a formas de comunidad que cuenten con fuertes alianzas de resistencia ante

¹¹⁹ *Cfr., ídem*, entendido desde Villoro como la falta, la necesidad no satisfecha o el sufrimiento causado por el agente.

¹²⁰ Para el análisis de los tres momentos entiéndase el concepto de Villoro del *otro* no como minoría, sino como sujeto agresor, indeterminado e impersonal, sociedad o grupo hegemónico que causa un daño o que no comparte las carencias de valor que sufre el agredido o la víctima. *Cfr., ídem*.

¹²¹ *Ibidem*, p. 22.

¹²² *Cfr., ídem*.

¹²³ *Cfr., ibídem*, p. 23.

el poder, pues los disidentes forman una parte de la sociedad que no concuerda con las posturas ni las determinaciones de las mayorías, por lo tanto, dicha fracción rompe con el consenso y conforme a él basa su asociación política.¹²⁴

Las consecuencias que Villoro encuentra en el disenso pueden ser varias: puede servir éste como herramienta para repeler las agresiones del poder y así generar cierta protección para los disidentes, o bien, puede ser el medio a través del cual se le pidan cuentas al agresor por cometer los hechos que se conciben como injustos. Al respecto, Enrique Dussel, referido por Villoro, nos dice que la experiencia de la exclusión no afecta únicamente en el campo del Derecho sino que además suprime o modifica toda posibilidad del oprimido para tener una “[...] comunicación real.”¹²⁵ La comunicación real es el lado opuesto de la “comunicación ideal” pues, desde las aportaciones de Dussel,¹²⁶ la última sólo puede darse en una comunidad igualmente ideal, en la que pudiera reinar la inclusión, la equidad y por ende, la justicia; sin embargo, para el disidente que vive en una comunidad real, se encuentra limitada la capacidad de interlocución para opinar o tomar determinaciones al respecto de situaciones que le conciernan sobre su propia vida o sobre la sociedad de la que forma parte. En consecuencia, desde la interpretación que Villoro hace de Dussel, la exclusión del disidente respecto del Derecho, es parcial, más la limitación que le impide el acceso equitativo a la interlocución con el otro, la cual denomina como “exclusión radical.”¹²⁷

Después del análisis que Villoro refiere acerca de los dos momentos, el de la experiencia de la exclusión y el de la equiparación con el incluyente, que pudieran servir como herramientas para escapar del poder y para aproximarse al valor y a la justicia, el autor cree conveniente, antes de llegar al tercer momento, hacer una pausa para reflexionar sobre los derechos humanos y la posición de éstos en relación con el disenso.¹²⁸

¹²⁴ Cfr., *ibídem*, p. 25.

¹²⁵ *Ibídem*, p. 26.

¹²⁶ Enrique Dussel es uno de los pensadores que refleja, al igual que Luis Villoro, interés por la liberación social y la justicia desde el ámbito de la filosofía.

¹²⁷ *Ibídem*, p. 27.

¹²⁸ Cfr., *ibídem*, p. 28.

El lazo entre los derechos humanos y el disenso, es referido por Villoro gracias a una discusión filosófica que retoma de Javier Murgueza y Ernesto Garzón Valdés.¹²⁹ De los argumentos que exponen estos dos filósofos, Villoro extrae los que para él figuran como los más importantes. Dice de la posición de Murgueza, que éste encuentra en el imperativo categórico de Kant un imperativo más, a saber: el imperativo de la disidencia, pues el imperativo categórico propone considerar el principio de que cualquier ser humano debe concebirse no sólo como medio sino también como fin, lo que coincide, desde la postura de Murgueza con el segundo imperativo, pues si el disidente es también un ser humano, debe tratársele como fin y no sólo como medio, por lo tanto, se protegerían los derechos de unos y de los otros de la misma manera. De modo contrario, si se considerase al ser humano únicamente como medio, no se estaría en consonancia con este imperativo del valor y coincidiría más bien, con el principio de la universalización de los valores, que propone los derechos de igualdad, la dignidad y la libertad, pero que son valores que desde el siglo XVI siguen pendientes y que propician la disidencia al no poder ser materializados. Enseguida, Villoro proporciona la alternativa a la que llega Murgueza: sostiene que el imperativo categórico de Kant se funde no desde los postulados universales sino desde la no negación de la dignidad, de la libertad o de la igualdad, es decir, que los derechos humanos se fundamenten en sentido negativo, o desde la disidencia, desde la mirada y el sentir de los excluidos, a la que Murgueza llama: “la alternativa del disenso”.¹³⁰

Por otra parte, Villoro también nos señala la postura con que Garzón Valdés se opone a la alternativa de Murgueza, pues Garzón opina que las aspiraciones de Murgueza más que un disenso, proponen un consenso que niega, es decir, que los disidentes buscan desde la solidaridad entre ellos, lograr la observancia de los derechos a los que apelan, formando un consenso entre ellos; consenso que a su vez rompe el disenso previo, por lo tanto, para Garzón Valdés, el disenso sólo sería una forma temporal que niega el orden establecido y que busca a partir del

¹²⁹ *Cfr., ídem.*

¹³⁰ *Ídem.*

consenso lograr otro distinto; sin embargo, desde este último autor, la importancia del disenso depende de la moralidad a la que se aspire en el consenso.¹³¹

Villoro reconoce que la importancia de la reflexión de Valdés radica en que tanto del consenso como el disenso se basen en las razones de cada grupo, pues de esta manera se “conduce a la afirmación de los derechos humanos universales del hombre, sea por una vía afirmativa o por un camino negativo.”¹³² Nuestro autor arriba, gracias a las aportaciones de ambos autores a las siguientes conclusiones: las afirmaciones de Murgueza no son tan relevantes, si el disenso de que habla se refiere únicamente al repudio del consenso establecido. Villoro considera que lo que fortalecería al imperativo kantiano sería la afirmación del concepto de Garzón Valdés del *coto vedado*, que permite la disidencia siempre y cuando no contravenga los derechos humanos fundamentales que integran dicho *coto*,¹³³ pues de lo contrario, cada postura disidente podría permitir el cambio y la trasgresión de los derechos humanos fundamentales por intereses de otros. Sin embargo, no obstante que la postura de Villoro coincida con la de Garzón Valdés, retoma lo valioso del pensamiento de Murgueza al respecto del disenso, y lo reafirma, pero añade que sería valioso siempre y cuando no se fragmentara ese núcleo de derechos del que habla Garzón Valdés.¹³⁴

La aportación de Villoro a ambas teorías se encuentra en su consideración de que la voluntad moral debe fortalecerse para impulsar el cumplimiento de los derechos humanos fundamentales, por lo tanto, invita a la voluntad moral para que a partir de ella se tomen acciones que permitan concretarla en los hechos, en el mundo real. Villoro apela en consecuencia, a la aplicación de los derechos humanos desde una ética concreta, que rompe con la idea de proponer principios generales, de tal suerte que ambos imperativos, el kantiano y el de la disidencia, sean traducidos en principios regulativos, susceptibles de apropiarse en cada circunstancia o contexto.¹³⁵ La justificación de nuestro autor al respecto de la ética

¹³¹ Cfr., *ibídem*, pp. 28-29.

¹³² Cfr., *ídem*.

¹³³ Cfr., *ibídem*, p. 30.

¹³⁴ Cfr., *ídem*.

¹³⁵ Cfr., *ibídem*, p. 31.

concreta que propone, la encuentra posible desde dos vías: la positiva o afirmativa y la negativa. La positiva, busca la posibilidad de alcanzar en los hechos, la validez universal de los valores, traducidos en derechos humanos, y la negativa, busca el mismo fin, pero a la manera de Sócrates, de implica: “Escapar de la injusticia”.¹³⁶

Una vez analizado el paréntesis dedicado exclusivamente para atender las discusiones de los derechos humanos, Luis Villoro retoma el tercer momento necesario para escapar del poder dominante, pero incluye en su desarrollo algunas consideraciones a propósito del análisis de los derechos humanos. Villoro considera como un tercer momento el reconocimiento del otro. Al desarrollar este apartado, inicia con la explicación de que los derechos humanos universales “enuncian [...] exigencias morales que deben cumplirse en cualquier circunstancia.”¹³⁷ Bajo esta proposición nuestro autor dice que los derechos humanos se salvan de considerarse como falaces, utópicos o ideales, pues desde la ética concreta se busca que los derechos humanos no sólo se enuncien como principios abstractos sino que se conviertan en derechos que se hagan efectivos en el terreno de los hechos. Ahora bien, desde la formulación de los derechos humanos desde la vía negativa hacia la justicia, los mismos se establecen y protegen por el *coto vedado* que sólo limita para no vulnerar los derechos humanos fundamentales, más no enuncia de manera específica, cómo deberán entenderse o aplicarse los mismos, pues están pensados desde una ética que es concreta para cada grupo social o cada cultura.

En seguida de esta afirmación, nuestro autor nos explica que, de los intentos por equiparar a los unos con los otros, pueden surgir dos posibilidades: el choque entre ellos o el reconocimiento de los derechos de ambos. De las dos se desprenden los intentos por buscar que el oprimido o excluido se equipare con el agresor; pues en este tercer momento, el excluido ya no se concibe como tal sino como un ser igual en valores y oportunidades que su contrincante, aunque ambos oponentes sean diferentes en cuanto a sus particularidades físicas, económicas o de cualquier otra índole puesto que ambos buscan elevar sus valores a rango universal. Sin embargo, entre las diferentes posturas de los contrincantes, nos dice Villoro que

¹³⁶ Cfr., *ibídem*, p. 32.

¹³⁷ *Ídem*.

también se pueden presentar coincidencias, las cuales se encuentran en un valor que en común persiguen: “el valor de la no-exclusión.”¹³⁸

Este valor indica que todos los seres humanos buscan en el fondo de sus demandas, no ser oprimidos, no ser tratados como diferentes y no ser víctimas de situaciones injustas. La apreciación de Villoro Toranzo evita la confrontación y propicia el diálogo y la solución de las diferencias a través de la razón y no por medio de la violencia.¹³⁹ La razón que emplea Villoro es una que incluye y reconoce la existencia de diversas formas de concebir la vida y sostiene que todas ellas le dan sentido a cada individuo y a cada colectividad, por lo tanto, todas tienen cabida en el universo que se comparte; en esa medida, se pueden buscar analogías que logren convertirse en principios universales, cuidando que los mismos puedan corresponder a todos los seres humanos y a todas las culturas.

Así, a través de la alternativa de la no-exclusión que propone el autor, se puede lograr que los derechos que buscan todos se eleven a nivel universal, pues admite las diferencias de puntos de vista, de actitudes y de deseos.¹⁴⁰ Entonces la disidencia, a partir del criterio propuesto por Villoro, puede dar lugar a un consenso nuevo, conformado por integrantes que también son agentes morales distintos a los del anterior consenso, quienes se reafirman como diferentes en cuanto a su identidad y a su contexto temporal y espacial, pero que dichas diferencias no son más un obstáculo sino que de modo contrario, resultan la puerta para abrir nuevas formas para entender y acceder a la justicia. Esta nueva idea de justicia dependerá, como lo piensa Villoro de cada etapa histórica y de cada contexto.¹⁴¹

Desde el criterio de Villoro, existen dos tipos de exclusión: la primera se refiere a la que ocurre en determinadas sociedades por costumbre histórica, con la finalidad de preservar una moralidad tradicional, cuyas prácticas pueden diferir del derecho positivo o de la moralidad social. La segunda, que provoca la exclusión al no incluir a todo sujeto en el discurso de los derechos humanos universales, por no corresponder la moralidad que prevalece en la normativa general.

¹³⁸ *Ibidem*, p. 33.

¹³⁹ *Ibidem*, p. 34.

¹⁴⁰ *Cfr., ídem*.

¹⁴¹ *Cfr., ibídem*, p. 35.

Al respecto de la primera forma de exclusión, nos refiere el autor que el choque de diferencias provoca hechos de injusticia para unos y de ventaja para otros. A partir de tales situaciones, se han creado conceptos morales distintos a los ya configurados en un momento histórico determinado, que pretenden incluir pero que no lo hacen cabalmente. Para ejemplificar el primer tipo de exclusión, Villoro muestra los siguientes momentos y hechos históricos:

El primero se refiere a la situación ocurrida durante la conquista de los españoles a las tierras que llamaron indias occidentales, donde refiere que el fraile español Bartolomé de Las Casas, presencia la exclusión que sufren los indios por no corresponder a la superioridad de la raza y de la cultura del reino español. Villoro indica al respecto, que de dicha carencia de justicia surgió el concepto igualdad en tanto reconocimiento a los indígenas, es decir, se procuró la igualdad en el Derecho más no en los hechos. El segundo ejemplo, es el que Villoro retoma de John Locke, quien habla de la exclusión por diferencias religiosas, injusticia dio lugar a la tolerancia de creencias, sin embargo, no se cuestionaron aspectos relativos a la propiedad o a los privilegios por consanguinidad. Un ejemplo más que el autor ofrece, se refiere a la exclusión que en el siglo XVIII operó en el feudalismo, por lo que se creó, después de la revolución francesa, el concepto moral de: "sujeto universal de 'derechos humanos'"¹⁴² que busca la equidad interhumana pero que deja pendiente la justicia en las desigualdades económicas y culturales.¹⁴³ De estos episodios históricos, Villoro encuentra que los excluidos que padezcan injusticias serán quienes den lugar, a través de su oposición, a nuevas formas de relaciones más justas.

Como puede apreciarse, el segundo tipo de exclusión queda pendiente, pero Villoro lo ubica y aborda en el siguiente apartado de su obra, que titula como: "Los derechos humanos universales"¹⁴⁴ en el que retoma su interés por configurar unos derechos humanos universales otros, desde el criterio de la no-exclusión ya mencionado, sin embargo, como también se sostuvo, la justicia es el valor en el que se fundamentan los derechos humanos y si se pretenden reformular, es necesario

¹⁴² *Ibidem*, p. 37.

¹⁴³ *Cfr.*, *ibidem*, pp. 35-37.

¹⁴⁴ *Ibidem*, p. 38.

reconfigurar primeramente el concepto de justicia, desde esta otra visión de su negación.

En esa sintonía, Villoro inicia su apartado en el que describe cómo sería el modelo de justicia que en sentido negativo piensa. Éste consta de cinco partes: La primera, remarca la importancia no pensar más a la justicia como un concepto dirigido a sujetos supuestos o a una generalidad imaginada; sino a seres humanos reales y contextualizados que como parte de un sistema viven carencias y exclusiones y que, a partir de esas experiencias, buscan un cambio hacia uno que les provea de los derechos que reivindican. La segunda, se refiere al interés del sujeto por promover el cambio. Su interés es colmar su carencia, carencia que a su vez puede ser compartida por otros y de satisfacerse para uno podría satisfacerse para todos los que la compartan. La tercera y la cuarta, contemplan lo concerniente a la demanda de los disidentes, la cual consiste en la exigencia del reconocimiento de una diferencia y del freno a la exclusión por no ser igual al otro. La última, sostiene que el concepto de la justicia en negativo, implica “una reformulación de la doctrina universal de los derechos humanos.”¹⁴⁵ Al respecto nos dice nuestro autor, que un derecho humano sólo puede aceptarse como universal si trasciende las circunstancias históricas, ya que nos plantea que los derechos humanos fueron producto de una sola cultura, la occidental, y de un momento histórico de la misma, la modernidad; en consecuencia, si los derechos humanos rompen dichas barreras, trascenderán las particularidades al mismo tiempo que las atiende, pues convierte los intereses de todos y todas en valores objetivos, en todo tiempo y espacio.

Así, según la postura de Villoro, “Los derechos humanos básicos de una persona serían aquellos que son una condición necesaria para el disfrute de cualquier otro derecho.”¹⁴⁶ Desde su perspectiva, los derechos básicos serían los siguientes: el derecho a la libertad, “porque es una condición para la elección de cualquier valor”,¹⁴⁷ condición que sólo puede hacerse efectiva si se satisfacen a su vez dos precondiciones para poder sobrevivir. La primera, implica la satisfacción de

¹⁴⁵ *Ídem.*

¹⁴⁶ *Ibidem*, p. 39.

¹⁴⁷ *Ídem.*

las necesidades de: alimentación, vivienda, vestimenta y seguridad; y la segunda, el derecho de pertenecer a una comunidad determinada.¹⁴⁸

Al igual que los intentos del primer tipo de exclusión, sostiene Villoro que las aspiraciones por reformular el modelo liberal consolidado en la actualidad, tienen como fin superar las circunstancias de exclusión y por ende, de injusticia, causadas por los sistemas opresores del siglo XXI, pues desde su perspectiva, hay sectores en la población que deben ajustarse a la voluntad de los otros ya sea porque no cuentan con los medios necesarios para subsistir por sí mismos, o porque la libertad de la que gozan sólo se encuentra patente en el sistema de Derecho pero no en los hechos.¹⁴⁹

En síntesis, no debe perderse de vista que las aspiraciones, teorías e intentos por lograr una sociedad justa, que colme las carencias y el sufrimiento humano, sirven como principios regulativos que buscan orientar las acciones de los seres humanos conforme a la ética, las cuales pueden nunca cumplirse plenamente, pero el intento es una razón suficiente para actuar.¹⁵⁰

Por último, el autor dice que para entender lo que cada sociedad considera como injusto, habría que partir de las condiciones, carencias y necesidades en que vive cada una, pues como lo remarca Villoro: "Sólo así podríamos llegar a una teoría de los derechos humanos básicos del hombre que fuera aplicable a toda cultura y sociedad."¹⁵¹

Enseguida, en el capítulo sexto de la obra en referencia, el autor nos habla de los conflictos históricos y actuales que se han suscitado debido a las distintas concepciones del Derecho que por un lado guardan los Estados-nación y por otro las distintas naciones o etnias, situación que problematiza la aplicación de los derechos humanos.

El Estado-nación, producto de la época moderna, conjunta en una sola figura, al Estado, establecido como un sistema de dominación social, y a la nación, como

¹⁴⁸ Cfr., *ídem*.

¹⁴⁹ Cfr., *ibídem*, pp. 39-40.

¹⁵⁰ Cfr., *ibídem*, p. 41.

¹⁵¹ *Ibídem*, p. 40.

una comunidad cultural;¹⁵² sin embargo, desde la visión de Villoro, se pretende la unión de ambos, pero desde fundamentos y concepciones distintas a las del pensamiento occidental. Se busca entonces la conversión del Estado-nación o el Estado homogéneo a los Estados multiculturales, multinacionales o heterogéneos.¹⁵³

Para aproximarse a este tipo de Estado, Villoro advierte que, tanto en el Derecho nacional como en el internacional, existe una ambigüedad acerca del término *pueblo*, bebido a que desde las concepciones occidentales de los Estados-nación, la aceptación de la existencia de éstos y de su Derecho interno, provocaría la inestabilidad o la pérdida de la unión de su poder o de sus tendencias hacia la homogeneidad social y cultural.¹⁵⁴

Para salvar las confusiones al respecto, nuestro autor propone una definición de *pueblo* en el siguiente sentido:

Llamaríamos “pueblos” a cualquier forma de comunidad humana para que cumpliera con los siguientes requisitos: 1) tener una unidad de cultura, la que comprende instituciones sociales que garantizan la permanencia y continuidad de esa cultura; 2) asumir un pasado histórico y proyectar un futuro común, 3) reconocerse en una identidad colectiva y decidir aceptarla; 4) referirse a un territorio propio.¹⁵⁵

Además, a raíz de la falta de unificación de criterios al respecto de este concepto, surgen conflictos entre los pueblos y los Estados por la aplicación o por el reconocimiento de los derechos, pues se confrontan las diferentes concepciones del Derecho de ambos.¹⁵⁶ Para intentar frenar el choque, Villoro considera oportuno reflexionar sobre los conflictos que se han suscitado a partir de dichas diferencias, tales como: disputas entre derechos individuales y colectivos, conflictos entre autodeterminación y soberanía,¹⁵⁷ y diferencias en cuanto a la aplicación entre los derechos colectivos y el individual.

¹⁵² Cfr., *ibídem*, p. 152.

¹⁵³ Cfr., *ídem*.

¹⁵⁴ *Ídem*.

¹⁵⁵ *Ibídem*, p. 154.

¹⁵⁶ Cfr., *Ibídem*, p. 157.

¹⁵⁷ Cfr., *Ibídem*, p. 164.

Aunque en un primer momento los anteriores conflictos parecieran irreductibles, Villoro propone una alternativa: recordar que los derechos humanos fundamentales, son anteriores a cualquier asociación política, por lo que se deben reconocer en su orden legal para garantizar el cumplimiento de los valores básicos, nombrados por él como valores objetivos, mismos que buscan la universalidad a partir de la inclusión de las diferencias.¹⁵⁸ De tal reflexión, el autor proporciona la definición de los derechos humanos, tomando como referencia la lectura de F. Laporta en el siguiente sentido:

[...] los derechos humanos son la formulación jurídica del reconocimiento de valores objetivos, propios de todo ser humano; forman parte del orden jurídico positivo, promulgado por los legisladores competentes, y son consignados en las constituciones de los Estados. El orden jurídico no estatuye esos valores, sino los reconoce.¹⁵⁹

Para retomar la relación entre derechos humanos individuales y colectivos, Villoro Toranzo se pregunta cuáles valores serán los que puedan considerarse como básicos para poder formar parte de los derechos humanos fundamentales. Lo cual se responde desde los siguientes argumentos. Los derechos humanos occidentales que en siglo XVIII se proclamaron, buscaron la protección del hombre desde su individualidad, de ahí que se preservaron con mayor ahínco los derechos a la vida y a la seguridad de los hombres, con el objeto de poder asegurarles su subsistencia. No obstante, Villoro encuentra que la facultad de elegir personalmente los fines y planes de vida dentro del contexto en que ésta se da, también es un derecho imprescindible del ser humano, pues este derecho redundaba en su libertad, misma que se ejerce desde un contexto, una situación, una población y una cultura determinada; aspectos que atañen a la consolidación de la identidad del sujeto.¹⁶⁰ Por lo tanto, como lo propone Luis Villoro: “El derecho de los pueblos a su autodeterminación sin imposiciones ajenas es pues una condición del ejercicio de los derechos humanos individuales.”¹⁶¹ De ello arriba la conclusión de que los

¹⁵⁸ Cfr., *ibídem*, p. 159.

¹⁵⁹ *Ibídem*, p. 150.

¹⁶⁰ Cfr., *Ibídem*, pp. 160-161.

¹⁶¹ *Ibídem*, p. 161.

derechos de los pueblos, o los derechos colectivos no se contraponen con los individuales si no que, por el contrario, se complementan, pues le permiten a cualquier sujeto no abstraerse del lugar que le es propio para poder realizar sus fines individuales y colectivos.

Al respecto del segundo conflicto, Villoro refiere que la autodeterminación puede ejercerse, en el ámbito de gobierno, de formas diversas. Puede ser que un pueblo se constituya en un Estado soberano independiente de cualquier otro, o que decida unirse a otros Estados formando un Estado confederado, o bien, que un pueblo decida someterse al ordenamiento jurídico de un Estado que prevea para éste, normas abiertas. En esa gama de ejemplos, se puede ejercer la autodeterminación aparejada de la presencia de un Estado; se trata entonces de posturas que permitirían la presencia de Estados compuestos por múltiples culturas, llamados por nuestro autor como: Estados multinacionales o multiculturales.¹⁶² Tal es el caso que Villoro nos presenta de América, en el que los pueblos indígenas que la habitan no “[...] pretenden separarse del Estado nacional, ni siquiera aspiran a constituir un Estado confederado, reivindican en cambio, estatutos de autonomía sometidos al orden jurídico del Estado.”¹⁶³ A propósito de este conflicto, Villoro utiliza la figura ficticia del contrato social, para expresar que los derechos humanos fundamentales, figurarían como las condicionantes del mismo, es decir, son previas a su existencia y en esa medida la función del Estado sólo es reconocerlos y cumplirlos. Ello no impide que existan derechos posteriores, al contrato, permite que se funden en su ley interna, es decir, que surjan después de elaborada la ley y que por lo mismo puedan ser modificables, no así los derechos fundamentales, pues éstos no son negociables.¹⁶⁴ Entonces, si el derecho de los pueblos a la autodeterminación es un derecho humano fundamental, el mismo no está sujeto a fundamentarse en la ley derivada del Estado sino que es fundamento, como se dijo, del Estado plural o multicultural.

¹⁶² *Cfr., Ibidem*, p. 164.

¹⁶³ *Ídem*.

¹⁶⁴ *Cfr., Ibidem*, p. 165.

Al contrario de ello, según el autor, surgen los Estados-nación, pues los mismos someten a las culturas de un territorio determinado a sus concepciones por medio de la dominación y la violencia, no así por un acuerdo libre.

Por otro lado, al respecto del tercer problema que encuentra Villoro, refiere que un Estado plural que acepta las diferencias culturales, debe incluir las diferentes concepciones de derechos que se tengan en el sistema jurídico que prevalezca en cada una, siempre y cuando no se ponga en juego el núcleo mínimo de derechos ya expuesto. Con ello, los miembros de un pueblo pueden, al demostrar su pertenencia al mismo, ser titulares de derechos individuales que el Estado reconoce para todos sus habitantes, y de derechos colectivos, por pertenecer a un pueblo o cultura determinada.¹⁶⁵

Como quedo expuesto, Villoro pretende hacer alusión a los conflictos culturales entre el Estado homogéneo y las diversas manifestaciones de la pluralidad cultural para proponer un freno a la lucha por la hegemonía y que, en lugar de ello, el poder se reconozca y se ejerza con la misma fuerza y con las mismas oportunidades para todas las culturas de manera equitativa, acciones que nos acercarían a la justicia.

En el camino hacia la búsqueda del bien y la justicia, se encuentra el último de los textos a que haremos referencia, intitulado por Luis Villoro como: *Tres retos de la sociedad por venir*. En éste, Villoro centra su atención, al igual que en su obra recién expuesta, en las realidades o carencias que, desde su perspectiva presenta la sociedad latinoamericana actual, para posteriormente dar lugar a un planteamiento que pudiera remediar las faltas vividas y arribar a la posibilidad de aplicar de manera efectiva los derechos humanos.

El autor insiste en que cualquier sociedad debería estar provista de justicia y de democracia, y que ambos valores deberían incluirse en un sistema plural, para poder superar la dominación y la violencia en que se vive el día a día. Sin embargo, Villoro no lanza reflexiones generales, sino que se centra en una realidad concreta

¹⁶⁵ Cfr., *ibídem*, p. 167.

en la que nos dice que reina la “injusticia” y la “partidocracia” y que ambas se encuentran supeditadas a la voluntad de una sola cultura, es decir, la occidental.¹⁶⁶

Para aproximar a la sociedad hacia la justicia, Villoro nos dice, como en su texto anterior, que la vía pertinente para entender el tema de la justicia es a través de su ausencia; sin embargo, si en aquella propone el análisis y la adecuación del imperativo categórico de Kant, ésta vez hace referencia a la postura filosófica que desde la ética-política tratan John Rawls y Habermas.¹⁶⁷ La interpretación que Villoro Toranzo hace de dichos pensadores indica que sus aportaciones fueron dirigidas, lo mismo que Kant, hacia la generalidad, pues para frenar la injusticia, intentaron desde sus contextos anglosajón y europeo, postular como libres e iguales a todos los sujetos, circunstancias que, como lo refiere el autor, son distintas a las de Latinoamérica, pues las condiciones económicas, sociales y culturales presentan abundantes variables para cada caso. Por lo tanto, Villoro reafirma el criterio que parte de la ausencia de la justicia para evidenciar su carencia, criterio que podría hacer patente lo injusto que se vive en cualquier sociedad por distinta que ésta sea, y proponer así principios que busquen remediar las carencias sufridas, lo que implica una resistencia, que busca relaciones de vida equitativas, ante el poder injusto.¹⁶⁸

Ahora bien, al respecto del segundo reto, presenta Villoro orientaciones para trascender de una democracia liberal a una republicana o comunitaria, pues la primera, que es propia de los países occidentales, se caracteriza por la competencia entre partidos electorales por alcanzar el poder a través del voto de sus ciudadanos, quienes serán reducidos a emitir esa única expresión de su voluntad, para después, la mayoría de ellos no volver a formar parte de las decisiones del gobierno y sólo figurar como sujetos de dominación. En ese contexto, la democracia liberal recae en el sujeto individual, como su único agente moral¹⁶⁹ y en esa estricta medida es que le corresponden derechos humanos.¹⁷⁰ Un gobierno de este tipo visualiza las

¹⁶⁶ Villoro, Luis, *óp. cit.*, nota 109, p. 7.

¹⁶⁷ *Cfr., ibídem*, pp. 11-12.

¹⁶⁸ *Cfr., ibídem*, p. 16.

¹⁶⁹ *Cfr., Ibídem*, p. 50.

¹⁷⁰ *Cfr., Ibídem*, p. 32.

diferencias con una mirada de tolerancia y de respeto, pues consagra al ser humano como titular de derechos desde su individualidad más no desde el grupo al que pertenece, lo que abstrae al sujeto y lo coloca en una situación de desigualdad frente a aquél, cuyas disposiciones coinciden con el contexto en el que surgen; de manera distinta ocurriría con la segunda, es decir, con el republicanismo o el comunitarismo¹⁷¹ como forma de gobierno, pues se trata de un mecanismo no representativo sino participativo que reconoce que existen distintas culturas que coexisten en tiempo y espacio, de ahí que busque el bien común y no sólo en el de unos cuantos. Desde el republicanismo la sociedad se explica por el sujeto colectivo e histórico, características que le pertenecen a todo individuo;¹⁷² además, el Estado tiene su fundamento en la moral o en la ética de la sociedad no en el autoritarismo,¹⁷³ por lo que los derechos individuales y colectivos que se derivan de esta forma de gobierno coexisten y se corresponden.¹⁷⁴

Ahora bien, al respecto del tercer reto, Villoro sostiene que un Estado plural, pudiera ser la alternativa ante los daños causados por el capitalismo, la globalización y la razón instrumental. Con otro tipo de Estado instaurado desde la racionalidad del valor, se permitiría conjugar los intereses propios y ajenos al aceptar que existen distintas culturas a la occidental.

Conclusiones

La obra de Luis Villoro que para este trabajo fue retomada, permite advertir que la perspectiva del autor abona para posibilitar el cambio de paradigma del pensamiento occidental por uno razonable, el cual es medular para consolidar un concepto de derechos humanos que sea congruente tanto en el terreno teórico como en el de los hechos.

El cambio de lógica que propone Villoro, surge ante el desencanto que resultó del pensamiento moderno, pues a raíz de su implementación, la humanidad forma

¹⁷¹ Cfr., *Ibidem*, p. 40.

¹⁷² Cfr., *Ibidem*, p. 51.

¹⁷³ Cfr., *Ibidem*, p. 40.

¹⁷⁴ Cfr., *Ibidem*, p. 52.

parte de un mundo dividido, en el que las diferencias interculturales y las que se presentan entre los miembros de una misma cultura han dado lugar a la comisión de un sinnúmero de atrocidades hacia el ser humano y hacia su entorno, en aras de defender las concepciones de cada cultura como las más acabadas o las más perfectas, por lo que no es aventurado sostener que estamos en presencia de un mundo de poder, de ambición por la dominación, de violencia y de injusticia.

Además de las características mencionadas, dicha forma de la razón buscó a toda costa consolidarse como la única válida universalmente en camino hacia el progreso. Sin embargo, Villoro dice que no obstante tales pretensiones occidentales, las mismas no forman más que un eslabón en la diversidad de posturas que están presentes en un mismo tiempo y espacio.

Debido a lo anterior, el autor encuentra que la razón instrumental moderna no provocó criterios razonables sino lo contrario, pues refiere que la lógica que rige para occidente, ha suscitado más que valores, carencias y sufrimiento, postura que impregnó más tarde a la construcción de los derechos humanos universales, los que en lugar de defender las necesidades humanas generaron tensión y violencia, ya que en un mundo multicultural no se pueden imponer principios humanos globales si los mismos no corresponden a las concepciones de las múltiples culturas que se encuentran en un mismo tiempo y espacio.

Respecto a lo anterior es que el autor sostiene que el conflicto en que se han visto sumergidos los derechos humanos se debe a que éstos fueron construidos desde la racionalidad del poder, cuyas características definen a ésta como: individualista, excluyente, científicista, abstracta y dominante. En consecuencia, el problema fundamental de estos derechos es que no generan justicia social.

Por lo tanto, el cambio de paradigma de la razón, resulta de la apuesta por la transformación de un pensamiento individualista por uno basado en filosofía de la otredad, que construye y piensa a partir del *otro*; que reconoce que existen concepciones, posturas y formas diversas de entender la vida y que es a partir de las mismas que se le da sentido a ésta; sin embargo, a pesar de que las interpretaciones interculturales sean distintas, pueden encontrarse en ellas

aspectos en común que logren la convivencia y la distribución equitativa del poder, para cubrir las necesidades de cada grupo social.

En ese aspecto y debido a lo valioso que es para el autor recuperar el sentir y el actuar de cada cultura, no desecha del todo los lineamientos occidentales, más recupera sólo aquellos que sirvan para unir e incluir, así como para evitar conflictos globales. En lugar del conflicto, el autor pretende consolidar principios objetivos que sean aceptados por la diversidad sin imposición ni violencia, de ahí que busca reformular la concepción de los derechos humanos desde una teoría ético-política concreta, que retome al valor, para que a partir de la interacción de dichos elementos se consoliden las necesidades básicas de todos los grupos sociales como los derechos fundamentales válidos universalmente.

Ahora bien, de la postura mediadora, concreta, incluyente y tendiente hacia la justicia y al bien común que se recupera de Villoro, se puede llegar a lo siguiente: los derechos humanos no han podido materializarse debido a que el fundamento de tales derechos se basa en una ideología del valor y en una racionalidad de poder, más no en una forma de la razón razonable; por lo tanto, los derechos humanos se perciben como parciales e injustos, pues al no corresponder con la diversidad de pensamientos y de necesidades, sólo protegen y benefician a un sector determinado y las grandes mayorías no entienden a los derechos humanos sino como una promesa.

Para aproximar a los derechos humanos hacia el bien común es preciso retomar algunos aspectos que propone Villoro, entre ellos: la implementación de los principios transculturales, la reformulación de los derechos humanos y la reestructuración del Estado.

Los cuatro principios transculturales de Villoro —autonomía, autenticidad, finalidad y eficacia— resultan necesarios para la transformación de las relaciones humanas, ya que como su nombre lo indica, se refieren a enunciados que pudieran operar en cualquier cultura evitando así el constante conflicto entre éstas. Dichos principios son orientaciones sin un contenido específico, que están a disposición de apropiarse por cada sociedad en cualquier momento o contexto, pues son contruidos a partir del criterio de lo razonable, que considera lo valioso en mí y en

el otro, que busca la universalidad a partir de la aceptación de las diferencias, que une y que incluye.

En relación a lo anterior, además de los cuatro principios ya mencionados, es necesario que se incorpore como transcultural, el quinto principio a que alude Villoro para el caso de occidente, es decir, el que concierne a los derechos humanos fundamentales. Los derechos humanos desde la racionalidad del valor, operan de la misma manera que los cuatro principios anteriores, pues se trata de enunciaciones no específicas que también son susceptibles de adecuarse a cada contexto.

Para reconocer al quinto principio como transcultural, es menester que se le dé otro fundamento a los derechos humanos, pues si parten de la lógica instrumental, seguirán pervirtiendo las necesidades de las mayorías y encaminándolos hacia la satisfacción de unos cuantos; por lo tanto, se sostiene que para remediar las condiciones de injusticia social, es pertinente reformular el concepto de los derechos humanos desde una teoría ético-política concreta, que opere desde una racionalidad valorativa, la cual se encargue mediadora y prudentemente: de retomar la importancia del poder pero también la del valor para edificar a los principios humanos; de contar con derechos humanos como herramientas que colmen las necesidades sociales y, de que las dos características anteriores logren en conjunto, la tan anhelada justicia social.

Por otra parte, es preciso mencionar que desde la racionalidad valorativa que propone Luis Villoro, los cinco principios transculturales no se confrontan con la universalidad que busca la cultura occidental, por el contrario, desde los mismos también puede lograrse una universalidad al ser susceptibles de adoptarse por cada cultura. Como puede apreciarse, la óptica del autor aborda una universalidad distinta a la que pretende el Estado-nación occidental, pues ésta tiende a la inclusión y al respeto de las diferencias para alcanzar objetivamente el grado de derechos humanos universales.

En fundamento ético de los derechos humanos encuentra su base en la valía de la vida humana y ésta en la justicia, como máxima del Derecho. Así, siguiendo a Villoro, de la ética y la justicia, se desprenden los derechos fundamentales como

principios necesarios para preservar la vida humana y para hacer posible una vida digna, entendiendo por dignidad, equidad en las posibilidades para que cualquier ser humano pueda participar, tomar decisiones y cumplir sus fines y planes de vida. Así, desde la perspectiva del autor, los derechos humanos fundamentales son aquéllos que mínimamente son necesarios para alcanzar la objetividad en las normas que rigen lo concerniente a la subsistencia y a la convivencia interhumana desde maneras pacíficas. Lo mínimo, como ya se advirtió, se extrae del concepto del *coto vedado* de Garzón Valdés; que implica respeto a los derechos humanos básicos como condicionantes para el disfrute de cualquier otro derecho, es decir, son los valores primarios para la humanidad y para la asociación política de que se trate, por lo tanto, no son modificables en ningún contexto ni momento histórico.

Aunado a lo ya mencionado, los principios transculturales están directamente relacionados con la búsqueda del bien común o la justicia social, pues buscan la objetividad de los derechos desde la no imposición de éstos, sino por la libre determinación de considerarlos como valiosos para todos; en esa medida se considera, al igual que Villoro, que la creación y la necesidad de que existan derechos humanos se debe a la injusticia social, pues si en las múltiples sociedades reinara la paz y el respeto por el otro, los derechos humanos no tendrían razón de ser; entonces, se necesita de herramientas que frenen los abusos de poder y las injusticias que se viven día a día. Por lo tanto, es importante acercarnos a la justicia, y si este concepto ocasiona confusiones por la diversidad de posturas que se pudieran tener al respecto, el autor propone la alternativa de aproximarnos a ella a través de la vía que en negativo presenta, la que además forma parte de una ética concreta.

Para conducir a la humanidad al camino de la justicia es necesario que opere la racionalidad valorativa, ya que a partir de ella, cobran importancia no sólo los intereses de las mayorías, sino que se concentra en buscar un remedio para la falta de justicia que ocurre en cada contexto, lo que quiere decir, que pone en evidencia que para ciertos sectores la igualdad y la libertad no son una posibilidad, a pesar de que su sistema jurídico y sus derechos humanos postulen lo contrario. De ahí que cobre sentido la vía negativa hacia la justicia que dice nuestro autor, pues lo que en

realidad se vive es la pobreza, el hambre, el rechazo y la falta de oportunidades para formar parte de la sociedad; por lo tanto, no se puede pensar al ser humano en abstracto, ni construir derechos ideales para él o generales para todos, como lo pensaron Kant, Rawls y Habbermas, pues éstos filósofos, pretendieron combatir las injusticias y desigualdades sociales a partir de considerar a todos los sujetos como libres e iguales, sin importarse por delimitar las situaciones concretas en que operan ambos valores dependiendo de las circunstancias de que se trate; por el contrario, la ética concreta que propone el autor sirve para combatir la falta de justicia, pues evidencia que hay quienes no cuentan con las mismas oportunidades económicas, políticas o de cualquier otra índole y que son a ellos, a quienes tiene que incluirseles, desde un trato diferenciado, hacia un plano de relaciones equitativas, para que se esté en condiciones de sostener que sean en los hechos iguales y libres; es decir, los derechos humanos deben buscar la equidad en las oportunidades, en las opiniones y en la toma de decisiones, para poder subsistir y llevar a cabo los fines y planes de vida que cada cultura o grupo considere adecuados para sí, siempre que éstos, no impidan o violenten las decisiones de otros pueblos o culturas, problemáticas en las que entrarían en juego los principios transculturales, pues buscarían a través del diálogo, una solución no violenta y no dominante en la que las culturas pudieran llegar a un acuerdo pacífico.

Por otra parte, creemos que la sola reestructuración de los derechos humanos no es suficiente, se necesita también la transformación del sistema y de la lógica con que éstos operan, es decir: el Estado y la lógica instrumental. El Estado-nación, tal como ahora se encuentra, funciona, lo mismo que el Derecho y los derechos humanos, del lado del poder. Se requiere por lo tanto de un Estado en el que se conjuguen los intereses de todos. Como bien lo sostiene Villoro, sería ideal llegar a un momento en el que no existiera la necesidad de la presencia de un Estado, en tanto mecanismo de control y de poder; sin embargo, como también se extrae de su lectura, estamos en presencia de un mundo que pareciera que necesita ser forzado a través de los mecanismos de coerción para acercarnos al valor, o para observar o no trasgredir a los derechos humanos. Entonces, de retomarse los fines

tanto individuales como colectivos, podría generar que el sistema Estatal se refuerce de valor, que se frene la violencia y las abismales diferencias entre unos y otros.

Se sostiene en consecuencia, que es urgente llegar a un Estado plural, es decir, al Estado que le sirva desde el lado del valor a las necesidades de todos, en el que se regulen las oportunidades y en el que todos pueden participar de las decisiones que les afecten, en el que no existan políticas que tiendan al engaño y a la ventaja; sin embargo, en consonancia con Villoro, es relevante resaltar que la sociedad está en una etapa previa al Estado plural, lo que se denomina como: *Estado en transición hacia la pluralidad*.¹⁷⁵

A pesar de lo desalentador que pudiera parecer tal panorama, existe la convicción de que pueden existir otros caminos, que, de optar por tomarlos, nos llevarían hacia relaciones interhumanas más alentadoras. Para ello, es importante que se difundan teorías como la que nos presenta Luis Villoro, pues a través de ellas, se permite ver más allá del individualismo, del menosprecio y de la privatización de los bienes a favor de unos cuantos.

Se sostiene, por lo tanto, que para llegar al camino de la emancipación y de la justicia social, es menester trascender de la lógica con que ha operado la cultura occidental, hacia una que frene al poder y retome las riendas del valor, o bien, que busque que el primero trabaje en función del segundo. Con este cambio, se aspira a que se comprenda que las diferencias no necesariamente dividen, sino que

¹⁷⁵ Aunque la reestructuración del Estado se encuentra pendiente en esta investigación, hasta ahora se piensa al Estado en transición hacia la pluralidad como uno acotado en sus funciones, pero distinto al Estado mínimo que propone Robert Nozick., pues sostiene dicho autor que sólo un Estado “[...] limitado a estrechas funciones de protección contra la violencia, el robo y el fraude, de cumplimiento de contratos, etcétera, se justifica; que cualquier Estado más extenso violaría el derecho de las personas a hacer ciertas cosas y, por lo tanto, no se justifica [...] que el Estado no puede usar su aparato coactivo con el propósito de hacer que algunos ciudadanos ayuden a otros o para prohibirle a la gente actividades para su *propio* bien o protección.” Nozick, Robert, *Anarquía, Estado y utopía*, trad. de Rolando Tamayo, México, FCE, 1998, p.7. En ese sentido consideramos que, si bien la figura de control, represión, coacción y poder unificado que representa el Estado actual sobrepasa las funciones con las que fue creado —desde las teorías del contrato o convenio social— es decir para protección de los derechos fundamentales de los seres humanos, también creemos que en buena medida la dependencia de los seres humanos hacia el Estado como ente regulador, o el paternalismo de Estado es tal, debido a que se encuentra instaurado desde una fundamentación ideológica del valor. Al respecto, aunque coincidimos con Villoro y Nozick en sus ideales anárquicos, creemos, a diferencia del segundo, que si se re-fundamentara el Estado desde la justicia y no desde el poder, haría posible que tanto aquél como éstos, operasen haciendo uso de un poder distinto al que subyace en la modernidad occidental, para que se pudieran lograr un sistema y unos derechos humanos que pudieran hacerse efectivos en la realidad social.

también pueden unir, de tal suerte que respetando la forma de ser de cada cual, se logre un mundo más fraterno en el que conjuntando esfuerzos se le haga frente al sistema monopolizado, dominante y excluyente, lo que en buena parte se ha logrado con las crecientes resistencias y las luchas por la reivindicación de los derechos. Se trata de inyectarle valor al poder, pues ya se asoma el Estado plural en las grietas del sistema fallido.

Capítulo 3

La re-fundamentación ética de los derechos humanos

Nuestra ciencia social, en demasiados casos, es una miseria intelectual y moral, inhumana y sin ética: una ciencia sin conciencia.

Andrés Aubry

Introducción

Como puede extraerse de los apartados anteriores, la presente investigación es producto de las inquietudes por aproximarnos hacia la emancipación; sin embargo, los problemas entorno a la liberación humana forman parte de un asunto histórico que sigue pendiente hasta la actualidad, pues la época contemporánea no ha podido superar las figuras modernas de la codificación y del positivismo, de ahí que hoy por hoy, siga siendo indispensable la existencia de una figura escrita y en la mayoría de sus veces coaccionante para pretender el respeto de los unos hacia los otros.

Por lo tanto, debido a que ambas figuras, la codificación y el positivismo, no arrojan respuestas suficientes para atender las necesidades humanas, es apremiante contar con un concepto de derechos humanos que se apoye de herramientas teóricas distintas; un concepto reestructurado que recupere lo valioso del anhelo de libertad con que fue creado, que se deshaga de las tendencias unilaterales y dominantes que lo impregnaron; en ese sentido, se sostiene que la reconstrucción de los derechos humanos es uno de los eslabones que junto con la transformación de la lógica moderna podrían ayudar para otorgar o devolver el sentido a los aspectos más sensibles de lo humano, reflexiones que se presentarán en el presente capítulo.

3.1 ¿Para qué otro paradigma de derechos humanos?

Para ello, como lo sostiene Luis Villoro, es elemental partir de lo dado, es decir, comprender la realidad social en tanto los sucesos que se viven día a día como parte de la tradición cultural que configura tanto la concepción del ser en el mundo, como los planes y fines de la vida del ser humano.

Lo dado se refiere a los usos, las costumbres y las tradiciones que le son propias a cada cultura y que se transmiten de generación en generación. Cada ser humano como sujeto cultural, reproduce, transmite y perpetúa lo dado. Al respecto, resulta pertinente mencionar que en muchas ocasiones los sujetos culturales no someten a crítica sus actitudes, creencias o acciones, sino que sólo las reproducen sin más; tal postura acrítica conlleva a que el ser humano obedezca sin cuestionarse sobre los fines y planes de vida que en conjunto sigue la sociedad a la que pertenece.

Al respecto, Villoro nos invita a seguir principios no dominantes para lograr una convivencia social más benéfica que la que hasta ahora ha imperado; refiere que una sociedad libertaria puede lograrse si las distintas culturas se integran por sujetos críticos de sus propias estructuras, es decir, seres humanos que cuestionen la cultura en la que viven, sus hábitos y tradiciones heredadas, con el propósito de que puedan juzgar sobre lo que en un momento dado les pudiera ser más adecuado, tanto individual como colectivamente.

La apertura al juicio supone que se emplee una razón razonable para determinar qué es lo valioso de lo dado, pero también qué hay de dominante o de ideológico; de tal suerte que a partir del criterio de la razón que Villoro propone como razonable, se pueda llegar a aceptar lo dado en su totalidad, no sin antes haber sido cuestionado críticamente para constatar que los acuerdos a los que se llegue sean unos efectivamente benéficos para todos sus integrantes, o bien, que se modifique lo dado porque se piense en común que es necesaria la transformación o incluso la eliminación de una práctica determinada por considerarla como dominante.

Al respecto, la aportación de Villoro resulta valiosa por cuanto que invita a todos los seres humanos a despartarse de la enajenación, de la ideología y del dogma, a partir de la puesta en práctica del pensamiento crítico y razonable que permite poner en suspensión las formas culturales, con el objeto de retomar y recuperar lo valioso de las tradiciones que cada cultura tenga y poder aportar valores nuevos o más acabados a partir del diálogo intercultural con el otro.

La crisis del paradigma de la cultura occidental moderna y de sus posteriores creaciones de Derecho, llamadas derechos humanos, derivan fundamentalmente, como lo sostiene Villoro, de la carencia del valor. Dicha carencia se debe a su vez, a que las sociedades como parte de cierta cultura, han resentido los embates de las incongruencias que existen entre sus valores y los derechos humanos abstractos.

Por lo anterior, resulta medular la reconstrucción conceptual de los derechos humanos y la incorporación de éstos en una forma otra de asociación política, que se caracterice por estructurarse a partir del valor, la cual redundaría eventualmente, en situaciones más benéficas para los seres humanos. En otras palabras, no es suficiente reformular el concepto de los derechos humanos; resultaría un trabajo infructuoso si los mismos no pudieran insertarse ni aplicarse en una sociedad concreta, por ello, damos paso a la alternativa social en la que Villoro vislumbra la posibilidad pertinente de reivindicar a los derechos humanos.

3.2 La asociación política desde el pensamiento filosófico de Villoro

Las asociaciones políticas que han estado presentes a lo largo de la historia fueron abordadas en el apartado 2.3 de esta investigación por cuanto la relación entre los conceptos poder-justicia, en el que se evidencia que la justicia ha sido un concepto ajustable a las tendencias del poder, que se puede apreciar de manera más evidente en el caso de occidente, por el legado hegemónico del colonialismo que ha mantenido a los oprimidos en los estratos más bajos de la sociedad.

Ahora, serán analizadas las asociaciones políticas en tanto tengan que ver con la posibilidad de extraer de cada una lo valioso que en conjunto pudiera orientar a la época contemporánea a una asociación política otra, en la que, si no se llega a

orientar por el valor, como sería lo deseable, logre por lo menos equilibrar al poder y al valor, para lograr relaciones humanas más benéficas y llegar al bien común.

Para arribar a una sociedad ética y políticamente deseable, en la que los derechos humanos se puedan poner en marcha, es pertinente, desde la perspectiva crítica de Luis Villoro, hacer un recorrido que dé cuenta de cómo se agrupaban y organizaban los seres humanos durante la época histórica de la modernidad, por ser éste el periodo bajo el que surgieron los derechos humanos.

Del interés del autor por las asociaciones humanas en esta etapa histórica, surgen las siguientes interrogantes: ¿con qué fines se conformaron las asociaciones políticas?, ¿los seres humanos han formado parte de las estructuras modernas de manera libre o impuesta?, ¿qué papel juegan los derechos humanos en cada asociación política? y, ¿para qué tipo de asociaciones políticas fueron pensados los derechos humanos?

Villoro retoma los aportes teóricos de Rousseau y de Hobbes para adentrarse al tema las asociaciones políticas. Sostiene que “El pensamiento moderno tuvo preferencia por presentar la asociación política como el resultado de un convenio voluntario entre individuos.”¹⁷⁶ Ante el estado latente de inseguridad y de conflicto entre los hombres, la modernidad implementó estratégicamente la constitución del Estado, como producto de un contrato interhumano. Este ente ficticio, es decir, el Estado, se manejó bajo un discurso de orden y se estructuró a partir de la razón, aspectos que se usarían eventualmente para resolver el caos social a partir de homogeneizar a los individuos.¹⁷⁷

A partir de entonces, con la finalidad de que el ser humano fuese miembro del Estado y portador de derechos, se le despojó de su contexto, se le consideró como individuo y se le impuso la figura de la coacción para aceptar una forma de organización social,¹⁷⁸ pues no se consideró el parecer social para formar parte de dicho contrato. Como bien lo resalta Villoro “[...] la cesión de derechos en el “contrato” corresponde, por último, a la limitación de las libertades, al formar parte

¹⁷⁶ Villoro, Luis, *óp. cit.*, nota 15, p. 251.

¹⁷⁷ *Cfr., Ídem.*

¹⁷⁸ *Cfr., Ídem.*

del sistema de poder.”¹⁷⁹ Villoro proporciona las implicaciones de la creación del Estado, para pensar cómo pudiera construirse una asociación política más perfecta en la que los seres humanos tomaran parte y, en consecuencia, la organización política fuera consecuente con las necesidades sociales.

Villoro continúa su reflexión en torno al contrato social, para lo que retoma las analogías de la postura de Hobbes y de Rousseau al respecto. Villoro nos dice que Rousseau trata de encontrar la manera en que la sociedad pueda emanciparse de la dominación, de ahí que en su obra el *Contrato Social*, Villoro considera que aquél busca un fundamento para que la sociedad se libere del poder y evolucione por medio de la razón ética;¹⁸⁰ desde su estudio, extrae que tanto la propiedad privada como las condiciones laborales fueron las que propiciaron las divisiones entre los hombres, quienes enajenados bajo la lógica de la modernidad, se convirtieron en iguales y por tanto en rivales, lo que provocó el gran problema del egoísmo en el hombre.

Desde la interpretación de nuestro autor, Hobbes al igual que Rousseau advertía la problemática que en que se encontraban sumidos todos los hombres en su lucha constante entre ellos mismos para obtener su beneficio personal y para salvaguardar sus vidas. Debido a que ambos filósofos pensaron que la humanidad se encontraba en un conflicto de intereses y en una lucha constante, se interesaron por proponer una salida racional.

Villoro ve que para Hobbes la solución es que todos los hombres cedan en un convenio la totalidad de sus derechos para que un ente ficticio dotado de un poder supremo sea capaz de darles paz, resguardarles sus vidas y permitir que los fines egoístas de cada individuo se lleven a cabo. Por otra parte, Villoro ve en Rousseau una puerta distinta para terminar la lucha constante entre los hombres: un acuerdo en el que también se cedan los derechos, pero no la totalidad de éstos sino una mínima parte; entonces, ese ente ficticio de poder legítimo, es decir el Estado, no resguarda un poder absoluto sino limitado; su límite se encuentra

¹⁷⁹ Cfr., *Ibidem*, p. 252.

¹⁸⁰ Cfr., *Ídem*.

precisamente en las reglas que de común acuerdo establece la sociedad para procurar la paz que buscan.

En ese sentido, Villoro advierte en Rousseau la proposición de un acuerdo que pudiera interpretarse como más libertario o menos dominante que el de Hobbes, ya que como lo plantea nuestro autor, Rousseau piensa en un convenio que instaure orden y armonía social, en el que las reglas son pensadas por todos los que habrán de seguirlas; en el que no es necesario perder todas las libertades humanas y en consecuencia, no habrá mayor beneficio para unos cuantos, sino que se busca la satisfacción de los intereses de cada parte que integre el convenio. Los hombres siguen siendo egoístas y de esas posturas individualistas se erige el convenio.

De las ideas que Villoro extrae de ambos autores, encuentra a la coacción como otro elemento de dominación que opera para cada tipo de convenio. La coacción absoluta en la que está pensando Hobbes podría ser aplicada en un Estado totalitario, en el que la voluntad de uno o unos cuantos se impone sobre el resto, despojándolos de todas sus libertades; en tanto que desde Rousseau se estaría pensando en un “Estado mínimo”¹⁸¹ que se propone para los Estados liberales, en los que la dominación sigue presente pero regulada; es decir, permite una serie de libertades aunque también mínimas para actuar o para decidir sobre cuestiones de interés social.

Villoro nos lleva a considerar que ninguno de los convenios resuelve el conflicto en la humanidad; sigue latente ese egoísmo individual y en esa medida nos conduce a elaborar otro tipo de convenio: un convenio conforme al valor. El autor, retoma las aportaciones de Rousseau, pero les agrega dos condicionantes para poder acceder a un acuerdo emancipador: tiene que cumplir con las condiciones de igualdad y de generalidad. En la primera, los que participen en el pacto podrán determinar en igualdad de condiciones lo que consideren valioso; en la segunda, la postura de la generalidad deberá corresponder a la de cada contratante. Así, se cumplirán tanto los fines individuales guiados por el egoísmo, como los fines de todos orientados por la razón.

¹⁸¹ *Ibidem*, p. 256.

Se trata de una necesaria correspondencia entre lo particular y lo general, en la que cada individuo deja de pensar únicamente en sí mismo y se transforma en un agente moral.¹⁸² “La moralidad consiste justamente en la sumisión de los intereses particulares a lo válido universalmente.”¹⁸³ Los valores universales son incorporados en leyes formuladas por todos los destinatarios de las mismas y en este sentido: “La constitución de la asociación es creación de una realidad moral y, a la vez, “humanización” del hombre.”¹⁸⁴

Villoro ve en Hobbes y en Rousseau pensamientos valiosos para lograr una sociedad que procure resguardar de manera ordenada la paz y la vida, sin embargo, dado que su pensamiento liga a la teoría con la realidad, es que confronta la importancia de considerar cómo pudieran actuar todos los hombres como agentes morales y como legisladores de su pueblo. Nos dice al respecto que ese tipo de asociación sería ideal y que ese ideal se traduce en la comunidad.¹⁸⁵

Las preocupaciones de Villoro por una sociedad más valiosa lo remiten a plantear cómo se han asociado históricamente los seres humanos y cuáles son las características que han imperado en cada paradigma, con el objeto de conocer en qué medida ha fallado cada uno y construir a partir de la recuperación de lo valioso en cada una, una sociedad más acabada, más deseable, que recobre la fraternidad y el sentido de la vida de cada hombre; propone pues, otro modelo de orden, basado en la moral y en la realidad social. Para llegar a dicho modelo Villoro menciona los tipos de asociación en que desde su óptica han transitado los seres humanos para procurarse armonía y seguridad, develando los efectos de dominación que se encuentran presentes en cada una.

3.3 De los tipos de asociación política en Luis Villoro

De acuerdo con Villoro, históricamente los seres humanos se han agrupado o han sido agrupados en distintos tipos de asociaciones, mismas que han sido

¹⁸² Cfr., *Ibidem*, p. 260.

¹⁸³ *Ídem*.

¹⁸⁴ *Ibidem*, p. 262.

¹⁸⁵ Cfr., *Ibidem*, p. 265.

denominadas por él como: asociación para el orden, asociación para la libertad y asociación para la comunidad.

La preocupación de Villoro por conocer los tipos de asociaciones humanas va más allá de las características o las condiciones que se determinen para cada una o del modo en cómo operan. Trata de buscar una sociedad más libre y por ende más valiosa. Por ello es que se pregunta entre otras cuestiones ¿cuáles valores se deben cumplir para lograr el bien común?

Primeramente, Villoro distingue entre dos tipos de valores: el deseable y el deseado. El primero se refiere a la actitud positiva que todas las personas tienen hacia ese valor, lo que le da el carácter de objetivo y de válido para cualquier sujeto; en tanto que el segundo, no tiende a ser válido para cualquiera; se refiere más bien a un ideal.

Como condición para que se cumplan los valores sostiene a la igualdad; por tanto, no piensa a ésta como un valor más sino como la condición que objetiva al valor; no se refiere a una igualdad en el sentido de semejanza sino en el sentido de equidad, de justicia o de imparcialidad del valor. De ahí que la equidad guarde íntima relación con la justicia, pues ésta última supone la equidad en las conductas y en las relaciones morales.¹⁸⁶

De acuerdo con Villoro, para ponderar si una valoración es justa o no, debemos considerar que ésta valga para todos por igual y que no sea excluyente; es por ello que, como dice el autor: “[...] los valores justifican las evaluaciones del conocimiento moral.”¹⁸⁷

De acuerdo con Villoro, la justicia varía de acuerdo a la sociedad que se trate. La justicia que ordena, se concibe como imposición de castigos o de recompensas, en otras palabras, una justicia reparadora de los daños; sin embargo, la justicia puede ser entendida también como leyes con validez objetiva, así: “Una norma es justa si prescribe acciones en que se realice la equidad, y ese valor es objetivo si puede expresarse en una norma que obligue por igual a todos.”¹⁸⁸ Desde esta

¹⁸⁶ Cfr., *Ibidem*, p. 271.

¹⁸⁷ *Ibidem*, p. 272.

¹⁸⁸ *Ibidem*, p. 273.

perspectiva, dado que no hay una única concepción del bien común, el criterio de justicia no siempre será el mismo.

Para esclarecer el tema de las variantes del valor, Villoro sostiene que existen tres formas de asociación política abstractas en donde los valores se determinan de maneras distintas y son:

- a) La asociación para el orden
- b) La asociación para la libertad y,
- c) La asociación para la comunidad

a) La asociación para el orden a que alude Villoro, trata de un primer estadio del valor, que se sitúa históricamente en el surgimiento de las organizaciones sociales antiguas y permanece hasta la consolidación del Estado,¹⁸⁹ ésta postula que existen necesidades básicas en la población que se tienen que satisfacer con valores básicos. Éstos se conciben por el autor como: el derecho a la vida —que incluye: la alimentación, la protección contra la agresión, la vivienda y la relación sexual—; el derecho a la seguridad frente a la agresión de los hombres, el derecho a la asociación y a la pertenencia —recuperación del sentido de pertenencia del ser humano con su sociedad de origen—. ¹⁹⁰

Este tipo de asociación se justifica en la medida en que cubran las necesidades antes planteadas, mismas que se traducen en un cuerpo de reglas llamadas Derecho, cuya función es reconocer los valores objetivos y mantener el orden. La lógica con que opera esta forma de asociación política es la que emplea un discurso de orden frente al caos.¹⁹¹ Para mantener los derechos que se consideran necesarios en la asociación para el orden, se requiere dotar a la población de un mínimo de libertades —cierta igualdad y participación social para que el orden perviva— por lo que los valores libertarios están supeditados a los valores ordenadores.

El orden conforme al poder que encuentra el autor, contempla dos tipos de convenio: el primero implica un acuerdo para mantener el poder y en consecuencia

¹⁸⁹ Cfr., *Ibidem*, p. 278.

¹⁹⁰ Cfr., *Ibidem*, pp. 276-277.

¹⁹¹ Cfr., *Ibidem*, p. 277.

la dominación; presenta una única concepción del bien común como válida, que se consolida a través de la ideología y por ende elimina lo heterogéneo, y el segundo, se trata de un contrato que no es impuesto sino aceptado de manera libre y que busca implementarse para satisfacer el bien común. Sin embargo, en ambos convenios la finalidad es la preservación del orden. “[...] un orden político fue la primera respuesta racional contra el mal radical: la disgregación y la violencia generalizada. Pero [...] crea un mal segundo: la dominación.”¹⁹²

En esta asociación Villoro encuentra como valor prioritario al orden, el cual en aras de ser protegido no se interesa de las desigualdades sociales; incluso éstas deben asumirse, de ser necesario, para tener una sociedad bien ordenada. La sociedad para el orden, implementa una primera forma de la ética política, que dirige a los individuos a que se desprendan de sus intereses personales y se agrupen en un todo ordenado. Aunque propone algunas diferenciaciones en códigos de conducta o de función social, estas consideraciones le sirven para legitimar el orden en grupos bien organizados que crean unidades bien definidas como: la familia, los trabajadores y los subordinados.

Esta ética del orden que plantea el autor, a pesar de presentar una actitud moral, es sirviente y funge como medio de legitimación para la dominación, por tanto, esos valores no pueden justificarse si sus fines son tendientes a mantener el poder.

b) Asociación para la libertad. En este tipo de asociación política Villoro la sitúa precisamente en el periodo de la modernidad, donde las reflexiones medulares de esta investigación se centran; encuentra su máxima expresión durante el renacimiento europeo y se implementa en las sociedades que resultaron de revoluciones populares.¹⁹³

Esta asociación sostiene como primera justificación la satisfacción de las necesidades básicas mencionadas en el apartado anterior, pero considera que existe una justificación aún mayor: “[...] vivir una vida con sentido [...] una vida significativa [...] como un transcurso en el que se realizan valores conforme a ciertos

¹⁹² *Ibidem*, p. 280.

¹⁹³ *Cfr.*, *Ibidem*, p. 287.

fines [...]”¹⁹⁴ lo que genera que se transite de una asociación para el orden a una asociación para la libertad.

La asociación de seres humanos no puede justificarse únicamente a partir del orden. A diferencia de ese tipo de organización política, la asociación para la libertad opera bajo una racionalidad diferente: se propone buscar el valor y el sentido y, además, busca la forma de realizarlos en la vida; se trata de una racionalidad valorativa que hace uso del conocimiento personal.¹⁹⁵ Esta asociación se concentra además en frenar la dominación y en acercarse a la voluntad de todos para recuperar el sentido.

La libertad como lo remarca Villoro, puede ser entendida de distintas maneras. Se enfoca en las siguientes:

1. La libertad natural: se refiere a hacer lo que cada quien desee. En otras palabras, es: “[...] la capacidad de convertir un valor proyectado en un bien real.”¹⁹⁶ Sin embargo, el ser humano no puede realizar siempre lo que quiere debido a que encuentra obstáculos que devienen de la naturaleza, de su propio ser o de la carencia de los medios necesarios para llevar a cabo su voluntad.

2. La libertad negativa: se refiere a los obstáculos ya no de la naturaleza sino de los propios hombres quienes mediante la represión o la coacción intentan dominarse entre sí; es una libertad limitada por la ley natural que decanta en la libertad civil. De esta manera es como opera la asociación política en los Estados liberales, les concede libertades a los individuos en la ley, pero se les domina aun por fuera de ésta, pues como bien lo sostiene el autor, se encuentra presente la regulación de las conductas sociales en la moralidad convencional, en los usos y costumbres, lo que ocasiona que quienes no recaigan en los supuestos que marca la tradición sean excluidos.

3. Libertad positiva: ésta es como Villoro lo puntualiza “[...] el fundamento de la vida moral.”¹⁹⁷ Es la que les permite a los seres humanos actuar bajo su propia voluntad sin circunstanciar su comportamiento por ningún ente de dominación; es

¹⁹⁴ *Ídem.*

¹⁹⁵ *Cfr., Ibídem*, p. 288.

¹⁹⁶ *Ibídem*, p. 289.

¹⁹⁷ *Ibídem*, p. 294.

en la que se ejercen maneras propias de determinarse, de ser autónomos. Se trata de un agente moral que colabora para la creación de las leyes y que también las obedece; es un poder compartido.

4. Libertad de realización: para que se puedan llevar a cabo los fines que se eligen no sólo basta con decidirlos, sino tener los medios para llevarlos a cabo. Villoro se cuestiona al respecto: ¿cómo ejercer la libertad de realización de las necesidades básicas, en una sociedad que lo impide por mala gestión, por corrupción, por indiferencia del poder estatal hacia el sector más desposeído y diferenciado en cuestiones de oportunidades económicas y laborales?¹⁹⁸

El autor considera al respecto que existen estadios de sociedad civil. La asociación liberal, que plantea libertades determinadas por el poder; la asociación que busca la emancipación a través de la sujeción a un poder de todos, es decir, de una democracia; y la asociación que permite establecer los medios para hacer efectiva la libertad, propia de una democracia igualitaria.

Ante las dificultades que se presentan para acceder a la libertad, resulta también un obstáculo para ésta, las múltiples concepciones que existen sobre lo valioso, por lo que el autor se propone encontrar un valor que sea común para todos los seres humanos, no obstante las diferentes posturas sobre éste. Nos dice Villoro al respecto que el concepto de la diferencia debe ser el supuesto necesario que abra la posibilidad de encontrar de común acuerdo lo valioso, en sus palabras “[...] es la expresión paladina de un valor exclusivo de la persona humana: la dignidad.”¹⁹⁹ La dignidad se encuentra en la libertad de elección de los fines y planes de vida de cada ser humano, lo que construye su identidad personal y lo que le permite a éste ser tratado y concebido como fin y no únicamente como medio.²⁰⁰

De las ideas anteriores se puede extraer, en un primer momento, que una sociedad justa implicaría considerar equitativamente la capacidad con que cuenta cada ser humano para que persiga sus fines, sin ninguna condicionante que los limite salvo el bien común razonable. En una asociación para la libertad en donde son precisamente las libertades parte medular para la legitimación de este discurso

¹⁹⁸ Cfr., *Ibidem*, p. 297.

¹⁹⁹ *Ibidem*, p. 300.

²⁰⁰ Cfr., *Ibidem*, p. 301.

político, se necesitan derechos que consagren las libertades, las que además deben encuadrar en el mecanismo de aplicación de dicho discurso, es decir, la positivización.

Entonces: ¿la justificación de los derechos humanos se encuentra en el derecho positivo? Villoro nos dice que: “Un orden justo no es identificable, sin más con un orden jurídico existente; sino que es el que permitiría la realización de valores producto del interés general, aunque, de hecho no se tradujeran en las normas de un derecho positivo determinado.”²⁰¹ Por lo tanto, de acuerdo con el autor, los derechos humanos son principios de justicia y ni principios regulativos sin más; en todo caso serían principios regulativos desde la ética y no desde la opresión ni desde la dominación. De ahí que la justificación de los derechos humanos no pueda encontrarse en el derecho positivo, sino en la justicia; en otras palabras, los derechos humanos suponen un orden ético que deriva en principios de justicia; sin embargo, en una asociación para la libertad cuya lógica operática es la exigencia normativa, se vuelve necesario que los derechos humanos se inserten en normas de derecho positivo para poder exigir su cumplimiento, el cual a su vez es el ideal que busca este tipo de asociación.²⁰²

Los derechos humanos, según el pensamiento de Luis Villoro pueden verse de dos maneras: La primera, como el reconocimiento en la legislación positiva de valores comunes y la segunda, como los fines a los que atiende una sociedad.²⁰³

De acuerdo con este criterio, en ambos casos, los derechos humanos básicos en una asociación para la libertad, conllevan ciertas condicionantes:

5. Se refieren a valores fundamentales que justifican la asociación misma.
6. Son para todos los hombres, independientemente de sus circunstancias individuales.
7. Son considerados como derechos primarios, es decir, no derivan de otros, pero bien lo sostiene nuestro autor, otros derechos sí pueden surgir de éstos.
8. Toman en cuenta las circunstancias y diferencias, que prevén necesidades de aplicación distintas.

²⁰¹ *Ibidem*, p. 303.

²⁰² *Cfr.*, *Ídem*.

²⁰³ *Cfr.*, *Ídem*.

De acuerdo con este esquema se desprende que la justificación de los derechos humanos básicos, depende en primera y en última instancia de la justicia, la que hace uso del valor y de la equidad para interpretar los principios anteriores. Como puede verse, dichos principios no excluyen sino integran y si se pretende una asociación política contrahegemónica, deben ser la base de la misma, pues Villoro que deja claro el sentido de superioridad en que debe situarse el valor aun en una asociación que prescribe normas y que ordena.

Los derechos humanos, en tanto resultado de las exigencias sociales para la satisfacción de las necesidades humanas básicas, son anteriores a cualquier conformación política, pues al buscar responde a las necesidades básicas, es precisamente porque se originan de la necesidad y de la carencia de valores básicos. El fundamento de los mismos, la justicia como máxima del valor, más no encuentra su justificación en posiciones de derecho natural o de derecho positivo, pues, como ya se expuso, nos remitiría en última instancia a un fundamento divino o meramente legalista.

Además de lo anterior, resulta relevante y pertinente la postura de Villoro en este apartado, ya que orienta para reagrupar a los derechos humanos conforme a un criterio básico que de manera razonable pueda ser compartible y deseable por todos, pues sostiene, como lo propone Ambrosio Velasco Gómez el surgimiento de:

[...] un nuevo paradigma para las ciencias de la cultura que a diferencia del modelo naturalista que busca descubrir leyes y construir teorías para explicar y predecir fenómenos, se esfuerza por comprender el significado particular de cada expresión cultural en la especificidad de su contenido histórico y social. Se trata de valorar y preservar las diferencias y no subsumir lo diverso en esquemas teóricos generales.²⁰⁴

En esta medida los derechos humanos, pretenden ser una vía que como lo busca la cultura occidental moderna, tenga alcances universales, pero que, a diferencia de ésta, dicha universalidad se conforme a partir de hacer de estos derechos unos compartibles y valiosos para todos. Al respecto, Villoro nos muestra

²⁰⁴ Velazco Gómez, Ambrosio, *óp. cit.*, nota 6, p. 77.

una lista de derechos humanos susceptibles de objetivarse, los que se enumeran sin orden de importancia, por el contrario, resultan interdependientes y correlativos, ya que cada derecho trae aparejada una obligación, como se verá en el siguiente criterio:

Derecho a la vida: Este derecho debe salvaguardarse necesariamente para posibilitar la efectuación de cualquier otro derecho. Por ello, es medular que para la satisfacción de éste se cuente con los medios adecuados para llevarlo a cabo, lo que implica evidentemente cubrir los siguientes derechos: alimentación, vivienda y vestido; debido a que sin éstos sería prácticamente imposible preservar la vida humana. El derecho a la vida trae consigo, como los demás derechos básicos que propone Villoro, una obligación. Para preservar la vida es obligación de todos contribuir en la defensa de la misma.

Derecho a la seguridad: este derecho permite defender la vida y repeler las agresiones de otras sociedades e individuos a la propia. Es aquí donde reside la importancia de la fuerza del Derecho, pues gracias a él se pueden impedir los posibles ataques a la asociación ya sea de manera interna o frente a intromisiones externas que pudieran poner en peligro el derecho a la vida.

Derecho a la pertenencia: A todos los asociados se les reconoce como miembros de la asociación, en otras palabras, a nadie se le excluye de la misma. Este derecho se refiere además de un valor individual a un valor colectivo, que no impide la integración de diversas agrupaciones culturales en la asociación pues al aceptarse unas a otras se permite que se logren los fines que cada una pretenda. La obligación para este derecho consiste en que cada miembro colabore con su comunidad cultural y con la asociación de la que forma parte.

Derecho a la libertad de actuar: consiste en las libertades individuales que prescribe el discurso de la asociación para la libertad, tales como: libertad de reunión, de expresión, de asociación política o religiosa, de propiedad, entre otras; cuya obligación se dirige hacia quienes crean y aplican la ley, quienes además deben tomar como máxima en su actuar un trato equitativo para todos los asociados y permitirles la misma capacidad de goce y disfrute de sus libertades, y que en caso

de puntos de vista dispares opere la comprensión a través de la tolerancia entre unos y otros.

Derecho a la libertad de decidir en el ámbito privado: este derecho se encuentra directamente relacionado con los anteriores, ya que se enfatiza el derecho a injerencia individual en asuntos que le afecten, lo que permite que una persona sea capaz de determinar su propio sentido de la vida y llevarlo a cabo.

Derecho a la libertad de decidir en el ámbito público: implica la capacidad de poder tomar determinaciones no sólo en el plano individual sino en el colectivo, en donde se faculta al individuo para participar de las decisiones del poder político ya que las mismas le afectarán de manera directa o indirecta. Este derecho incluye los subsecuentes derechos a: elegir y a ser electo, a estar informado de los asuntos políticos, a formar parte de asociaciones independientes al Estado, entre otras. La obligación que surge de la libertad de decisión tanto en el ámbito privado como en el público, tiene que ver con conducir a todos los miembros de la asociación a que sean agentes morales, es decir, que por sí puedan ser capaces de determinar y de seguir sus planes y fines en su vida individual y colectivamente, lo que Villoro vislumbra de manera análoga con el pensamiento kantiano “[...] de considerar a toda persona como fin y no sólo como medio.”²⁰⁵

Derecho a la libertad de realización: tiene que ver con la posibilidad material con que cada ser humano debe contar para hacer efectivos sus derechos humanos. Por ello, es que como ya se sostuvo, una organización social para la libertad se fundamenta en la justicia y en la dignidad humana.²⁰⁶ Como sociedad justa debe prescribir tratos y oportunidades equitativas para todos para ver materializados sus derechos humanos. En este apartado, los derechos trascienden, pues además de los derechos individualistas categorizados como de primera generación, surgen otras categorías de derechos humanos, la segunda y la tercera, que consideran al trabajo, a la educación, a la salud, a la producción y al medio ambiente como derechos a necesarios para la sociedad; sin embargo, su posibilidad de cumplimiento se limita a las condiciones sociales específicas, pues pueden

²⁰⁵ Villoro, Luis, *óp. cit.*, nota 15, p. 307.

²⁰⁶ *Cfr., Ídem.*

implementarse a mayor cabalidad en las sociedades más desarrolladas y en menor grado en aquellas en las que impera la escasez. Se refiere a derechos sociales cuya obligación radica en actuar sin menoscabar material o moralmente a ningún otro agente moral ni a la sociedad en su conjunto y, por el contrario, implica colaborar para lograr el bien común que la sociedad persigue.²⁰⁷

Por otra parte, Villoro menciona los modelos en los que pueden operar los derechos humanos, que son propios de una asociación para la libertad:

La libertad como ya se sostuvo, puede presentar variaciones y con ellas paradigmas políticos distintos. Luis Villoro presenta dos de ellos, el “liberal” “conservador” y el “igualitario” “progresista”²⁰⁸ los cuales guardan analogías en cuanto que la asociación en ambos se forma a partir de un convenio entre sujetos racionales y libres; el objeto de éstos es la libertad y los dos admiten diversas concepciones del bien; sin embargo, ambos modelos desde la perspectiva del autor, presentan también diferencias importantes.

Al respecto, el modelo liberal considera con mayor énfasis la protección de los derechos individuales, a través del mantenimiento de las libertades tanto positivas como negativas; negativas, para evitar la intromisión del Estado y positivas, que están dirigidas a confirmar los derechos de los individuos. Ello queda concentrado en los llamados derechos humanos individuales que como lo sostiene Villoro: “Éstos tienen una función [...] negativa: señalan como condición de la asociación política la ausencia de coacción contra la libertad de determinar su vida de cualquier individuo o grupo de individuos.”²⁰⁹ Al considerar por igual todas las posturas y por ende todas las diferencias individuales, se llega inevitablemente a un relativismo individual y cultural, en donde “su virtud pública suprema es la tolerancia.”²¹⁰

Villoro considera que pueden suscitarse consecuencias importantes si este tipo de modelo conservador se implementa como asociación política, pues al aceptarlo, no cabría un diálogo que pudiera fomentar valores comunes susceptibles

²⁰⁷ Cfr., *Ibidem*, pp. 302- 308.

²⁰⁸ *Ibidem*, pp. 309-310.

²⁰⁹ *Ibidem*, p. 310.

²¹⁰ *Ibidem*, p. 311.

de objetivarse y alcanzar la categoría de universales. Aunado a ello, la preeminencia de los valores individuales, hace que prevalezcan los intereses particulares al respecto de las competencias, que eventualmente serán concentradas para quienes tengan mayores ventajas o posibilidades sociales, económicas y políticas, en tanto que los que carezcan de ellas, quedarán en desventaja y serán parte de la asociación, pero con el carácter de excluidos.

Por lo tanto, de acuerdo con Villoro, el no contar con un modelo orientador de valores comunes, ocasiona que la sociedad postule un sinnúmero de parámetros que escinden a la sociedad, pues están pensados de manera particular y egoísta y generan, por lo tanto, violencia, aislamiento y desmembramiento del tejido social. En consecuencia, Villoro nos remite a pensar en un paradigma alternativo: el igualitario.

El modelo igualitario trasciende las libertades que propone el modelo liberal, pues piensa no sólo en la enunciación de las libertades, sino que considera emplear los mecanismos necesarios para verlas aplicadas en la realidad social. Este paradigma prevé la igualdad en el sentido de equidad. La equidad es, de acuerdo con Villoro: “[...] el rasgo distintivo de la justicia”²¹¹ que engloba la igualdad en oportunidades y en recursos; que reconoce las múltiples concepciones del valor pero que postula uno superior, común entre todos los miembros de la asociación.

Un Estado igualitario conduciría a que los partícipes de dicho convenio pudieran palpar sus derechos, que éstos no estuvieran en disputa ni en competencia con la de otros y que dichos derechos eventualmente se convirtieran en valores universales, debido a su carácter objetivo.

No obstante como lo propone nuestro autor, hay casos en los que pudieran restringirse las libertades de ciertos seres humanos, pero siempre teniendo como referente intocable el núcleo mínimo de derechos individuales, pues estos derechos, como ya se dijo, son los que mínimamente un individuo debe gozar para ser capaz de desarrollar sus planes y fines de vida tanto individual como colectivamente; entonces, para que todos los seres humanos puedan gozar de sus libertades en

²¹¹ *Ibidem*, p. 316.

armonía con los demás, es menester instaurar reglas que permitan la libertad que este tipo de asociación pretende.

Por otra parte, Villoro señala algunos casos en los que pudiera pensarse en la restricción de ciertos derechos humanos. Como ejemplo pueden existir seres humanos que se opongan a la realización de las libertades de la mayoría, como han sido los comunistas o fascistas²¹² quienes se demuestran intolerantes frente a las necesidades de emancipación de los demás. A éstos, desde la perspectiva del autor, puede restringírseles sus libertades de expresión o de asociación en la medida en que dichas limitantes sirvan como beneficio de las mayorías y siempre cuando esos fines y planes de vida sean razonables. De igual manera, pueden coartarse los derechos humanos a quienes, como parte de una asociación, tengan ventajas para realizar sus fines de vida en detrimento de los otros, ya sea porque los otros carezcan de una efectiva libertad de autonomía o de participación; porque desconozcan los derechos que tienen o porque el sector dominante amenace con vulnerar sus garantías individuales. Lo anterior encuentra su justificación en la necesidad de una sociedad justa, en la que se requiere equidad en la distribución de riquezas, oportunidades, responsabilidades y en la productividad social.

Sin duda, el asunto de la anulación de ciertos derechos humanos para quienes impidan la materialización los mismos a otro sector de la sociedad, resulta un asunto importante, por lo que Villoro centra parte de su análisis para discutirlo. Para ello, recurre a John Rawls, de quien refiere algunas de sus apreciaciones referentes a los principios de justicia para el tipo de asociación de que se trata.

De manera breve, los principios rawlsianos citados por Villoro remarcan: el derecho de cada persona a gozar de las libertades básicas; que las distinciones o tratos desiguales en asuntos sociales o económicos sean empleados en beneficio de quienes más lo necesiten, con el objeto de lograr oportunidades equitativas que ayuden a eliminar las carencias y a fomentar el bienestar de todos. Éste último será palpable en la medida en la que la situación de los más desfavorecidos mejore y en

²¹² Cfr., *Ibidem*, p. 317.

el supuesto de que todos acepten la validez de los derechos mínimos y los respeten, sólo entonces se podrá pensar en una democracia ética.²¹³

Los casos relativos a las distinciones o a los tratos desiguales antes mencionados, tiene que ver con la supresión de ciertos derechos humanos. Para ello, debe subsistir de conformidad con el criterio de Villoro, la regla de prioridad de la libertad sobre la igualdad;²¹⁴ en la que se remarca que los derechos considerados como mínimos deben respetarse para todo ser humano sin distinción alguna; que la restricción de otros derechos que no sean los mínimos puede efectuarse si y solo si colabora para que hacer que otros no gocen de su libertad y, que dicha suspensión sólo pueda permanecer mientras se remedia la carencia.²¹⁵

Por otra parte, en el segundo modelo que refiere Villoro, es decir, el igualitario, el Estado deja de ser neutral. En él se reconoce la competencia entre los seres humanos individualizados y des-contextuados y hace uso del poder para repelerlo; suspende las libertades de unos a favor de todos y es tolerante de las diferencias; sin embargo, en consonancia con el autor, el Estado más que tolerar debe propiciar la cooperación para eliminar las prácticas hegemónicas, discriminatorias y excluyentes.

Por último, en la asociación para la comunidad de Villoro, hace alusión al tipo de asociación política que considera más deseable, es deseable en tanto que dicha asociación no ha estado presente históricamente, sin embargo, es el camino que se busca dada la crisis y el fracaso de la modernidad.²¹⁶ Villoro sostiene que los que comparten esta asociación no son únicamente portadores de derechos sin más, sino que existe una correlación entre derechos y obligaciones para que los mismos cobren una función más pertinente. Las obligaciones consisten en que cada miembro de la asociación le sirve a la colectividad; en esta medida logra en ella una “[...] nueva dimensión de sentido [...]”²¹⁷ en donde el servicio a la colectividad no se da de manera coactiva sino voluntaria; al trabajar para la sociedad se trabaja para

²¹³ Cfr., *Ibidem*, p. 321.

²¹⁴ Cfr., *Ibidem*, p. 323.

²¹⁵ Cfr., *Ibidem*, p. 324.

²¹⁶ Cfr., *Ibidem*, p. 378.

²¹⁷ *Ibidem*, p. 361.

sí mismo. El servicio en pro de la comunidad que plantea Villoro, toma en cuenta la importancia de la diferencia de funciones y de acciones, de ahí que reconoce la diversidad de los miembros que la integran, pero los concibe como iguales para participar y para determinar asuntos de su interés individual y colectivo.

Las relaciones humanas que se dan en la comunidad implican más que una interrelación o una interlocución, pues se necesita que esté presente la figura que Villoro nombra como don; es decir, una virtud interhumana. Existe, por tanto, un sujeto que sirve a su comunidad o a otro, un don que se transmite y un sujeto que recibe ese don.²¹⁸ Las virtudes inherentes a esta relación forman una constelación de: “generosidad, entrega, desprendimiento, abnegación, sacrificio, fidelidad, solidaridad, humildad, fraternidad.”²¹⁹ Siendo este último, el valor máximo de entre ellos.

La fraternidad en este tipo de organización, trasciende el egoísmo individual de la asociación para el orden y de la asociación para la libertad, pues las posturas individualistas se desvanecen para integrarse en un núcleo de necesidades compartidas y resueltas de manera fraterna. Nadie se satisface ni se beneficia a sí mismo sin antes colaborar al bien de todos. Se trata de una comunidad emancipada compuesta de agentes morales igualmente libres.

La libertad supera a la asociación, pues ya no se ceden ni se restringen los derechos humanos para salvaguardar la vida y la seguridad de los hombres, por el contrario, en una comunidad fraterna opera la colaboración y el desprendimiento de los intereses particulares para llegar al bien común; los bienes básicos se dan por intrínsecamente respetados y en esa medida ya no se necesita ni del Estado, como ente opresor que opere a partir de la violencia, ni de los derechos humanos como principios de justicia que cubran las carencias sociales; pues en la comunidad que piensa Villoro las relaciones humanas son justas, equitativas, concretas y con miras hacia la universalidad. Los derechos humanos en una asociación para la comunidad pierden sentido y subsiste únicamente el sentido del valor, donde el poder es de todos y donde la sociedad, al sentido zapatista, manda obedeciendo; por lo tanto,

²¹⁸ Cfr., *Ibidem*, p. 361.

²¹⁹ *Ibidem*, p. 362.

los derechos humanos sólo se necesitan en una sociedad que no los reconoce, es decir, en una sociedad sin valor o en una sociedad hacia el valor.

La comunidad para Villoro rompe con los paradigmas de las asociaciones políticas sostenidas por un poder hegemónico; en ella, ninguna voluntad se impone sobre las del resto, y en conjunto, forma un contrapoder que sirve para frenar los posibles intentos de dominación interna o externa. Para no considerar esta teoría como una utopía, Villoro hace referencia a la organización que se tenía en los pueblos originarios antes y después de la conquista de América, con el propósito de ejemplificar que el ideal realizable de una forma de vida fraterna, es decir desde el valor, es posible.

En estas comunidades el poder es de todos y para todos, por lo que, si llegara a elegirse jefes, únicamente sería con el propósito de servir como dirigentes en asuntos de paz o en tiempos de guerra. Si reina la paz, las funciones del dirigente son orientar por medio del diálogo, los fines y planes de vida de la comunidad, así como también, procurar el convencimiento y el don; principios valorativos que a su vez debían ser obedecidos por éste; en tanto que en lapsos de guerra, el dirigente recibía dicho cargo por poseer dones tales como: la valentía y la destreza, necesarias para dirimir los conflictos y devolverle, en colaboración de todos, la paz a su comunidad, misma que una vez de regreso disolvía el cargo del jefe.²²⁰

El ejemplo anterior nos demuestra que la descentralización del poder y la repartición del mismo entre todos los miembros, permite una comunidad empoderada que rechaza la dominación de unos sobre otros y que, por el contrario, busca reproducir lo valioso de acuerdo con las necesidades del otro, por ello, es que la vida política en la comunidad se basa, como su nombre lo dice, en las decisiones tomadas en común, para asegurar el beneficio de todos y el logro de sus planes y metas de vida en común.

Villoro ubica a la comunidad como un tipo de organización social que aún no está presente, por ello es que la considera como un fin realizable y alcanzable que está pendiente en nuestra sociedad actual. En esencia la libertad, la fraternidad y la diferencia, son los valores que no se incluyeron en la lógica operativa de la cultura

²²⁰ Cfr., *Ibidem*, p. 365.

de occidente, pues tomó como prioridad la imposición de postulados de vida, del bien y de la verdad, ocasionando con ello la destrucción, el desarraigo y la pérdida del sentido de pertenencia de muchos seres humanos, pues fueron desvinculados de sus comunidades de origen y en este sentido como bien lo sostiene nuestro autor: “Mientras la adhesión a los usos tradicionales sea impuesta, mientras no pase la prueba de esa justificación racional, no ha surgido aún la ética”.²²¹ Se busca en consecuencia una ética que alcance una justificación objetiva, que vea más allá de las razones personales; que vea con perspectiva crítica lo que le fue dado por su cultura; que se abra hacia el ser razonable; que alcance un sentido que sirva para guiar los fines de todos.

La razón razonable de Villoro sirve de orientación para replantear el paradigma occidental moderno de los derechos humanos y para recuperar lo valioso que la modernidad nos dejó, como son: los valores fundamentales de los individuos; además, nos invita a la construcción de una comunidad otra, entendida ésta como un mundo distinto, cuya “[...] fuente del sentido no es el todo, ni el elemento individual, sino la integración de cada elemento de un todo en el que descubre su propia realidad.”²²²

Entonces, ¿cómo estructurar un paradigma diferente al que propuso el pensamiento occidental moderno? y ¿cómo llegar a unos derechos humanos otros? Las siguientes líneas intentarán generar algunas luces al respecto.

3.4 Sincretismo entre una racionalidad desde el poder y otra racionalidad desde valor

A lo largo de esta investigación, se han hecho presentes los inconvenientes a los que ha conducido la racionalidad moderna, entre los que podemos destacar: la conformación de un Estado-nación, la imposición de una sola forma cultural sobre las múltiples culturas que existen en un mismo tiempo y espacio; la búsqueda de la homogeneidad social según las pautas del razonamiento occidental, razonamiento que se caracteriza por ser: instrumental, individualista, científicista y egocéntrico y;

²²¹ *Ibidem*, p. 372.

²²² *Ibidem*, p. 373.

una sociedad dirigida por un poder hegemónico, violento, unificado y abstracto, entre otros.

Sin embargo, gracias al legado teórico que deja Villoro, podemos sostener que es posible realizar valores superiores a manera de la comunidad y hacerlos coincidir con los que persigue la sociedad moderna, lo que generaría resultados distintos a los marcó a la cultura dominante. La alternativa teórica es, además de la implementación de una racionalidad razonable, la apuesta por un Estado plural, heterogéneo, que respete las diferencias de todos los seres humanos y de los pueblos y culturas a las que cada quien pertenezca. Un Estado plural sostiene a la autonomía y a la autodeterminación como capacidades que diferencian la forma de organización interna, pero que no obstante ello, se puede encontrar en la esencia de cada organización social, fines y planes de vida comunes, compartibles y susceptibles de universalizarse pues pueden alcanzar eventualmente su carácter de objetivos. La objetividad de los principios básicos transculturales no se la imprime unilateralmente la ciencia, ni los conceptos rigurosos de una sola forma del pensamiento, sino que se apropia de los valores de la modernidad, de sus derechos individuales y los hace coincidir con los valores de los otros para hacer en conjunto una sociedad fraterna.

Para fomentar la autodeterminación y la participación directa de los seres humanos en una sociedad otra, empoderada de valor, se debe colaborar para procurar que se reduzcan los ámbitos en que opera el Estado-nación y que, por el contrario, cada vez sean más los espacios donde se retomen los valores de la comunidad como: “comités de barrio, secciones sindicales, gremios profesionales, asociaciones múltiples, consejos obreros en los lugares de trabajo.”²²³

Como bien lo sostiene el autor, un cambio total en la forma en que se ha venido ejerciendo el poder no es un pensamiento utópico sino una idea regulativa, que permite sugerir formas distintas de distribuir el poder y no sólo eso, sino la posibilidad de encontrar una existencia con sentido.

Los tres tipos de asociación que ofrece Villoro, invitan a la reflexión sobre: los valores que cada una considera como superiores; la manera en que las sociedades

²²³ *Ibidem*, p. 376.

se han o no justificado éticamente y en las fallas con que la asociación para el orden y la asociación para la libertad han operado.

La asociación para el orden parte de la percepción del sin-sentido de la existencia aislada, aislamiento que no provoca sino violencia hacia el otro,²²⁴ con el objetivo de asegurar, como el tipo de asociación lo remarca: un orden frente al caos. Por otro lado, la asociación para la libertad propuso otro tipo de orden: uno que fuera determinado por una figura arbitraria a la que se le transfiriere no sólo el poder de la comunidad sino también sus derechos, para que los mismos fuesen regulados y otorgados por un ente abstracto, el Estado. La asociación para la libertad descontextualiza al ser humano y lo individualiza para darle seguridad, paz y una limitada participación en los asuntos de su interés. Su lógica falla al pretender la homogeneidad de todos los seres humanos y al imponerles el plan de vida que persigue la modernidad a través de la coacción y la violencia. Por tanto, la necesidad de una sociedad humana emancipada, sigue siendo una promesa pendiente de realizarse, pues como dice Villoro: “El deseo de autenticidad es el impulso por liberarse de la opresión y de la farsa.”²²⁵

Debido a las fallas que se encuentran en la época de la que somos parte y debido también a que se pretende el tránsito de la humanidad hacia la comunidad de Villoro, es menester buscar herramientas que permitan un cambio social ético y con sentido; para que, una vez llegado ese momento, se despojen los seres humanos de toda herramienta que combata el poder hegemónico por ya no existir tal dominación.

Sin embargo, dado que en la época contemporánea aun la sociedad se encuentra en tránsito hacia el valor, es de suma importancia la reflexión, la crítica y la reestructuración de los derechos humanos, pues son los medios de valor más adecuados para combatir las injusticias del poder; en otras palabras, son una vía contra la hegemonía del poder y una forma prudente para llegar a la liberación social. La reflexión y la reestructuración que se pretende, cabe precisamente en las grietas del modelo moderno, pues, aunque su legitimación ya se encuentra

²²⁴ Cfr., *Ibídem*, p. 379.

²²⁵ *Ibídem*, p. 380.

inestable, es fundamental la apropiación de las herramientas del valor que el propio discurso nos da para desintegrar los elementos que no ayuden a recorrer el camino hacia el valor y la justicia.

Pudiera pensarse, gracias a la tendencia de la cultura occidental moderna, que los derechos humanos se han olvidado del valor y que únicamente han servido como parte de la lógica de la dominación, sin embargo, la voz, las exigencias y las luchas sociales hacen evidente el sentir de la sociedad, las necesidades vitales, y las demandas para que los derechos humanos se materialicen; por ello, es urgente operar bajo una lógica distinta que logre un justo medio entre la racionalidad instrumental y la racionalidad valorativa, que refleje la objetividad de los derechos humanos, objetividad en tanto medio compartido para realizar el valor en la sociedad, que engarza el deseo de dominación y la necesidad del valor, que se pudiera palpar en la sociedad moderna a través del cumplimiento real de los derechos humanos tanto individuales como colectivos, ambos reestructurados a partir de la confección del valor.

Es necesario insertar estos derechos humanos en un Estado que de la misma manera tenga connotaciones valorativas, como lo es un Estado plural, que permita las diferencias y que permita extraer analogías por lo menos mínimas, pero con miras hacia la expansión de valores, que englobe los valores más trascendentales de cada cultura en un todo armónico.

Ahora bien, el camino para esa transformación política, se encuentra en la dialéctica entre la teoría y la práctica, la que puede llegar al justo medio en la medida en que se haga una crítica razonable a ambas. Para ello, es importante echar mano de otras formas del pensamiento que abonen a la construcción de una red de valores que permitan la armonía social, que critiquen constantemente las injusticias del Estado y que busquen la orientación hacia el bien común. Se trata precisamente de la apertura a lo otro, a lo olvidado por la modernidad, como es lo ético, lo estético, lo místico, la conjugación de un conocimiento establecido con un conocimiento otro construido con la colaboración de la interacción del valor intercultural.

Se trata de cuestionar las creencias convencionales para estar en condiciones de considerarlas como herramientas libertarias o dominantes y en el

segundo caso, buscar que dichas creencias accedan a planos razonables de manera objetiva, es decir, que a partir de construcciones intersubjetivas se generen razones suficientes para creer, ya no objetivamente suficientes sino sólo suficientes, que atiendan al contexto, a lo simbólico y al inconsciente colectivo.

3.5 El fundamento de los derechos humanos

La búsqueda del fundamento de los derechos humanos ha sido un asunto principalmente abordado desde perspectivas políticas, jurídicas y morales, las cuales han dado origen a las dos teorías que prevalecen en la discusión, a saber: el derecho natural —apoyado entre otros por Santo Tomas de Aquino desde la vertiente teológica y desde la posición racionalista por Hugo Grocio— y el derecho positivo —abordado por Hans Kelsen, Bentham, Hart, Radbruch, etc. —. Desde otra posición, se encuentra el pensamiento del filósofo Norberto Bobbio,²²⁶ quien, desde sus estudios jurídico-políticos, considera secundario el encontrar una base firme para los derechos humanos y se preocupa prioritariamente por buscar el mecanismo que logre hacerlos efectivos.

Por otra parte, desde una óptica disruptiva de las anteriores, existen posturas filosóficas como las de: Luis Villoro, Mauricio Beuchot, Boaventura de Sousa Santos, Luis Niel y Eduardo González Di Pierro, entre otros, que consideran pertinente rediscutir las principales tesis de las teorías clásicas del *iusnaturalismo* y del *iuspositivismo* para demostrar que las mismas no han logrado proponer principios estables ni razonables que le den sentido a los derechos humanos; pues como ya se ha insistido, desde el derecho natural los derechos humanos se entenderían como dogmas y desde la hipótesis del derecho positivo como leyes, conclusiones insuficientes para los propósitos de justicia y emancipación que se esperan de tales derechos.

²²⁶ Cfr., Ortiz Treviño, Rigoberto Gerardo, “Análisis del concepto de derechos humanos”, *Amicus Curiae*, UNAM, año I, núm. 6, <http://www.revistas.unam.mx/index.php/amicus/article/view/15367/14623>

En este sentido, los autores precitados consideran que la racionalidad moderna,²²⁷ como creadora del concepto de derechos humanos, ocasionó tanto la pérdida del sentido como la del valor objetivo que se pretende para los mismos; además, sostienen que en tal periodo histórico, los derechos humanos se configuraron pretendiendo que todos los seres humanos son sujetos descontextuados e iguales en condiciones económicas, culturales, políticas, etc., debido a que en el texto de los derechos humanos se encuentran marcadas prevalencias sobre la individualización del ser humano y al mismo tiempo, deja asomar la falta de interés por la dimensión afectiva, moral o ética del mismo; en consecuencia, resulta evidente que tanto el Derecho como los derechos humanos tomaron partido por el poder, descuidaron el valor y se convirtieron a lo sumo, en herramientas que han incluido de manera ideológica al valor pero que de facto sirven para el control y la dominación.

La carencia de valor que desde la modernidad invadió al sistema estructural occidental en todos sus ámbitos, terminó por impregnar al concepto de los derechos humanos, ocasionando con ello: ideologías, dogmas, incertidumbre, falsos relativismos y universalismos; aislando cada vez más, la posibilidad de consolidar los ideales por los que fueron pensados, es decir, que se entendieran estos derechos como unos realmente objetivos y efectivos, que sirvieran para generar certeza sobre las necesidades humanas y proveyeran justicia social.

Por lo tanto, se sostiene, a diferencia de Bobbio, que los derechos humanos necesitan de manera apremiante de cimientos conceptuales firmes y de una reconfiguración que retome al valor, no sólo para evitar los errores teóricos ya intentados, sino para impedir que tales derechos, que se pretende sean herramientas universales para la liberación humana, sean manejados por ideologías que los vuelquen en dominación.

En consecuencia, pretendemos encontrar un fundamento distinto para los derechos humanos, que retome lo valioso que dejó la razón moderna y que reconstruya tal concepto desde una lógica diferente a la instrumental, que permita

²²⁷ Cfr., Guido P., Galafassi, *óp. cit.*, nota 50.

una base que medie entre los intereses del poder²²⁸ y del valor,²²⁹ y que nos permita situarlos en un justo medio entre el derecho y lo humano, de manera tal que se conciban los derechos humanos como herramientas para empoderar a la sociedad y lograr el fin anhelado y pendiente de la emancipación.

En ese sentido, como alternativa para la superación de los conflictos teóricos por la fundamentación de los derechos humanos, buscamos re-fundamentar al Derecho y al concepto de lo humano desde una teoría que permita la inclusión de ambos conceptos de manera dialéctica; pretendemos demostrar que es posible su conexión, no obstante que dichos conceptos se encuentren en dimensiones que de principio pudieran pensarse como aisladas, es decir, la antropología⁻²³⁰ ontológica²³¹ y la deontología.²³² Al respecto, es pertinente encontrar ese fundamento alternativo en campo de la filosofía del Derecho, por ser la disciplina que se preocupa tanto por encontrar el fundamento de todas las cosas como estudiar desde una perspectiva crítica las vertientes filosóficas que tratan lo referente al ser del hombre y al deber del comportamiento de éste.

Por lo tanto, para la construcción y discusión de dicho fundamento, se revisará primeramente la tesis medular de las teorías modernas del *iuspositivismo* y el *iusnaturalismo*; posteriormente, se confrontarán dichas posturas con la perspectiva filosófica de Luis Villoro, —de quien se recupera su teoría ético-política

²²⁸ Entiéndase para efectos de este apartado al concepto de *poder* como: el “medio para alcanzar un fin valioso” que, en palabras de Villoro, sería un *contrapoder*, caracterizado por ser no impositivo, general y no violento. Cfr., Villoro, Luis, *óp. cit.*, nota 15, p. 91.

²²⁹ Entiéndase para efectos de esta investigación al concepto de *valor* como: “[...] lo que aliviaría una privación, aplacaría la tensión del deseo, cumpliría el anhelo, volvería pleno a un mundo carente.” Cfr., *Ibidem*, p. 16.

²³⁰ “[...] la antropología filosófica limita y a la vez extiende su problema a la cuestión de la esencia del hombre, de su puesto en el cosmos y de su destino [...] Mas la antropología filosófica no puede ser tampoco un saber último y definitivo del hombre: requiere por una parte el concurso de los demás saberes (antropología científica, psicología, sociología, conocimiento del hombre, filosofía de la historia, etc.) y, por otra, depende de la pregunta sobre la estructura metafísica del hombre. Ferrater Mora, José, *Diccionario de Filosofía*, 5^o ed., Tomo I, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, p.100.

²³¹ Cfr., Kant, Immanuel, *Crítica a la razón pura*, trad. de Mario Caimi, México, FCE, UAM, UNAM, 2009. La ontología, para este apartado, se centra en el estudio del ser del hombre.

²³² “[...] llama Bentham [deontología] a la ciencia de los deberes o teoría de las normas morales.” *Ibidem*, p. 407. La pregunta por lo humano se inscribe dentro de la antropología, sin embargo, nos preguntamos por el ser del hombre a nivel del ser humano por lo que tal apartado, se inserta en el campo de la ontología. Por otra parte, en el desarrollo del trabajo se buscará la relación entre el deber ser moral con el deber ser del Derecho. Cfr., Kant, Immanuel, *Fundamentación metafísica de las costumbres, crítica de la razón práctica, la paz perpetua*, 2^a. ed., Porrúa, S.A., México, 1975.

de la razón razonable, como eje para la reedificación los derechos humanos, pues a partir de la misma, se permite una discusión mediadora y prudencial entre el poder y el valor—; Mauricio Beuchot, —quien concibe que a partir de su teoría de la hermenéutica analógica podría darse el fundamento distinto para tales derechos, racionalidad que incluye al otro por sus similitudes no obstante las diferencias; autor que además retoma la dialéctica entre el ser y el deber ser del hombre—; Boaventura de Sousa Santos, que a partir de su enfoque hermenéutico, propone la razón cosmopolita, para darle cabida de manera integral el reconocimiento del otro desde cada manifestación cultural sin hegemonías; Luis Niel y Eduardo González Di Pierro —autores que abordan la problemática del fundamento de los derechos humanos desde la filosofía-fenomenológica y que a partir de dicha teoría el primero encuentra a la empatía, en tanto reconocimiento del otro y en tanto equiparación con el yo, como base de los derechos humanos, por lo que al igual que los autores precitados, permite encontrar una razón prudencial e inclusiva de la alteridad para reformular dichos derechos—.

3.6 El fundamento del concepto de derechos humanos desde las teorías del *iuspositivismo* y el *iusnaturalismo*

Las teorías jurídico-filosóficas más relevantes en cuanto a los intentos por fundamentar a los derechos humanos, se conocen desde las vertientes del derecho natural y del derecho positivo; sin embargo, pareciera que desde ninguna se ha logrado un concepto del que se infiera que la justicia opera en los planos teórico-prácticos pues no existe una relación entre el Derecho y lo humano, y no sólo eso, sino que uno de los términos que componen tal concepto, ha sido hegemónico respecto del otro, a saber, el Derecho sobre lo humano, o de manera analógica y desde los términos de Villoro, el poder sobre el valor.²³³

²³³ Cfr., Soberanes Fernández, José Luis, *Sobre el origen de las declaraciones de derechos humanos, Primera parte, El derecho natural y el derecho subjetivo en el pensamiento medieval, El derecho natural en Tomás de Aquino*, México, UNAM, IJ, Comisión Nacional de los Derechos Humanos, 2009, pp. 17-32, <https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv/detalle-libro/2698-sobre-el-origen-de-las-declaraciones-de-derechos-humanos>

De manera breve y esquemática, en la teoría del derecho natural existen dos vertientes, a partir de las que se ha buscado fundamentar al Derecho y a los derechos humanos. La primera, apoyada entre otros, por el filósofo escolástico de la edad media Santo Tomás de Aquino,²³⁴ quien sostiene al derecho natural como aquél bajo el que todos los hombres tienen derechos por el hecho de ser humanos. Tales derechos dados a los hombres provienen de la naturaleza, y ésta, encuentra su fundamento último en la voluntad divina;²³⁵ por otra parte, en la segunda teoría, destacan autores como Hugo Grocio²³⁶ y el filósofo mexicano Mauricio Beuchot. El primero, sostiene a la naturaleza humana como la fuente de cualquier derecho, considera a la razón como la forma de impulsar la vida en sociedad²³⁷ y encuentra a los hombres como sujetos de derechos por provenir de la naturaleza humana; sin embargo, a diferencia de Grocio, para Beuchot, el fundamento último de los derechos naturales reside en la moral y en la razón del hombre para dictarla.

Por otra parte, la teoría del derecho positivo como fundamento del Derecho y los derechos humanos, es estudiada y discutida desde distintas perspectivas por Bentham, Kelsen, Hart, Radbruch y García Máynez. De manera general, para el derecho positivo, los derechos humanos provienen de un orden natural, pero para que éste sea legítimo, deben estar insertos en un cuerpo de leyes creadas por las instancias del poder; en otras palabras, tanto el Derecho como los derechos humanos son reducidos a las normas que se crean a través de mecanismos legislativos. Dentro de las corrientes del derecho positivo, Jaime Cárdenas nos dice de manera general que: “El derecho se define no por su moralidad, sino en función de su vinculación a la organización del uso de la fuerza [...] es una concepción estatalista del derecho, pues los órganos del Estado tienen el monopolio de la

²³⁴ Cfr., *Ídem*.

²³⁵ Cfr., Para el caso del cristianismo, II. *Parte Histórica: la filosofía de los derechos humanos en la tradición cristiana*, en donde Beuchot refiere el pensamiento relativo a los derechos humanos de Santo Tomás de Aquino, Francisco de Vitoria, Bartolomé de las Casas, entre otros. Beuchot, Mauricio, *Filosofía y derechos humanos*, 6ta. ed., México, Siglo XXI, 2008.

²³⁶ Cfr., Soberanes Fernández, José Luis, *óp. cit.*, nota 233, segunda parte, La escuela del iusnaturalismo moderno, Hugo Grocio, pp. 97-105.

²³⁷ Cfr., *Ibidem*, p.99.

producción jurídica [...]”²³⁸ Se trata pues, de un sistema fáctico y coercitivo, más no valorativo, pues como lo sostiene Óscar Correas “[...] es finalmente la concepción política la que establece las dimensiones y contornos de esa naturaleza humana.”²³⁹

Por lo tanto, desde el *iusnaturalismo*, tanto el Derecho como los derechos humanos, son derechos que no cuentan con la colaboración de un poder que los haga efectivos, y del otro lado, desde las teorías del derecho positivo, el Derecho y los derechos humanos resultan promesas, pues lo único que se percibe es el poder en tanto coacción y violencia, mas no se cuenta, con herramientas para tornarlos efectivos.

3.7 La fundamentación del concepto de derechos humanos desde la filosofía de Mauricio Beuchot y Luis Villoro

Como se puede extraer del apartado anterior, se hace referencia a dos de las principales teorías que buscan el fundamento tanto del Derecho como de los derechos humanos, sin embargo, como también puede apreciarse, la tesis del derecho positivo resulta insuficiente, pues considera al Derecho como una emanación del poder; en tanto que la hipótesis del derecho natural en su vertiente teológica, considera al Derecho como un dogma, lo que redundo, desde ambas, en situaciones de injusticia.

Por otra parte, desde una perspectiva filosófica distinta basada en la razón analógica, Mauricio Beuchot ha buscado una salida racional que logre un fundamento distinto para los derechos humanos, lo que aborda de manera particular en sus obras *Interculturalidad y derechos humanos* y en *Filosofía y derechos humanos*.²⁴⁰ El autor sostiene que existe una conexión entre el ser y el deber ser, —términos afines a la relación que Villoro encuentra en el poder y el valor—, tal

²³⁸ Cárdenas Gracia, Jaime, *La argumentación como derecho*, México, UNAM, IJ, 2007, <http://bibliohistorico.juridicas.unam.mx/libros/libro.htm?l=1584>

²³⁹ Correas, Óscar, *Los derechos humanos subversivos*, México, UAM, www.azc.uam.mx/publicaciones/alegatos/pdfs/16/18-02.pdf

²⁴⁰ Cfr., Beuchot, Mauricio, *óp., cit.*, nota 235 y Beuchot, Mauricio, *Interculturalidad y derechos humanos*, México, Siglo XXI, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 2005.

dialéctica la incorpora en su hermenéutica analógica para fundamentar a los derechos humanos.

Beuchot defiende la tesis del *iusnaturalismo* o de la ley natural moral para darle un sustento a los derechos humanos. Para demostrar su postura, descompone el concepto de derecho natural y separa al Derecho de lo natural, para posteriormente preguntarse si es posible un puente que logre relacionarlos. Para responder tal interrogante, refiere las teorías de Quine y Putman sobre la naturaleza, para encontrar si es posible o no deducir de ellas la naturaleza humana.²⁴¹ Parfraseando a Beuchot, Quine llama *don* a la capacidad con que nace el hombre para reconocer y distinguir clases naturales debido a la similitud entre las cualidades que posee cada una, cualidades que se van fortaleciendo con ayuda del aprendizaje y que nos son útiles por ejemplo, para distinguir los objetos de los animales; lo comestible, lo dañino, entre otros; haciendo posible, a partir de tales categorías, la sobrevivencia humana.²⁴²

En un sentido parecido, Beuchot nos dice de Putman que éste encuentra que las clases naturales sirven para darle un nombre y un significado a lo que el hombre considera importante o indispensable.²⁴³ En ambos, se puede inferir que el hombre se preconice como una clase en la que se reconoce con sus pares como una parte de la naturaleza, y que es a partir de la razón y de la necesidad de supervivencia, que crea y configura otros conceptos para identificarse en el mundo y actuar en él en consecuencia. No obstante, tales aportaciones que encuentran al hombre como una clase entre las clases de la naturaleza, Beuchot identifica, a partir de Putman y con la ayuda de Platts, de la necesidad de pensar en la importancia de determinar palabras por su concepto y no por sus cualidades físicas, pues éstas podrían modificarse o no ser siempre las mismas. De ahí que para proponer la identificación de los hombres a partir no de sus cualidades o estereotipos sino a partir de un concepto, se acerca a la teoría de Wiggins, de quien refiere que su teoría resulta más ambiciosa, pues identifica a las personas como seres humanos que pertenecen

²⁴¹ Cfr., Beuchot, Mauricio, óp. cit., nota 235, pp.123-124.

²⁴² Cfr., *Ibidem*, p. 124.

²⁴³ Cfr., *Ibidem*, p. 125.

a la clase natural del *homo sapiens*. A partir de tal criterio, se distinguen a los seres humanos de otros conceptos que definen a los animales o las cosas.²⁴⁴

Una vez que Mauricio Beuchot identifica al ser humano como un ser de la naturaleza, se apoya de la hermenéutica analógica para comprender la naturaleza del hombre, a través de sus deseos, inclinaciones y necesidades. Después de captado lo que el ser humano requiere, se hará patente, según el autor, la dignidad del mismo, a partir de la vigencia de los derechos humanos. En este sentido, sostiene Beuchot lo siguiente: “Le encontramos, así, una fundación o fundamentación iusnaturalista [a los derechos humanos]; pero de un iusnaturalismo analógico, el cual mediante una hermenéutica analógica, conecta el lado ontológico con el lado deontológico, el hecho y el valor, el ser y el deber ser.”²⁴⁵ Más adelante se verá la similitud entre las conexiones de Beuchot al respecto de la ontología con la deontología, el hecho y el valor y el ser y el deber ser, con los referentes conceptuales del poder y el valor que propone Villoro y con la relación entre el derecho y lo humano que Niel y Di Pierro pretenden para la configuración de unos derechos humanos otros.

Volviendo a la teoría de la hermenéutica analógica de Beuchot, es posible una condición objetiva para los derechos humanos, puesto que admite una posición abierta e integradora de las diferencias sociales, económicas y culturales e invita a reconocerlas desde la mediación entre los intereses de todos, para lo cual se preocupa, al igual que Luis Villoro, porque los derechos humanos operen desde una realidad concreta, es decir, que no sean derechos abstractos, imaginados, supuestos o inventados, sino que se construyan de manera diferenciada para cada sociedad, puesto que las necesidades no serán las mismas para las diferentes clases sociales existentes.²⁴⁶

Del pensamiento de Beuchot se aprecia el reconocimiento de un mundo integrado por múltiples culturas, diversas en sus estructuras políticas, económicas y religiosas, pero similares en carencias y necesidades. Las similitudes se pueden extraer a partir de la razón y de la moralidad del hombre, cualidades que le devienen

²⁴⁴ Cfr., *Ibidem*, p. 129.

²⁴⁵ Beuchot, Mauricio, *óp. cit.*, nota 235, p. 83.

²⁴⁶ Cfr., *Ibidem*, p. 81.

de la naturaleza. Por lo tanto, el autor encuentra la base de los derechos humanos en la naturaleza racional del hombre, que le permite salvaguardar la diversidad a partir de la deducción de las necesidades que en común se extraigan tomando como eje mediador al diálogo intercultural. La analogía que refiere el autor, permite extraer lo valioso en común para patentar, a través de los derechos humanos la dignidad del hombre, derechos que buscarían la efectividad y objetividad del valor.

Se considera que en un sentido parecido al pensamiento disruptivo de Mauricio Beuchot, se encuentra la reflexión de Luis Villoro, quien advierte en *Estado plural, pluralidad de culturas*, que aunque no se concentra de manera medular en resolver el problema del fundamento de los derechos humanos, coincide con la postura de Beuchot, al sostener como insuficientes las teorías del *iusnaturalismo* y del *iuspositivismo* en tanto fuente de creación del concepto de derechos humanos, pues dice al respecto de la postura del derecho natural que, si bien el derecho conduce a un orden y que éste se ubica, para el caso, en la naturaleza, tal afirmación de que un derecho natural produciría normas para los seres humanos no podría ser posible para el autor, pues no encuentra un puente racional en el que se configure una instancia proveniente de la naturaleza para crear tales derechos y, en todo caso nos dice que se le otorgaría un fundamento teológico a los derechos humanos, lo que tampoco responde de manera racional a las exigencias de los mismos. Ahora bien, la tesis del derecho positivo le resulta igualmente insuficiente, pues si tales derechos tienen su fundamento en la legislación de cada Estado, los derechos humanos no serían los mismos para todos los hombres; no serían pues objetivos sino relativos.²⁴⁷

Ante tales inquietudes, Villoro propone para salir del problema, dos posibilidades que medien las exigencias de ambas teorías, para buscar un fundamento dialéctico sobre los derechos humanos. En la primera, el fundamento de los derechos humanos residiría en la moral no en el campo del Derecho; equivaldría a un orden ético y objetivo no dependiente del Estado sino anterior a él y válido aún si su existencia; en la segunda, ofrece como posibilidad el reconocer a los derechos humanos como valores o necesidades objetivas dentro de la

²⁴⁷ Cfr., Villoro, Luis, *óp. cit.*, nota 72, pp. 129-130.

legislación positiva de cada Estado, lo que al igual que la primera posibilidad, buscaría la universalidad de los mismos.²⁴⁸

Como puede verse, Villoro reconoce a los derechos humanos como valores anteriores al Estado, que pertenecen al campo de la moral. Los valores que se tradujeran en derechos humanos serían posibles, según Villoro, por una razón dialéctica entre el poder y el valor, la cual, de manera similar a la razón analógica de Beuchot, propone el criterio de lo razonable para extraer las necesidades básicas que se conformarían en derechos humanos para permitirle al ser humano funcionar como un agente moral, es decir, como un ser humano libre y en consecuencia digno.

Por otra parte, dado que Beuchot propone una dialéctica entre el ser del hombre y el deber ser y Villoro sostiene también la necesidad de conciliar al poder con el valor, ambos se dan a la tarea de inspeccionar y aclarar por qué es que encuentran un puente entre tales conceptos, a pesar del rechazo de otros autores por tal dialéctica, por lo que se detendrán en su análisis para tratar la falacia naturalista.

3.8 Diálogo entre Beuchot y Villoro al respecto del *ser* y el *deber ser*. Falacia naturalista

Como se sostiene en el apartado anterior, Beuchot logra determinar que el ser humano es un ser de la naturaleza, pero falta demostrar cómo esa explicación ontológica pueda tener un vínculo con la ética. Para algunos teóricos, la relación entre el ser y el deber ser resulta imposible y denominan esta irreductibilidad como *falacia naturalista*, “[...] tal falacia consiste en el paso inferencial de unos enunciados referentes a cosas de la naturaleza, a enunciados referentes a la ética.”²⁴⁹

Para Villoro dicha falacia encierra ciertas confusiones que son útiles para la superación de la misma. Los errores pueden ser según el autor:

[...] el intento de reducir las cualidades valorativas experimentadas a datos sensoriales o a propiedades físicas (naturales) del mundo [...] inferir de la situación económica y social de una clase, su modo de pensar o sus intereses

²⁴⁸ Cfr., *Ídem*.

²⁴⁹ *Ibidem*, p. 135.

reales [...] inferir de enunciados de valor subjetivo, otros que le concedan valor objetivo [...] concluir de un juicio de hechos uno de deber [...]²⁵⁰

Al respecto de los errores que Villoro encuentra en la falacia naturalista, dice que, si bien las cualidades valorativas no pueden reducirse a algo físico, ello no quiere decir que dichas cualidades no estén enganchadas con la experiencia, lo que nos permite ver que Villoro, al igual que Beuchot, encuentra una relación entre el ser y el deber ser, entre el poder y el valor o entre lo humano y el Derecho.

Por otra parte, también es importante recalcar que para Villoro el principal error de la falacia radica, en inferir que de un valor personal o individual se puede proponer la objetividad. Esta falacia puede ser bien identificada en el criterio que empleó la modernidad occidental para establecer el concepto universal de los derechos humanos, pues desde su lógica abstracta, se utilizó un concepto con pretensiones objetivas, aduciendo que tal postura correspondería necesariamente a lo valioso para el mundo entero.

Como consecuencia de la falacia naturalista y para encontrar ese puente entre el ser y el deber ser, Villoro se pregunta cuáles serían las razones por las que sería legítimo pensar en la realidad del valor. Para aproximarse a una respuesta, refiere que, si bien resulta menos frecuente la vivencia del valor, las privaciones del mismo son palpables y conducen al ser humano a desearlo. Desde la óptica de Villoro los valores no deben dejar de perseguirse por no existir en la realidad social, sino que, por el contrario, deben perseguirse como un fin para que ser colme el anhelo; en ese sentido, desde las palabras de Villoro:

Una vía para dar razón de la objetividad de un valor sería [...] comprobar en los objetos cualidades necesarias para la realización de ciertos estados finales que damos por valiosos. Podríamos decir que un valor objetivo es lo que satisface una necesidad. Una necesidad existe cuando una carencia no es sólo percibida, sino real y, por lo tanto, la actitud positiva hacia el valor correspondiente es en verdad benéfica.²⁵¹

²⁵⁰ Villoro, Luis, *óp., cit.*, nota 14, pp. 49-51.

²⁵¹ *Ibidem*, p. 52.

Como ejemplos falaces de la objetividad del valor, el autor menciona el caso del consumo de sustancias nocivas a la salud humana, pues tal actitud no corresponde a una necesidad ni persigue un valor, pues daña la salud; lo mismo pasaría en el caso de las demandas de los trabajadores, las cuales, sólo serían legítimas si respondieran a necesidades reales de la clase obrera, pues si lo que se buscara fuera mantener, recuperar o incrementar el poder, se trataría de un valor ficticio.²⁵²

Para evitar la confusión entre valores reales y ficticios, Villoro dice que los mismos deben someterse al juicio de la razón. Al respecto de los ejemplos anteriores, el autor diría que el uso de sustancias nocivas se sometería al criterio de las ciencias de la salud y el de los trabajadores a la ciencia política, para determinar en cada caso qué sería lo benéfico para cualquiera y no sólo para cierto sector social. Sin embargo, el problema no termina ahí, sino que reconoce que para lograr la objetividad en el valor se tendrían que superar ciertas ambigüedades, tales como los criterios personales al respecto de las necesidades o del valor. No obstante, la postura subjetiva frente a éstos, Villoro asegura razonablemente, que existen ciertos fines que, sin importar la percepción subjetiva, todo sujeto normal perseguirá. Dichos fines estarán encaminados a cubrir, lo que Villoro nombra como “necesidades básicas” de todos los hombres; en tanto que los objetos o situaciones que se implementen para remediar tales necesidades se traducirían en “valores objetivos”.²⁵³

Las necesidades básicas son, desde Villoro, las que necesariamente debe cubrir todo individuo si pretende sobrevivir, las cuales son: mantener la vida, lo que a su vez implica alimentación y protección; pertenecer a una sociedad, para aprender la manera de enfrentar el mundo que le rodea desde su contexto cultural, social, político, económico; y, poder ser capaces de darle una orientación y un sentido a la vida, a través de la elección y la puesta en práctica de ciertos fines.²⁵⁴

Villoro reconoce que a lo largo de la vida, a cada individuo se le presentan ciertos fines que pueden ser diversos o contrarios a los fines que persigan los

²⁵² Cfr., *Ibidem*, p. 54.

²⁵³ *Ídem*.

²⁵⁴ Cfr., *Ibidem*, pp. 54-56.

demás, sin embargo, es necesario descubrir los deseos permanentes en común a partir de la identificación del yo con el otro, es decir, es menester trascender del deseo particular al bien objetivo, lo cual, desde nuestro autor se debe acompañar de un “sentimiento de obligación”²⁵⁵ de mutua correspondencia, pues dicho deber genera tanto el beneficio propio como el colectivo; en esa medida el valor puede ser objetivo dado que es propio y ajeno, es decir, compartible.²⁵⁶

En conclusión, Villoro encuentra en la necesidad y en la carencia del valor, el puente que pudiera unir una cualidad del valor con hechos de la experiencia, pues la necesidad sería el bien o valor anhelado y su efectividad sería el fin que volvería patente al valor, es decir, se pretende que el valor mismo trascienda los intereses subjetivos y colme objetivamente una carencia.

Por otra parte, en un sentido parecido Beuchot reflexiona y resuelve la falacia naturalista. Al respecto, no encuentra a la teoría del derecho natural como falaz; sino que reconoce que el error de la falacia es inferir, a partir del ser, la relación con el deber ser sin más. Para resolver la aparente irreductibilidad, el autor, agrega que el vínculo entre el ser y el deber ser ha de residir en el bien; es decir, que en éste se encuentra el nexo entre el valor y la prescripción.²⁵⁷

Beuchot se apoya de la filosofía de Carlos I. Massini y de su estudio al respecto de Santo Tomás de Aquino, para mostrar que existe una correspondencia entre los principios de la razón teórica —que incluyen al *ser*— con los principios de la razón práctica —que tratan lo relativo al *deber ser*—. En este sentido, Beuchot refiere de la postura tomista que: “Así como la razón teórica lo primero que aprehende es el ser, así la razón práctica primeramente aprehende el bien; este último es un aspecto trascendental del ser mismo [...] El bien es lo que todos apetecen, pues el bien tiene razón de fin; por eso, el primer principio práctico es que el bien ha de ser procurado y el mal evitado.”²⁵⁸

Beuchot entiende al bien como una de las tres inclinaciones naturales, bajo las que se estructuran los principios de la ley natural. Las otras inclinaciones son: la

²⁵⁵ Cfr., *Ibidem*, p. 59.

²⁵⁶ Cfr., *Ídem*.

²⁵⁷ Cfr., Beuchot, Mauricio, *óp. cit.*, nota 240, p. 143.

²⁵⁸ Beuchot, Mauricio, *óp. cit.*, nota 235, p. 139.

conservación propia y la conservación de la especie humana. A ello, le agrega el autor, las aportaciones de Massini y Gómez-Lobo, quienes recalcan que a partir de las inclinaciones naturales antes mencionadas y de la observación del ser humano, se pueden “[...] obtener los preceptos de la ley natural, que asimismo son los derechos naturales; esto es, los derechos humanos, que vienen establecidos de manera válida en relación con la naturaleza humana a la que corresponden [...]”²⁵⁹ Por lo tanto, Beuchot nos dice que: “[...] en la misma ontología hay deontología [...] Así [...] estructuramos la ley natural ética a partir de la naturaleza humana [...]”²⁶⁰

De la interpretación de Beuchot, se deduce que el bien sería la aspiración humana del valor en Villoro, pretensión del bien o del valor que surge a partir de la carencia, de la necesidad o del mal; es decir, se trataría desde ambos autores, de la necesidad de llegar a la efectividad del bien o del valor para colmar las carencias humanas básicas o primarias; valores que desde Villoro y Beuchot se tornarían objetivos al incluirse como los mínimos necesariamente observables en los textos del derecho positivo, en los que se denomine al valor como: derechos humanos.²⁶¹

3.9 La fundamentación del concepto de derechos humanos desde la perspectiva filosófica de Boaventura de Sousa Santos

Otro de los autores que en la época contemporánea se ha preocupado por construir una concepción distinta a las planteadas para los derechos humanos desde la visión filosófica occidental moderna, es la del sociólogo portugués Boaventura de Sousa Santos, quien postula la teoría de la hermenéutica diatópica para darle una base firme a tales derechos e intentar desde esa vertiente la emancipación humana.

Con una intención similar a la de Luis Villoro y Mauricio Beuchot, De Sousa Santos elabora su análisis al respecto de los derechos humanos. Por una parte Santos coincide con Luis Villoro en que la razón instrumental de la modernidad

²⁵⁹ *Ibidem*, pp. 143-144.

²⁶⁰ *Ibidem*, p. 146.

²⁶¹ *Cfr.*, *Ibidem*, p. 303.

occidental ha figurado como el elemento ideológico que impide el avance del potencial emancipador de los derechos humanos y en consecuencia, busca la manera de lograr la articulación de los saberes producto del multiculturalismo para redefinir la objetividad de los derechos humanos; por otra parte, dicho autor se acerca al pensamiento de Beuchot, dado que retoma la vía de la hermenéutica para hacer posible dicha articulación y con ello, superar las diferencias culturales que parecieran irreductibles e insuperables a nivel tanto local, como nacional y global.

El autor en comento, le atribuye al neoliberalismo las problemáticas siguientes: la dominación; el constante conflicto entre los hombres por ocupar un lugar en el mercado local, nacional o mundial y; en consecuencia, la individualización del ser humano; desde otras palabras, los derechos humanos están inmersos en la era del conflicto de lo que De Sousa Santos llama el “capitalismo monopolista global.”²⁶² Por lo tanto, para el autor estos derechos “son individualistas y culturalmente occidentocéntricos y, en esa medida, son más parte del problema que de la solución.”²⁶³ Refiere que son un problema precisamente porque, como uno de los productos del sistema capitalista, se postularon los derechos humanos como el lenguaje para acceder y defender la dignidad humana, cuando, como sostiene el autor, desde tal sistema no hay posibilidades de ser autónomos ni libres, para estar en condiciones de decir que el ser humano es digno, y no sólo eso, sino que en los intereses del sistema no está el proteger el entorno humano sino que no repara en destruirlo si es necesario para defender los intereses de unos cuantos; en ese tenor, como dice De Sousa Santos: “La gran mayoría de la población no es sujeto de derechos humanos.”²⁶⁴

Desde la perspectiva de De Sousa, el lenguaje ideológico del capitalismo volcó los intereses libertarios de los derechos humanos producto de la segunda guerra mundial; y los convirtió en el lenguaje de las políticas progresistas; así, desde palabras del autor: “Estándares dobles, complacencia hacia dictadores amigables,

²⁶² Santos, Boeventura De Sousa, *Derechos humanos, democracia y desarrollo*, Bogotá, Centro de Estudios superiores de Derecho, Justicia y Sociedad, Dejusticia, 2014, p.18.

²⁶³ *Ibidem*, p.19.

²⁶⁴ *Ibidem*, p. 23.

defensa de los intercambios entre los derechos humanos y el desarrollo, todo esto hizo sospechar de los derechos humanos como guion emancipador.”²⁶⁵

Con ese hilo conductor, Boaventura de Sousa sostiene que la modernidad occidental ocasionó una crisis, que considera se puede clasificar en tensiones, mismas que afectan u obstaculizan la concepción libertaria de los derechos humanos. Las tensiones que emplea el autor resultan importantes para entender la teoría de la hermenéutica diatópica como fundamento de los derechos humanos, por lo que se mencionarán brevemente.

La primera tensión se encuentra entre la regulación social y la emancipación social. Está, por un lado, la normatividad positivista que a través del orden regula la conducta social, y por el otro, el anhelo de la liberación a través de los movimientos revolucionarios y socialistas, que no conceden que la emancipación se logre desde la dominación; la segunda tensión se encuentra entre el Estado y la sociedad civil. El Estado por su lado, crea el Derecho y los derechos humanos sin más límite que su propio sistema legislativo; ahí se encuentra la paradoja de los derechos humanos, ya que por una parte, se conformó una primera generación de tales derechos para repeler los abusos de las leyes del Estado, y por la otra, las dos generaciones de derechos subsecuentes instituyeron al Estado como el garante de los derechos humanos, es decir, permeó una figura dual del Estado, como máximo violador y como garantía de aplicabilidad y respeto de los derechos humanos. Por último, la tercera tensión se encuentra entre el Estado-nación y la globalización.²⁶⁶ El Estado nacional es la máxima figura de dominación, regulación y liberación, la que se disputa el control con la gobernabilidad global y con la posibilidad de derechos humanos a ese nivel.²⁶⁷

De las situaciones en tensión que muestra De Sousa Santos, se pregunta: ¿cómo puede existir una correspondencia entre los derechos humanos a nivel

²⁶⁵ Santos, Boaventura de Sousa, *óp. cit.*, nota 24, p.68.

²⁶⁶ *Cfr.*, Boaventura define la globalización como: “[...] proceso por el cual una entidad o condición local tiene éxito en extender su alcance sobre el globo y, al lograrlo, desarrolla la capacidad para designar una entidad o condición social rival como local.” *Ibidem*, p.62.

²⁶⁷ *Cf. Ibidem*, p.61.

cultural y a nivel multicultural o global?²⁶⁸ Para responder dicha interrogante, el autor encuentra cuatro tipos de globalización mismas que son trascendentes para encontrar la forma en que pudieran entenderse como objetivos los derechos humanos. De manera esquemática, la primera nombrada por el autor como “localismo globalizado” implica la extensión global de un fenómeno local; la segunda “globalismo localizado” provoca que ciertas prácticas transnacionales impacten sobre la cultura local y modifiquen la misma; la tercera la conceptualiza el autor como “cosmopolitismo” y la última como “herencia común de la humanidad”. El cosmopolitismo, tiene que ver con la organización de los sectores sociales subordinados para la defensa de sus intereses comunes, a través del diálogo con sectores que buscan sus mismos objetivos e incluso con los grupos en el poder que pretenden resultados que impacten de manera no dominante en la sociedad. Por su parte, la herencia común de la humanidad implica acciones mundiales en beneficio de todos los seres humanos, como la creación o protección de medios y mecanismos que salvaguarden y posibiliten la vida humana. Tanto las formas del localismo globalizado como del globalismo localizado son nombradas por De Sousa como formas de “globalización desde arriba” o “globalización hegemónica” en tanto que el cosmopolitismo y la herencia común de la humanidad son entendidas por el autor como formas de “globalización desde abajo” o “globalización contrahegemónica.”²⁶⁹

Una vez que el autor nos explica sobre las globalizaciones, nos dice que los derechos humanos pueden entenderse, dependiendo de los fines que se pretendan para los mismos, como localismo globalizado o cosmopolitismo. Santos da una orientación de cómo podemos encaminar el concepto hacia tendencias no dominantes o de una globalización contrahegemónica, para lo cual concluye que “los derechos deben ser conceptualizados como multiculturales.”²⁷⁰ De tal suerte que puedan trascender del plano cultural local al plano universal. El autor reconoce que sus propuestas no son tarea fácil, pues advierte con apoyo de Panikkar que:

²⁶⁸ *Cfr., Ídem.*

²⁶⁹ Santos, Boaventura de Sousa, *óp. cit.*, nota 262, pp. 61-66.

²⁷⁰ *Ibídem*, p.67.

El concepto de derechos humanos descansa sobre un conjunto bien conocido de presuposiciones, todas las cuales son indistintamente occidentales, a saber: que existe una naturaleza humana occidental que puede ser conocida por medios racionales; que la naturaleza humana es esencialmente diferente de y superior al resto de la realidad; que el individuo tiene una dignidad absoluta e irreducible que debe ser defendida de la sociedad o del Estado; que la autonomía del individuo requiere que la sociedad sea organizada de una forma no jerárquica, como una suma de individuos libres.²⁷¹

El problema en que se encuentran sumergidos los derechos humanos es evidente. Al posicionarse la cultura occidental a través su razón instrumental como hegemónica al respecto de la cosmovisión de las demás culturas, ha generado imposición, incertidumbre y violencia, camino que no resulta consecuente con el discurso emancipador que se espera de los derechos humanos; y desde las palabras del autor:

El sello occidental en el discurso dominante de los derechos humanos puede ser rastreado en muchas otras instancias: en la Declaración Universal de 1948, que fue preparada sin la participación de la mayoría de los pueblos del mundo; en el reconocimiento exclusivo de los derechos individuales, con la excepción del derecho colectivo a la autodeterminación que, no obstante, fue restringido a los pueblos sometidos al colonialismo europeo; en la prioridad dada a los derechos civiles y políticos sobre los derechos económicos, sociales y culturales, y en el reconocimiento del derecho a la propiedad como el primero y, por muchos años, único derecho económico.²⁷²

Para acercarnos a la teoría de la interpretación diatópica de De Sousa, el autor agrega la importancia de superar las problemáticas suscitadas entre universalistas y relativistas. Para trascender de ambas posiciones, el autor opta por la construcción de procedimientos a partir del diálogo transcultural que puedan dirimir cualquier problemática que se presente de manera análoga entre dos o más culturas, procedimientos que además permitan discernir entre lo perjudicial y lo benéfico y trabajar de manera conjunta en pro de la dignidad humana.

Para la construcción de unos derechos humanos mestizos, como lo indica el autor, se necesita reconocer que debido a que existen múltiples culturas, no hay

²⁷¹ *Ídem.*

²⁷² *Ibidem*, p.68.

una superior, completa o perfecta, sino que todas son perfectibles; que no todas tienen un concepto que designe lo que son los derechos humanos y que de tener uno puede ser diverso en cada caso; lo mismo ocurre con la dignidad, puede tener sus particularidades; que las igualdades entre sus miembros o entre culturas no serán idénticas en todos sus casos, ni implica que sus diferencias sean tan desiguales; es decir, hay un punto de conexión que permite relacionar cada cultura con el resto a pesar de sus diferencias, con ayuda de sus similitudes, del diálogo intercultural y de la hermenéutica diatópica.²⁷³

La teoría de la hermenéutica diatópica da cuenta de que existen “universos de sentido inconmensurables. Estos universos de sentido consisten en constelaciones de *topoi* fuertes.”²⁷⁴ Los *topoi* son entendidos por el autor como los lugares principales en que opera una cultura, lo cuales arrojan premisas argumentativas; Boaventura basa su teoría en los *topoi*; nos dice que no importa que tan fuertes sean los principios o la constelación de significados básicos de cada cultura, todos éstos son incompletos y que en el reconocimiento de lo incompleto, está precisamente el punto clave de su hipótesis, pues no busca provocar una cultura completa, pues tal aspecto no existe, sino que promueve la aceptación de que sus principios están inacabados y que son argumentos que pueden entrar en diálogo con sujetos pertenecientes a demás culturas, “como si se estuviera con un pie en una cultura y el otro en la restante.”²⁷⁵

La hermenéutica diatópica de Santos, se construye a partir de la interpretación o interpretaciones que una cultura haga de la otra y la otra de esa; implica entonces un proceso de traducción de conceptos, saberes, creencias, etc.

3.10 La fundamentación fenomenológica del concepto de derechos humanos desde Luis Niel

Al igual que Luis Villoro, Mauricio Beuchot y Boeventura de Sousa Santos, Luis Niel es otro de los autores que nos ofrece una alternativa que pudiera superar

²⁷³ Cfr., *Ibidem*, p.69.

²⁷⁴ *Ibidem*, p.70.

²⁷⁵ *Ibidem*, p.70.

las tesis clásicas que tratan el problema del fundamento de los derechos humanos desde las teorías del *iusnaturalismo* y el *iuspositivismo*, misma que el autor retoma desde la corriente filosófica de la fenomenología, en su artículo titulado: *Mis derechos y los derechos del otro. Reflexiones fenomenológicas en torno al problema del fundamento de los derechos humanos.*²⁷⁶

Luis Niel nos dice que, debido a la vaguedad del concepto de *derechos humanos*, es necesario preguntarse sobre el origen, la definición y el uso que se le ha dado al mismo, para posteriormente considerar si es posible darles un fundamento filosófico-fenomenológico a los derechos humanos más allá de las posturas positivas o naturalistas, para lo cual toma como eje el estudio de la dogmática positivista del autor Carlos Nino. Niel dice de Nino, que este autor, al igual que él, se da cuenta de la ambigüedad del concepto de derechos humanos, puesto que los conceptos que componen dicho término, a saber: el Derecho y lo humano, han sido cambiantes históricamente y se ubican desde múltiples perspectivas. Como ejemplo de ello, Niel encuentra que el Derecho puede entenderse como un sistema de normas objetivas; como facultades o atribuciones subjetivas, o como la disciplina que estudia lo jurídico.²⁷⁷

Enseguida, Nino señalado por Niel, presenta también seis diferentes formas en que se puede clasificar al derecho subjetivo. La primera, nombrada por Nino como lo “no prohibido”, que posibilita a actuar siempre que no se trasgreda la norma; la segunda, como autorización derivada de la legislación positiva; la tercera, como producto de una relación jurídica, que crea deberes u obligaciones entre los relacionados; la cuarta, como una facultad de no hacer, producto también de una relación jurídica; la quinta, como derecho procesal; y la última, como facultad política.²⁷⁸

Desde el camino que marca Nino al respecto del Derecho y de los derechos humanos, Niels considera que la única forma de objetivar los derechos subjetivos,

²⁷⁶ Niel, Luis, *Mis derechos y los derechos del otro. Reflexiones fenomenológicas en torno del problema del fundamento de los derechos humanos*, *Open Insight*, volumen VIII, N.º 13, enero-junio, 2017, pp. 9-32.

²⁷⁷ *Cfr.*, *Ibidem*, pp. 14-15.

²⁷⁸ *Cfr.*, *Ibidem*, p.15.

sería a través de su reconocimiento por la ley; sin embargo, desde la perspectiva del autor, pensar en llegar por tales medios a la objetividad de los derechos humanos, resultaría insuficiente, pues se encontraría como el fundamento de los mismos a la normatividad positiva.²⁷⁹

De modo contrario a Nino, Niel enfatiza que los derechos humanos, “en tanto derechos fundamentales que se dan por el «mero hecho o naturaleza de ser hombre»”,²⁸⁰ trascienden la clasificación de derecho positivo que marca Nino, y aunque éste último reconoce a la moral como el fundamento de los derechos humanos, tal afirmación tampoco le resulta suficiente a Niel pues, nos dice que a partir de la moral no podría llegarse a un concepto objetivo para los derechos humanos, debido a que la misma tiende a ser cambiante, y por lo tanto, caería en relativismos.

Así pues, si bien el autor no reconoce a los derechos humanos como positivos ni como morales, sí recupera de los aportes de Nino que tales derechos le pertenecen al sujeto, por lo que nos dice que se trata de derechos subjetivos, que en consecuencia son individuales, aunque menciona que de manera secundaria pueden ser colectivos y que se trata además de derechos básicos para el ser humano y anteriores a cualquier ordenamiento jurídico o sistema moral.²⁸¹

Después de dichas precisiones, Niel pasa al estudio de los derechos humanos desde la fenomenología. El autor comienza su reflexión al sostener que, la búsqueda de la definición de lo humano implica definir a su vez lo que es el hombre, lo que puede dar lugar a diversas interpretaciones. Una de ellas podría ser, desde el autor, “todo ser animal que conforma la especie, definida biológicamente, como *homo sapiens*, perteneciente a la familia de los homínidos. Se trata de animales superiores (en su desarrollo fisiológico) [...] que se definen por tener inteligencia [...] y que se comunican a través del lenguaje.”²⁸² Sin embargo, nos dice el autor, que esa podría ser una de entre las variables que intentan definir lo humano. Para salir del problema que pueden provocar las diferencias conceptuales,

²⁷⁹ Cfr., *Ibidem*, p. 16.

²⁸⁰ *Ídem*.

²⁸¹ Cfr., *Ídem*.

²⁸² *Ibidem*, p.18.

Niel nos propone poner en suspensión todas a todas éstas y encontrar una respuesta desde la experiencia concreta con el otro.²⁸³

Niel apoyado por Husserl, sostiene que a partir de la experiencia sensorial del yo, se puede percibir un “cuerpo viviente”²⁸⁴ con el que el sujeto puede identificarse con otro de manera directa, debido a las características análogas aunque existan también diferencias corpóreas.²⁸⁵ Posterior a la presentación del yo con el otro, se da desde Niel, “un acto empático”²⁸⁶ ya no con analogías externas sino internas, es decir, se refiere a la percepción del otro por el yo en tanto ser humano, al cual se le identifica como un ser equiparable al yo, es decir, con movimientos y sensaciones; pero no sólo desde el plano sensorial, sino que se le confiere también un cimiento moral “de aceptación del otro en tanto sujeto ético, concepto que a su vez puede implicar el merecer respeto, la igualdad de trato, etc.”²⁸⁷

Desde su pensamiento, Niel reconoce que no siempre se puede dar un reconocimiento moral del yo hacia el otro, pero sí un reconocimiento empático —lo que nos ejemplifica el autor con el caso de los múltiples episodios de discriminación—. Por lo tanto, para Niel la empatía resulta anterior a la moral, pues desde ese nivel de percepción, a pesar de cualquier diferenciación económica, biológica, lingüística y de cualquier otra índole, se mantiene el entendimiento del otro en tanto humano. Por otra parte, refiere que desde el plano moral sí puede

²⁸³ Cfr., *Ibidem*, p.19.

²⁸⁴ *Ídem*.

²⁸⁵ El filósofo alemán Max Scheler, realiza un planteamiento fenomenológico del otro que coincide con algunas apreciaciones de Luis Niel, pues Scheler encuentra a la simpatía como el fenómeno reactivo que le permite al hombre percibir el estado anímico del otro, para posteriormente, a partir de la unificación afectiva, pasar de la percepción, al sentir lo mismo que el otro. Cfr., Scheler, Max, *Esencia y formas de la simpatía*, trad. de José Gaos, España, SÍGUEME, 2005, Colección HERMENEIA, núm. 48. Desde las palabras de Ávila Clavijo: “«sentir uno con otro trae a nuestra conciencia el yo ajeno en general»”. Encontramos en la simpatía de Scheler la intención del autor por encontrar una fundamentación de los derechos humanos. Clavijo nos dice en un artículo dedicado al estudio del fenómeno de la simpatía en Scheler que: “A los sentidos nos llegan impresiones que provienen de otros cuerpos semejantes al nuestro, entonces, por «analogía» con lo que ocurre en nosotros concedemos al prójimo un «yo» como el nuestro, con un cuerpo y una personalidad.” Ávila Clavijo, Diego Fernando, *Alcance y límites del fenómeno de la simpatía en Max Scheler*, pontificia Universidad javeriana, Facultad de Filosofía, Bogotá, 2011.

²⁸⁶ Niel, Luis, *óp. cit.*, nota 276, p.19.

²⁸⁷ *Ibidem*, p. 20.

concebirse al otro como no humano o como animal, para lo que proporciona las situaciones vividas por los judíos frente a quienes se ubicaban en la ideología nazi. En conclusión, para Niel “«lo humano» es todo aquello que remite a un «otro humano» en la medida en que podemos reconocerlo, captarlo intuitiva y empáticamente en tanto tal, más allá de cualquier tipo de valoración moral.”²⁸⁸

Con tales referentes conceptuales, Niel sigue su estudio para aproximarse al asunto de los derechos humanos. Al respecto, y desde la misma línea fenomenológica, considera a los derechos básicos en tanto consecuencia de la formación genética del yo, que está en relación con los otros; por lo tanto, se trata de derechos anteriores a cualquier sistema jurídico, pues se construyen desde la intersubjetividad. Tal asunto lo explica otra vez con apoyo de Husserl, de quien retoma que la constitución genética del yo, parte a su vez del “pre-yo”,²⁸⁹ es decir, un yo aun inconsciente de sí mismo que está en construcción.

Al *pre-yo* se le identifica como un niño, quien a partir de la interacción con los otros que se encuentran en su entorno, reconoce según Niel, tanto su cuerpo viviente, como la relación con otros cuerpos semejantes al suyo. Posteriormente, el *pre-yo*, a partir del reconocimiento de su subjetividad, comienza a experimentar las primeras formas de su libertad, que desde Husserl referido por Niel son: el poder moverse, sentir, ver y querer, de lo que se desprende el “yo puedo” y eventualmente el “yo quiero”.²⁹⁰ De tales capacidades y voliciones comienza, dice Niel, la protección del cuerpo propio y la exigencia de que el otro no lo vulnere, otredad que a su vez, exige lo mismo para sí; formándose con ello, demandas intersubjetivas que se entienden por el autor como pretensión del respeto a los derechos básicos del sujeto.²⁹¹

De las exigencias intersubjetivas anteriores, Niel se pregunta si se puede desprender el campo exterior de la normatividad, lo que pudiera pensarse como un puente entre el ser y el deber ser; sin embargo, el autor recomienda para esclarecer este aspecto, poner una vez más dichos órdenes en suspensión, para concentrarse

²⁸⁸ *Ibidem*, p. 22.

²⁸⁹ *Ibidem*, p. 23.

²⁹⁰ *Ídem*.

²⁹¹ *Cfr., Ibidem*, p. 25.

únicamente en cuanto tenga que ver con la experiencia; de tal suerte que Niel no está pensando a la dimensión prescriptiva desde la ontología del ser y ni desde la deontología del deber ser, sino que considera que es aún anterior a ambas, pues plantea que el yo y los otros, adquieren conciencia de un derecho desde el plano genético.²⁹²

Para llegar a la relación de la descripción fenomenológica de los derechos humanos básicos intersubjetivos con los derechos humanos objetivos, Niel nos dice que la misma podemos encontrarla en el reconocimiento intersubjetivo extendido, es decir, el que se ha realizado a partir de ciertos episodios que han llevado a la oficialización de los derechos. Como ejemplo de ello el autor nos recuerda las Declaraciones históricas que aluden a los derechos humanos, tales como: la que declaró la independencia en Norteamérica en 1776, la Declaración francesa de 1789, o la que declaró como universales a los derechos humanos en 1948; documentos que, según Niel, objetivan los derechos establecidos intersubjetivamente.²⁹³

Según el autor, a pesar de que los acontecimientos históricos hayan institucionalizado a los derechos humanos, el autor no encuentra en tal objetividad el fundamento de los mismos, pues dice que tales eventos de la historia pudieron no haber ocurrido o no haber tenido impacto social, lo que demuestra lo cambiante, contingente e incierto que sería otorgar un fundamento a tales derechos desde el derecho positivo o desde la moral.

Por último, Niel cierra su descripción al referir que “[...] los DDHH no son en primer lugar un mandato de orden prescriptivo, sino la conciencia de derecho de uno mismo, del otro, y, en el límite, de la humanidad.”²⁹⁴ Como puede interpretarse, desde la postura de Niel, los derechos humanos tendrían su fundamento fenomenológico en la empatía, como conciencia *a priori* que se tiene del Derecho mismo, más allá de la ley y de la moral.

²⁹² Cfr., *Ibidem*, p. 27.

²⁹³ Cfr., *Ídem*.

²⁹⁴ *Ibidem*, p. 31.

3.11 Los aportes a Niel para la fundamentación fenomenológica del concepto de derechos humanos desde la perspectiva de Eduardo González Di Pierro

Eduardo González Di Pierro es otro de los filósofos que se preocupa por encontrar el fundamento de los derechos humanos desde una postura distinta a las clásicas del derecho natural y del derecho positivo. Su filosofía entra en diálogo con la de Niel para considerar si la fenomenología puede servir para darle un fundamento objetivo a los derechos humanos, para lo cual se apoya del estudio de la filosofía fenomenológica de Edith Stein y Adolf Reinach y construye su así su aporte, el cual titula: *Mis derechos y los derechos del otro. Réplica a Luis Niel*.²⁹⁵

Eduardo González al iniciar su reflexión, reconoce que el problema del fundamento de los derechos humanos ha sido tratado desde diversos enfoques, muchos de ellos políticos e ideológicos, y otros más filosóficos; sin embargo, nos dice el autor que dentro de este último campo, la mayoría de los estudios referentes a los derechos humanos giran en torno al derecho natural o al derecho positivo, lo que al igual que las teorías de los primeros, le resultan insuficientes para clarificar la sustancia y el sentido de tales derechos; por lo tanto, considera valioso el intento de Niel por tratar tal problemática desde el campo filosófico de la fenomenología.²⁹⁶

La réplica que Di Pierro hace del pensamiento de Niel, retoma lo que desde su perspectiva le resulta valioso del autor y también busca enriquecer su pensamiento con algunas aportaciones. En ese sentido, considera pertinentes los antecedentes históricos y conceptuales de Niel para abordar la problemática que se trata; sin embargo, se concentra en pensar sobre la posibilidad fenomenológica que ofrece el autor para fundamentar a los derechos humanos como universales.

González Di Pierro al igual que Niel, rechaza las teorías del derecho natural y del derecho positivo como posibles para fundamentar a los derechos humanos. Al respecto de la primera hipótesis, el autor sostiene que, aunque han sido varias las vertientes del *iusnaturalismo*, desde el periodo moderno se ha intentado implantar la idea de los derechos inherentes al ser humano, desde una racionalidad que

²⁹⁵ González Di Pierro, Eduardo, *Mis derechos y los derechos del otro. Réplica a Luis Niel*, *Open Insight*, volumen VIII, N.º 13, enero-junio, 2017, pp. 33-42.

²⁹⁶ Cfr., *Ibidem*, p. 33.

coloca a lo universal como autoevidente sin más, cuyo único fundamento se torna en la legislación positiva, por lo que, para ambos, dichas teorías resultan insuficientes.

Por su parte Di Pierro, reconoce las dificultades de encontrar una teoría que tenga alcances objetivos, pero no mantiene una posición pesimista al respecto, — como la de Norberto Bobbio, quien dice, según Di Pierro, que no pueden fundamentarse los derechos humanos desde una teoría de alcances universales, puesto que los mismos corresponden a fenómenos diferenciables—,²⁹⁷ por el contrario, considera que si bien desde la lógica de la modernidad no puede dársele una base objetiva a los derechos humanos, no implica que no pueda plantearse para éstos otro tipo de fundamento, construido desde una racionalidad distinta, que permita entonces, principios universales, a partir de lo que el autor nombra como “valores sustanciales que constituirían, así, *otro tipo de objetividad*”²⁹⁸ independientemente de las diferencias que pudieran presentarse.

Para lograr ese fundamento objetivo otro, González Di Pierro nos dice que es preciso abordar tal estudio desde los terrenos filosóficos, puesto que las discusiones que remiten al fundamento de los derechos humanos desde un plano meramente político, no agotan la cuestión, sino que la retoman desde sólo una de sus aristas, lo que puede a su vez, según el autor, permitir posturas nihilistas u otras que desconozcan las posibilidades de objetivar al valor.

Además de la reconsideración del fundamento de los derechos humanos desde la filosofía, Di Pierro nos dice que resulta indispensable que esa *otra* forma de la razón con que se tiene que tratar tal cuestión, se caracterice por reconocer a priori la igualdad del *ser* humano, en un sentido ontológico abierto, que piense las diferencias humanas en un plano de equidad, para evitar, contradicciones por universalismos *ius*-naturalistas o relativismos *ius*-positivistas.

Por otra parte, Di Pierro reconoce la distinción, que desde la antropología filosófica hace Niel, al respecto de la moral y la empatía; sin embargo, añade que dentro de la dimensión empática no sólo se reconoce positivamente al otro como

²⁹⁷ Cfr., *Ibidem*, p. 36.

²⁹⁸ *Ibidem*, p.37.

ser humano, sino también en sentido negativo, pues como el mismo nos dice: “El victimario, o torturador, sabe y siente que el Otro frente a él es humano y, precisamente por ello, a nivel empático, sabe también como infligirle dolor y cómo hacerle daño [...]”.²⁹⁹

Por último, el autor enfatiza que gracias al estudio fenomenológico se pueden entender a los valores como: la vida, la libertad, la igualdad, como conceptos a priori material y no como a priori formal, lo que implica desde el autor los mismos sean anteriores al Derecho como sistema legal o como dimensión moral, aspecto de la fenomenología y de la metafísica que le darían la base a los derechos humanos y la posibilidad de que los mismos se tornaran en universales.

Conclusiones

Las diferentes posturas al respecto de la fundamentación de los derechos humanos, reafirman que las teorías clásicas que han intentado cimentar dicho concepto están rebasadas y son insuficientes, en consecuencia, reflejan la importancia de seguir discutiendo al respecto, pues los derechos humanos son una problemática urgente que dilucidar, principalmente para aquellos a quienes históricamente les han servido los derechos sólo como esperanza.

Desde nuestra perspectiva, que también coincide con la de los autores precitados, es apremiante la necesidad de una discusión crítica para reconceptualizar a los derechos humanos, pues resulta evidente que el sistema moderno occidental en el que se encuentran los mecanismos para la emancipación humana, está atrapado por fuerzas ideológicas que pretenden hacer creer que los derechos humanos son armas que resisten los embates del poder, cuando de facto somos todos vulnerables ante él; por lo que el discurso occidental, tanto en sus tesis de derecho natural o de derecho positivo ya están por demás superadas, pues como se ha insistido, el concepto de derechos humanos, construido desde el período histórico de la modernidad occidental, se ha pensado desde una forma específica de la razón, es decir, desde el pensamiento instrumental, y por ser éste una forma

²⁹⁹ *Ibidem*, p. 39.

del entendimiento caracterizada por ser reduccionista, individualista, positivista, tendiente a la homogeneidad; que busca lo universal a partir de lo abstracto, que es dominante, excluyente y por tanto injusta, resulta de los derechos humanos un concepto que no es coincidente con la lógica con que se tiene que entender a lo humano.

De acuerdo con lo anterior y como consecuencia del pensamiento moderno, las teorías clásicas del derecho natural y del derecho positivo, se encuentran desfasadas de las necesidades sociales y resultan irracionales, puesto que no llegan a conclusiones libertarias sino ideológicas y dominantes, ya que como se planteó, desde el naturalismo, en su vertiente teológica, se llegaría a la conclusión de que la fuente de los derechos humanos serían los dogmas; en tanto que desde el derecho positivo, los mismos nos remitirían a leyes producto de los mecanismos del poder. En ambos casos, como puede apreciarse, la balanza se inclina del lado del poder y deja pendiente, una vez más, al valor de lo humano.

Asimismo, la filosofía nos permite repensar la red de conceptos y significados que nos han sido dados desde el paradigma occidental, para superarlos y encontrar una base firme —no dominante— en este caso para el concepto de derechos humanos, pues como puede desprenderse de las diversas interpretaciones antes mencionadas, un concepto vago, genera incertidumbre e impide reestructurar las grietas que han dejado los intentos teóricos fallidos.

Al respecto Diego Ávila Clavijo, refiriendo el pensamiento de Husserl en su estudio precitado de Max Scheler, nos dice que es necesario cuestionarse sobre la consistencia del mundo en su *praxis* vital, es decir, sobre la recuperación del mundo de la vida, haciendo uso de la *epoché*, que se refiere a la suspensión de lo dado, para restaurar al sujeto racional y con ello:

[...] instaurar una racionalidad que permita organizar socio-políticamente una humanidad, de acuerdo a sus aspiraciones, porque rehabilitar la filosofía consiste en una re-conceptualización del propio concepto de racionalidad, para lograr considerar el mundo de la vida ya no como algo extraño sino como un suelo familiar a partir del cual se restituye una racionalidad comunicativa. Desafío que daría sentido a una inter-subjetividad que parece estar fragmentada.³⁰⁰

³⁰⁰ Ávila Clavijo, Diego Fernando, *óp. cit.*, nota 286, p. 23.

Por otra parte, la lógica que proponemos para analizar tanto al Derecho como a lo humano, no fundamenta a los derechos humanos en la ley positiva ni en el dogma, sino en la razón razonable, teoría ético-política que recuperamos de los aportes de Luis Villoro.

El pensamiento crítico razonable, a diferencia del instrumental, reconsidera el valor en sí del ser humano, pues lo concibe no como un medio sino como un fin en sí mismo, ya que dicha forma de la razón se construye, no desde el yo, ni únicamente desde el otro, sino del vaivén entre ambos, es decir, de la dialéctica en tensión que toma en consideración tanto los deseos individuales como los intereses del otro en tanto que individuo o en tanto que colectividad. Además, toma como eje al ser humano en su realidad concreta, para atender a las circunstancias y necesidades específicas de cada contexto, lo que permite que los derechos humanos se construyan a partir de lo que se necesita en cada caso, lo cual se puede externar a través del diálogo intersubjetivo, del que se desprenden las necesidades básicas y se importa por encontrar los medios necesarios para hacerlos efectivos.

De esa forma y también desde la perspectiva filosófica de la hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot, se puede llegar a la objetividad del valor, pues la razón razonable de Villoro no está peleada con la pretensión de universalidad, por el contrario, también la busca y la construye, pero no a partir de la creación en abstracto de derechos humanos, sino a partir de las necesidades reales, las cuales, al igual que los seres humanos, no son homogéneas; por lo tanto, la lógica razonable también se caracteriza por ser incluyente de las diferencias, más aún, la diferencia es una de sus premisas fundamentales. Por otra parte, desde esta forma de la razón, el poder del Derecho ya no es el que domina y coacciona, sino el que emplea su fuerza para liberar y se legitima no por la sola creación de normas sino por la satisfacción de las necesidades humanas.

Ahora bien, así como desde Villoro podemos destacar una posición mediadora entre el valor y el poder, Beuchot hace un intento similar al conciliar al ser con el deber ser del hombre, conceptos que nos permiten, también por analogía, la posibilidad de lograr una dialéctica en tensión, entre lo humano y el Derecho,

pues ambos, aunque operan en dimensiones diferentes, se requieren y se complementan, ya que el valor de lo humano no podría hacerse efectivo sin la fuerza del Derecho, ni el Derecho podría tener fundamento ni sentido de no ser por el valor de lo humano; y aun siendo más ambiciosos, sostenemos que la balanza tendría que inclinarse del lado del valor, pues es lo que históricamente ha estado en falta, debido a que hemos descuidado nuestras relaciones ético-políticas y por tanto, es urgente recuperar al valor para superar las circunstancias de injusticia social.

Tenemos, por tanto, que la razón razonable surge de la necesidad de retomar una epistemología de la liberación, de la comprensión de las necesidades y de las significaciones del otro, —aportes extraídos para este caso también de la hermenéutica y de la fenomenología— para trascender de la “razón indolente”³⁰¹ de la modernidad occidental, hacía una razón razonable, que como el filósofo Emmanuel Ferreira nos dice: “es la clave para la liberación política [...]”³⁰²

La razón razonable de Villoro va de la mano con la razón analógica de Beuchot, con la razón cosmopolita de De Sousa Santos y con la razón de la alteridad de los fenomenólogos Niel, Di Pierro y Max Scheler, ya que a través de su pensamiento y no obstante las peculiaridades de sus teorías, nos permiten poner en ejercicio sus propias hipótesis para demostrar que, sus diferencias teóricas y conceptuales no son, como ellos mismos sostienen, tan desiguales, dado que buscan un mismo propósito en cuanto a los derechos humanos: construir un fundamento contrahegemónico, antisistémico, plural, objetivo y emancipador para éstos, lo cual se traduce en conjunto en la intención de reivindicar al valor, valor que para dichos teóricos se encuentra en la alteridad. Además, advierten un mismo problema: la razón avasalladora y dominante de la modernidad occidental. En consecuencia, encuentran a la razón como el pilar para edificar la emancipación, una razón que como ya vimos difiere de la razón moderna “[...] en que es incierta,

³⁰¹ Vergalito, Esteban, “Acotaciones filosóficas a la Hermenéutica Diatópica de Boaventura de Sousa Santos”, *Impulso, Piracicaba*, Universidad de Buenos Aires, Argentina, 2009, julio-diciembre, vol. 19, núm. 48, pp.19-29, <https://www.metodista.br/revistas/revistas-unimep/index.php/impulso/article/view/98/49>

³⁰² Ramírez, Mario Teodoro (coord.) *et. al.*, *Luis Villoro: pensamiento y vida: homenaje en sus 90 años*, México, Siglo XXI Editores, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Instituto de Investigaciones Filosóficas Luis Villoro, 2014, p. 213.

impura, dialógica, múltiple, plural, tendiente a lo universal, pero que toma en cuenta las particularidades de la condición humana, los problemas locales, los contextos, los relieves y la profundidad de la vida, incluso a “lo otro” de la racionalidad misma.”³⁰³

Por último, consideramos valiosos los aportes que desde la fenomenología hacen Luis Niel y Eduardo González Di Pierro para fundamentar a los derechos humanos, pues Niel encuentra como la base de tales derechos a la empatía, es decir, al reconocimiento del otro, en tanto que ser humano.³⁰⁴ Al respecto, y en coincidencia con ambos, rechazamos que el fundamento de los derechos se encuentre en la ley positiva o en el dogma, pero tampoco nos resulta razonable que el fundamento resida en la sola dimensión sensible.

En consecuencia, encontramos pertinente que el problema de la reconceptualización de los derechos humanos se dilucide desde una perspectiva filosofía ética-política que esté en consonancia con la razón razonable, pues ésta abarca en el plano de la antropología ontológica al estudio del ser del hombre; en el plano deontológico al Derecho y el deber ser del hombre; en el plano de lo sensible, a la empatía y la simpatía, e incluso, abarca otras aristas que también componen al ser humano, como son la estética y la mística. Como puede verse, la razón razonable, se nutre de manera integral de todos los componentes que forman parte del ser humano, mismos que la racionalidad instrumental fragmentó, pero que para una reconceptualización que trascienda a la realidad social, es necesario recuperar, para concederle a los derechos humanos valor y sentido, pues al ser una razón abierta, puede incluir demás aspectos de importancia para el hombre, pues está consciente que su transcurso está en contante devenir y que por tanto, puede ser cambiante y diferente en las diversas épocas históricas.

Ahora bien, consideramos en coincidencia con los aportes de Di Pierro que las teorías clásicas que han tratado el problema del concepto de derechos humanos no terminan de resolverlo, sin embargo, a diferencia de su postura fenomenológica, sostenemos que seguir en la línea de la justicia es y será medular para resolver las

³⁰³ *Ídem.*

³⁰⁴ *Cfr., Niel, Luis, óp. cit., nota 276.*

incongruencias y desfases de las teorías que han intentado la conceptualización de éstos. El problema que pudiera encontrarse en el estudio de la justicia estriba, en que, como ya lo sostuvo Villoro, para cada asociación política la figura de la justicia ha sido cambiante, se le ha entendido en función del orden, de los méritos, del capital económico y/o político, entre otros. Por ello es que apegándonos a la teoría ético-política de Villoro se advierte que la justicia debe ser una en todos los casos, traducible en derechos mínimos o básicos, que como ya se ha enunciado, formen parte de un coto vedado, refiriendo los términos de Garzón Valdés, es decir un núcleo mínimo de derechos que sean inmodificables no obstante el tiempo, así la justicia podría entenderse en un sentido integral, pro al mismo tiempo abierto, pues fuera de ese núcleo se permite incorporar otros derechos que vayan robusteciendo la dignidad humana, más no hacer de la justicia un concepto de acomodo estratégico para quienes detentan el poder. Consideramos, por lo tanto, que un análisis que se importe por recuperar al valor, va necesariamente en torno a la búsqueda de la justicia como fin último de la humanidad.

Por lo tanto, nos plantamos de manera dialéctica, entre el pensamiento de Villoro, Mauricio Beuchot y De Sousa Santos para fundamentar a los derechos humanos, pues por un lado, Villoro nos ayuda a mediar entre el Derecho y lo humano para esa construcción otra de los derechos desde la racionalidad razonable, la cual da cuenta de manera integral, de todas las dimensiones del hombre, pues reconoce el plano sensible, el afectivo y la realidad concreta del ser individual y social; de manera tal que también se incluye en la lógica razonable la dimensión empática, pero no olvida las demás como componentes de un todo; por otro lado, desde la perspectiva de Beuchot podemos apreciar un estudio más exhaustivo que el de Villoro al respecto de las vertientes de la teoría del derecho natural, pues nos dice que no todas las vertientes naturalistas tienen como fin último una postura teológica, sino que también puede fundamentarse el *iusnaturalismo* y los derechos humanos en la razón del ser humano, postura que se encuentra ligada con la razón razonable de Villoro y con la razón diatópica de Boeventura de Sousa Santos.

El punto de intersección entre los autores mencionados es el valor, que hasta ahora está en falta, independientemente de la línea de estudio y de la razón que se quiera emplear para encontrarlo o reestructurarlo. El valor de la alteridad es el elemento guía del ser del hombre, que podemos emplear para establecer unos derechos humanos que tengan por fundamento a la razón prudencial, misma que obre para frenar los abusos del poder y permita seguir en la línea por la búsqueda de la justicia y el bien común. En ese sentido, el capítulo que sigue, pretende proporcionar al lector más herramientas teóricas para entender la postura que en esta investigación se toma al respecto de la fundamentación de los derechos humanos.

Capítulo 4

La phrónesis como la racionalidad valorativa apropiada para pensar el concepto de derechos humanos. Una mirada hacia la justicia desde lo sagrado y lo bello

Sólo un hombre dividido entre la nostalgia por lo sagrado y la mentalidad racionalista, científica, que comparte con su época, puede sentir la urgencia de justificar su creencia en lo otro, porque sólo así puede hacerla consistente con su percepción del mundo y presentarla como aceptable para otros hombres.

Luis Villoro

Introducción

Como ya se ha advertido en otras etapas de la investigación, la preocupación central es enfatizar que los derechos humanos, desde la racionalidad de la que surgieron, no han logrado hacerse efectivos en la realidad social y que mientras operen conforme a ella no podrán servir como los medios adecuados para llegar a los fines emancipatorios que de ellos se pretende. Al respecto, sostenemos que el obstáculo principal que impide su materialización se encuentra en la lógica con la que fueron pensados, pues está carente de valor, el cual, como ya se ha referido también, de acuerdo con Villoro: “[...] aliviaría una privación, aplacaría la tensión del deseo, cumpliría el anhelo, volvería pleno a un mundo carente”.³⁰⁵

El pensamiento moderno, al operar del lado de la ideología y del dogma, generó no más que dominación, uniformidad y control, olvidándose de aquello que le es indispensable a todo ser humano para ser libre y vivir en un mundo pleno y justo, a saber: el valor, el cual no sólo perdió importancia frente al discurso

³⁰⁵ Villoro, Luis, *óp. cit.*, nota 15, p. 16.

occidental, sino que lo aisló al plano de lo inexistente, dada la falta de consistencia con sus exigencias cuantificables, comprobables, objetivas.

Se propone en consecuencia optar por un cambio de paradigma de la razón para lograr derechos humanos que sirvan como medio de defensa y protección ante los menoscabos del hombre hacia sí mismo y hacia su entorno. La alternativa es apostar por la razón prudencial, que vincula lo normativo, lo determinante y lo objetivo de la racionalidad instrumental con una forma de pensamiento más libre, no objetiva, que piensa cada caso conforme a *praxis* y al comportamiento del hombre, que no trabaja con leyes y principios abstractos sino que se abre a lo contingente, a lo posible, a lo indefinido; se trata de una racionalidad flexible, que da cabida a pensar lo más sublime de lo humano.

Encontramos que el valor, como elemento en falta del sistema occidental, se encuentra en medio de los hechos del objetivismo y de las esencias propias del subjetivismo. Se sostiene que el valor, como se verá en los apartados que siguen, puede darse no solo desde el plano normativo, sino desde la articulación entre los hechos y las esencias, logrando con ello incorporar y articular lo sensible, lo bello, lo bueno, lo sagrado; interrelaciones que demuestran la concatenación de la intencionalidad de la conciencia con el plano fáctico.

Por lo tanto, con el eje teórico de Luis Villoro y la conducta razonable que propone, nos apegaremos tanto a la virtud de la prudencia o *phrónesis* de Aristóteles, así como los aportes de Paul Ricoeur y Gadamer y a la perspectiva estética de Hanna Arendt, para demostrar cómo pueden otro tipo de racionalidades resolver de mejor manera las dificultades que ha generado el sistema occidental moderno para la aplicación de los derechos humanos.

4.1 La *phrónesis* en Aristóteles y la racionalidad razonable en Villoro como determinantes del valor. De la justicia y la *phrónesis* en Aristóteles

Como ya se mencionó en el apartado anterior y con la intención de recuperar al valor e insertarlo en el mundo de la *praxis* vital, se enunciará primeramente los aportes de Aristóteles, pues a pesar de que el eje teórico de este apartado y de la investigación en general se basa en el pensamiento de Luis Villoro, el filósofo de la

Grecia clásica emplea una razón prudencial que logra conjugar el plano sensible y el de los hechos para acceder a la justicia, aspectos que se encuentran en común con la teoría de la razón razonable que más tarde elaboraría Luis Villoro, por lo que se hará alusión al estagirita, en tanto nos abone para robustecer la tesis que se enuncia.

En la lectura de Aristóteles se aprecia su preocupación constata por lograr el bien común. Al respecto nos dice que las virtudes son, por una parte, algo que se gesta en el alma y por la otra, algo que sólo se adquiere en su materialidad, en la vivencia del hombre, en el acontecer del mundo, por lo que no deja al valor en el sólo plano de la reflexión y la crítica.

Para explicar su teoría ético-política práctica, el filósofo de mérito nos introduce en los caminos de la justicia y la prudencia, aspectos que retoma en dos de los apartados de la obra que titula: *La Ética a Nicómaco*³⁰⁶ —escrito que se encuentra como inspirador para elaboración de la teoría de la razón razonable de Luis Villoro—. ³⁰⁷

Aristóteles además de importarse por la metafísica, dedica su pensamiento al estudio de la virtud, la ética y la moral desde el comportamiento humano y desde su acontecer en el mundo, lo que deviene por consecuencia, en asuntos de la política.³⁰⁸ Para abordar el tema de la virtud, el autor se pregunta sobre la finalidad del ser humano. Reconoce que el hombre se mueve por fines, los que le sirven como medios para lograr otros fines y así sucesivamente; sin embargo, encuentra a la felicidad como el fin último por ser el más elevado en la jerarquía de bienes y por tanto, como un fin en sí mismo, que no se obtiene por la satisfacción de la riqueza, del honor o del placer, sino que es producto del razonamiento y sólo se llega a ella practicando las virtudes.³⁰⁹ Así desde palabras del estagirita: “la virtud es algo propio *del alma* [sin embargo] no se dan por naturaleza, sino que se adquieren con el ejercicio [...] actuando en conformidad con la razón.”³¹⁰

³⁰⁶ Cfr., Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, trad. de José Luis Calvo Martínez, Alianza Editorial, Madrid, 2001.

³⁰⁷ Cfr., Villoro, Luis, *óp. cit.*, nota 109, p. 214.

³⁰⁸ Cfr., Aristóteles, *óp. cit.*, nota 306, p. 16.

³⁰⁹ *Ibidem*, pp.13-16.

³¹⁰ *Ibidem*, pp.17-18.

De manera general, la virtud será aquella disposición o hábito que hace bueno al hombre; en tanto que, en lo particular, el autor la refiere como la disposición que nos permite elegir el medio para actuar de manera prudente a partir de la razón, la cual enfatiza, diferencia a los hombres de los animales; en ese sentido, las virtudes podrán perderse si existe exceso o defecto en las acciones que a cada quien le corresponden.³¹¹

Entonces, para no caer en el exceso o en el defecto, el ser humano debe ponderar su comportamiento y posicionarlo en un punto medio con ayuda de la razón. Para ello, Aristóteles acude primeramente a la justicia y en seguida a la prudencia, por lo que se advertirán en ese orden dichos conceptos aristotélicos en lo que abone a nuestras inquietudes por dilucidar al valor.

La justicia como una de las virtudes más elevadas entre los hombres, es una condición intermedia entre las pasiones y las acciones. “El medio, la mediedad, consiste en sentir y obrar en el tiempo, ocasión, modo, hacia la persona y con el propósito *debido*.”³¹² Dicha posición, coloca a la justicia en un punto equidistante entre los dos extremos, a saber: la moral por una parte, que se encarga de discernir lo que está bien entre las acciones y pasiones, y por otra, el plano sensible, afectivo, que no deja de lado la subjetividad de las mismas, pues tanto las acciones como las pasiones dependerán, según Aristóteles, de las circunstancias. En ese sentido, si un hombre logra colocarse en el justo medio, será, según la perspectiva del estagirita, un hombre prudente y un hombre virtuoso.³¹³

Observamos también en Aristóteles dos vías para discutir el tema de la justicia, una negativa y otra positiva. En cuanto a la negativa —que más tarde empleará Luis Villoro— consiste en llegar a entender qué es lo justo a partir de lo palpable de su negación o su inexistencia, es decir, lo injusto por exclusión; en tanto que, por la vía positiva, el estagirita encuentra a la justicia en el cumplimiento de las leyes por la *polis*, que preconiza como justas. En consecuencia, si cumplir los lineamientos del comportamiento que se traducen en leyes es justo, el quebrantarlos será lo injusto.

³¹¹ Cfr., *Ibidem*, p. 18.

³¹² *Ídem*.

³¹³ Cfr., *Ibidem*, pp. 18-19.

Así, desde palabras del autor:

[...] si «injusto» [...] es aquél que quebranta la ley, el justo será el que la cumple; y, por tanto, habrá una JUSTICIA GENERAL con un sentido muy amplio — prácticamente coextenso con el de la virtud—. Porque la ley nos ordena «ser valientes», «no agredir a los demás», «no cometer adulterio», etc.; es decir, practicar todas las virtudes y evitar todos los vicios. La única cualificación que recibirá como virtud perfecta es que es *así en relación con el prójimo* [...]³¹⁴

Como puede apreciarse, las leyes en sentido general implican para Aristóteles una justicia abstracta, pero la justicia que se apega de mejor manera al justo medio que nos dice el autor es la que se aplica de manera concreta, la que media entre el exceso y el defecto, entre el bien y el mal, tomando en consideración, con ayuda de la razón, las circunstancias particulares que se presenten para cada ser humano. En ese sentido, existen para Aristóteles dos formas en las que se puede advertir a la justicia concreta: la justicia distributiva, que consiste en repartir los bienes, honores u otro, en relación a la capacidad económica y social de cada uno y, la justicia correctiva, que implica aplicar la ley de manera que restablezca la igualdad en caso de comisión de crímenes.³¹⁵ De la mediación que intenta el autor, acontece que en algunas ocasiones, como refiere José Luis Calvo, se les ha llame mediadores a los jueces que aplican la justicia correctiva, pues ante ellos se exponen la situación particular y éste busca igualar ante la ley las desigualdades que se ocasionan por las abstracciones normativas.

Como puede verse, Aristóteles le dedica parte de su reflexión a la justicia en lo general y en lo particular, pero también nos remite a su interés central por lograr el bien común o la justicia pública, es decir, la que tiene que ver con la política, en donde la justicia se entrelaza con la prudencia gracias a la recta razón.³¹⁶

En la justicia política el estagirita encuentra que el concepto de prudencia posibilita aplicar a consideración del juzgador las condiciones morales y sociales, puesto que la ley tiene ciertas lagunas que no alcanzan a cubrir a cabalidad los hechos sociales que se someten a su interpretación justa, dada su contingencia, lo

³¹⁴ *Ibídem*, p. 22.

³¹⁵ *Cfr.*, *Ibídem*, p. 23.

³¹⁶ *Cfr.*, *Ibídem*, p. 181.

que se logra, según el autor a partir de la *phrónesis* o prudencia³¹⁷ la que desde palabras del autor: “[...] comporta a su vez una potencia *calculadora* de orden teórico y otra *deliberativa* de carácter práctico [...] si la virtud es un «hábito electivo» [...] tiene que haber una potencia del alma que fije la bondad del fin y la adecuación de los medios para alcanzar ese fin. Ésta es la Prudencia.”³¹⁸

Para abundar sobre el concepto mencionado, Aristóteles sostiene que son tres los elementos del alma que dirigen las acciones y la verdad, a saber: la sensación, el intelecto y el deseo; sin embargo, la sensación y el deseo no pueden conducirnos por sí a un pensamiento racional, por ser puramente sensibles e instintivos, en tanto que el intelecto, que nos diferencia de los animales, nos permite a través de la prudencia generar un deseo recto, es decir, una mediación entre el deseo y la razón.³¹⁹ La prudencia como disposición racional, es para Aristóteles el grado superior de la justicia, “[...] es una disposición verdadera, acompañada de razón, relativa a la acción en las cosas buenas para el hombre.”³²⁰

El estagirita liga a la prudencia con la política, pues encuentra que ambas buscan deliberar tanto de situaciones individuales como generales sobre el ser humano. Deliberar “[...] es propio de los hombres prudentes y la «buena deliberación» sería «la rectitud relativa a lo que conviene con vistas a un fin, cuya verdadera concepción es la prudencia».”³²¹

La prudencia entonces es la virtud que se logra a partir del justo razonamiento, cuyo resultado se palpa en la *praxis*, es decir, en el quehacer del hombre, de manera tal que si se busca entender qué es la bondad, deberá constatarse en los hechos a quien se apegue a lo que se entiende por ello, y lo mismo con cualquier otra virtud, pues solo cobrarán sentido si son apreciables en los hechos.

³¹⁷ Cfr., *Ibidem*, p. 25.

³¹⁸ *Ídem*.

³¹⁹ Cfr., *Ídem*.

³²⁰ *Ibidem*, p. 188.

³²¹ *Ibidem*, p. 194.

4.2 Aportes a la *phrónesis* Aristotélica desde la perspectiva de Paul Ricoeur

“Lo otro no existe: tal es la fe racional, la incurable creencia de la razón humana. Identidad = realidad, como si, a fin de cuentas, todo hubiera de ser, absoluta y necesariamente, uno y lo mismo. Pero lo otro no se deja eliminar; subsiste, persiste; es el hueso duro de roer en la que la razón se deja los dientes. Abel Martín, con fe poética, no menos humana que la fe racional, creía en lo otro, en “La esencial Heterogeneidad del ser”, como si dijéramos en la incurable otredad que padece lo uno”.

Antonio Machado

En la obra de Paul Ricoeur intitulada *Sí mismo como otro* el filósofo francés busca no sólo hacer una distinción entre la ética y la moral, —que en lo fundamental sostiene la preeminencia de la primera sobre la última—; sino que, además logra mediar la intencionalidad de la vida buena —que corresponde a la ética— con el deber —propio de la moral, el cual además advierte como necesario para legitimar a aquélla—. Para robustecer sus reflexiones recurre a la herencia aristotélica ético-teleológica en contraste con la perspectiva kantiana moral-deontológica.

Ricoeur entiende a la ética como aquello que es estimado bueno, aquello que describe al ser. En sus palabras es: “[la] intencionalidad de una vida realizada”,³²² en tanto que la moral, la refiere como lo que se impone como obligatorio o “[...] la articulación de esa intencionalidad dentro de *normas* caracterizadas a la vez por la pretensión de universalización y por un efecto de restricción.”³²³

De las reflexiones del autor podemos extraer grandes aportes a dos de los objetivos de este trabajo: por un lado, legitima el problema que encontramos referente a la desconexión entre el valor y el Derecho y, el valor y los derechos humanos; y por el otro, propone —como también se busca en la tesis— la

³²² Ricoeur, Paul, *Sí mismo como otro*, México, Siglo XXI, p. 174.

³²³ *Ídem*.

posibilidad de reconectarlos, pues Ricoeur logra hacer un puente entre la ética y las normas del Derecho, las cuales a pesar de no ser idénticas a las que se presuponen para los derechos humanos, se ha demostrado que siguen la herencia occidental abstracta y dominante; por lo tanto, al retomar el pensamiento ricoeuriano se puede acercar cada vez más a alternativa de arribar a un valor efectivo que trascienda el paradigma de la conceptualización de los derechos humanos como categorías ideológicas del valor, un valor que dado el contexto que lo rodea resulta irrealizable. En ese tenor, Ricoeur, si bien no toca en específico el tema de los derechos humanos, sí abre campos para la reflexión y la aplicación normativa de los mismos.

Además de lo anterior, la filosofía de Ricoeur resulta pertinente para afianzar los argumentos que hasta ahora se han puesto en la mesa en torno a la problemática que ha generado en la actualidad el concepto moderno de los derechos humanos, pues como se apreciará, su reflexión se apoya en gran medida en el pensamiento aristotélico y coincide por lo tanto con pensamiento de Luis Villoro, autor en quien basamos medularmente nuestras aportaciones. Desde sus variantes y coincidencias teóricas, los autores aludidos encuentran que la sabiduría práctica —es decir, la *phrónesis* para Aristóteles y la razón prudencial para Villoro— y el querer vivir bien o el bien común de Ricoeur, son conceptos base que conducen desde una vía razonable hacia la materialidad jurídica de los derechos humanos desde el valor.

Ahora bien, en las reflexiones de Ricoeur, éste se propone tres objetivos que responden a sus inquietudes principales: el primero, consiste en demostrar la superioridad de la ética frente a la moral; el segundo, responde a la necesidad de la colaboración supeditada del objetivo moral del respeto de sí, para lograr el objetivo ético de la estima de sí y, el último, busca demostrar la validez de recurrir a una postura ética en situaciones donde la moral tenga inconvenientes para la aplicación de la norma, pues como sostiene Ricoeur: “[...] la estima de sí no aparece sólo como fuente sino como el recurso del respeto, cuando ya ninguna norma ofrece una guía firme para [su] ejercicio [...]”.³²⁴

³²⁴ *Ibidem*, p.175.

En cuanto los dos primeros antes señalados, que tienen que ver con la subordinación de la norma moral a la intencionalidad ética y la necesaria complementariedad de ambos, el autor sostiene que los juicios de valor y los juicios de hecho³²⁵ —categorías conceptuales que emplea para estrecharlos— se aproximan si la intencionalidad ética de la vida buena opera “[...] con y para otro en instituciones justas.”³²⁶

Para entender de mejor manera el pensamiento de Ricoeur, es necesario, como él mismo lo sostiene, hacer énfasis en los conceptos señalados en las líneas que anteceden, pues constituyen la base de su obra y son: *estima de sí, vida buena o vida realizada, con y para el otro e instituciones justas*.

La estima de sí significa para el autor que existen ciertas acciones buenas apreciadas como tales por el sujeto que las realiza; sin embargo, desde él, tal concepto resulta abstracto si dichas acciones no entran en diálogo con el parecer del otro, y aún si existiese ese diálogo, seguiría siendo abstracto si no contara a su vez con el presupuesto de una sociedad que convalide el diálogo en instituciones justas.³²⁷

Ahora bien, falta definir lo que el autor de mérito entiende por *vida realizada*. Para ello, se apoya de los conceptos de *vivir bien* y de *vida buena* de Aristóteles, quien no concibe —como tampoco Ricoeur— la posibilidad de éstos fuera de la *praxis* del hombre. Para la construcción de los conceptos de *querer vivir bien* y *vida buena* o realizada, Ricoeur recuerda que Aristóteles sostiene que sólo el hombre prudente puede deliberar correctamente sobre lo bueno y conveniente para lograr el bien, el cual además debe ser susceptible de realizarse. Al respecto, también recupera de MacIntyre que las prácticas que realice cada colectividad dependerán de los ideales que cada una tenga, los cuales conforman en conjunto su *querer vivir bien*, su *vida* biológica y culturalmente *buena*, su *bien común*. Para las elecciones de los ideales de que habla MacIntyre y Ricoeur es necesario, según este último, que se ponga en ejercicio tanto la *phronesis* como el *phronimos* aristotélicos, la primera que permite considerar qué es lo mejor para nuestra vida, y el segundo, que

³²⁵ *Ibidem*, p 176.

³²⁶ *Ídem*.

³²⁷ *Ibidem*, pp. 176-177.

concretiza nuestras elecciones en prácticas, las cuales no siempre son conforme a los ideales.³²⁸ El cumplimiento de dichos ideales corresponde a la teleología de la acción.³²⁹

El tercer concepto trascendente en el estudio de Ricoeur lo denomina como: *con y para el otro* o *solicitud*, que significa precisamente la relación entre el anhelo y las prácticas destinadas a lograr una vida buena no sólo por la estima de mí, de mi individualidad o para la satisfacción de mi ego, sino por la estima de sí, que presupone al otro, a ese otro que no es como yo, sino distinto de mí. El sí dice Ricoeur: “es declarado digno de estima no por sus realizaciones sino por sus capacidades”³³⁰ de: autoevaluarse, hacer, juzgar,³³¹ jerarquizar, razonar, estimar las propias acciones y las del otro. Con todo esto es posible según Ricoeur el “[...] estimarte a ti mismo como yo me estimo a mí mismo”.³³²

Enseguida, Ricoeur recurre nuevamente a Aristóteles, pues encuentra en él el concepto de *amistad* como el tránsito del objetivo ético de la vida buena a la justicia como virtud política. La amistad es entendida por Ricoeur como alteridad y la alteridad implica entre otros aspectos la carencia, de ahí que el autor sostenga que: “[...] es mediante las nociones de capacidad y de efectuación, es decir, de *potencia* y de *acto*, como se hace sitio a la *carencia*, y, por medio de la carencia, al *otro*.”³³³ En otras palabras, la relación entre el sí mismo y el otro se da no sólo por el vivir juntos y la estima entre humanos, sino por las carencias o faltas que se muestran en las relaciones entre éstos.³³⁴ El sentimiento de reciprocidad en la amistad es entonces el que abrirá paso a lo mismo como otro —pues permite entre pequeños grupos sociales ser compartidos los unos con los otros— y éste a su vez a la justicia, sin ser la amistad la justicia misma, pues como dice el autor, la justicia regirá en instituciones más no en la relación entre sujetos.³³⁵

³²⁸ *Ibidem*, p.185.

³²⁹ *Ibidem*, pp. 180-182.

³³⁰ *Ibidem*, p. 187.

³³¹ *Ídem*.

³³² *Ibidem*, p. 202.

³³³ *Ibidem*, p.188.

³³⁴ *Ibidem*, p. 195.

³³⁵ *Ibidem*, pp. 193-195

Con todo lo anterior, “Nuestra apuesta [dice Ricoeur] es que es posible profundizar bajo la capa de la obligación y alcanzar un sentido ético que no está tan oculto bajo las normas que no pueda invocarse como recurso cuando éstas enmudecen, a su vez, frente a casos de conciencia indecibles.”³³⁶ Ese sentido ético tiene una fundamentación más sólida en la *solicitud* o en el *con y para el otro* que en el deber kantiano, pues las primeras categorías se realizan de manera espontánea que ordena por reciprocidad actuar conforme a la justicia para lograr una vida buena y para evitar la disimetría, el sufrimiento del sí mismo como otro. “Quizá ahí reside la prueba suprema de la solicitud: que la desigualdad de poder venga a ser compensada por una auténtica reciprocidad en el intercambio [que] se refugia en el murmullo compartido de las voces o en el suave apretón de manos”.³³⁷ Se trata de una simpatía del sí al otro, que les deviene de compartir tanto la fragilidad como la mortalidad humana.³³⁸

Enseguida, en cuanto al tercer componente del objetivo ético de Ricoeur se encuentra el concepto de: instituciones justas. La institución es definida por el autor como: “[...] estructura del *vivir-juntos* de una comunidad histórica [que] se caracteriza fundamentalmente por costumbres comunes y no por reglas coaccionantes.”³³⁹

La estructura del querer vivir-juntos de Ricoeur ayuda como lo menciona de Hanna Arendt, a separar al poder en común de la dominación,³⁴⁰ pues ésta última ejerce el control social a partir de determinaciones unilaterales, en tanto que el poder en común se logra a partir de la participación y la concertación de la sociedad tanto en las relaciones interhumanas como en la conformación de los entes ficticios, es decir, las instituciones, las corporaciones, el Estado, etc., lo que da origen a la justicia.

³³⁶ *Ibidem*, p. 197.

³³⁷ *Ibidem*, p. 199.

³³⁸ *Ibidem*, p. 200.

³³⁹ *Ibidem*, p.203.

³⁴⁰ *idem*.

Según el autor, la justicia, derivada del querer vivir juntos, puede darse de dos formas. La primera, como lo “*bueno*”³⁴¹ y la segunda como lo “*legal*”.³⁴² Lo bueno implica las relaciones interpersonales en las instituciones que éstos crean y lo legal, el ejercicio del aparato judicial que legitima el derecho de restricción.³⁴³ Ricoeur deja pendiente el análisis de lo legal y se concentra en el estudio de lo bueno, es decir, de la justicia en el plano ético.

La justicia entendida como lo bueno se trata de una distribución de honores, riquezas, méritos, ventajas y desventajas que aplican tanto para el ser individual como para los individuos interrelacionados y para la sociedad en general, cuyo objetivo ético se logra a partir del presupuesto central de “la igualdad”;³⁴⁴ lo que quiere decir que, si lo justo es lo igual, por exclusión, lo injusto será lo desigual. Para el autor: “La igualdad [...] es a la vida en las instituciones lo que la solicitud a las relaciones interpersonales [...] la justicia acrecienta la solicitud, en cuanto que el campo de aplicación de la igualdad es toda la humanidad.”³⁴⁵

Así, a partir del concepto de lo *bueno* en Ricoeur, se confirma la primacía de la ética respecto de la moral y, además, gracias al mismo concepto llega a la intencionalidad de la vida buena y a la solicitud que presupone la igualdad interpersonal; solicitud que a su vez puede transformarse en justicia si se hace presente dentro de las instituciones.³⁴⁶

Ahora bien, después que el autor demuestra la primacía de la ética sobre la moral, se plantea determinar cómo funciona la intencionalidad ética en las normas sociales. Este objetivo es dividido por el autor en tres etapas: la primera que implica someter el objetivo de la vida buena a la norma; la segunda, determinar cómo se da la relación del sí y el otro en tanto reflejo de la solicitud o la igualdad y, la tercera, que dará cuenta de cómo opera la norma al incorporar en ella a la justicia tanto en las relaciones entre individuos como en las instituciones sociales.

³⁴¹ *Ibidem*, p. 208.

³⁴² *Ídem*.

³⁴³ *Ibidem*, p. 208.

³⁴⁴ *Ibidem*, pp. 210-211.

³⁴⁵ *Ibidem*, p. 212.

³⁴⁶ *Ibidem*, p. 213

Al respecto de la primera etapa, Ricoeur sostiene que la vinculación entre la estima de sí y la obligatoriedad de la norma es tan estrecha “[...] que se corresponden mutuamente”.³⁴⁷ Por una parte, en la relación entre la vida realizada y su aparecer en instituciones justas, tanto la ética como la moral pretenden la universalización de sus postulados³⁴⁸ y por la otra, la correspondencia entre ambos términos se hace presente si se busca la vida buena, pues como lo propone el autor, es menester que a partir de la estima de sí se valore y se actúe conforme a la razón, y además, que de acuerdo con la obligatoriedad de la norma, se ponga en práctica la voluntad humana.

La voluntad se entiende por Ricoeur como la razón práctica común entre seres racionales que se determina por las inclinaciones sensibles que le vienen de su finitud.³⁴⁹ El proceso crítico por el que la voluntad se entrelaza con la razón práctica es denominado por el autor como auto-legislación o autonomía, categoría fundamental del estatuto moral del sí.³⁵⁰ Dicho proceso implica que no sólo a partir de los deseos racionales de un sujeto se determine la estima de algo, sino que la estima debe ser acorde con las acciones del mismo; más aún, si se busca determinar como objetivo tanto su deseo como su actuar razonable, es menester que dicha estima vaya en el sentido de la estima absoluta de una buena voluntad, lo que se logra poniendo en práctica el imperativo categórico que Ricoeur toma de Kant y que dice: “Obra únicamente según la máxima que hace que puedas querer al mismo tiempo que ella se convierta en una ley universal.”³⁵¹ Una vez sometida la estima de sí a la prueba del imperativo kantiano, se obtienen según el autor, máximas universales que en conjunto reciben el nombre de “legislación”.³⁵²

Desde la reflexión del autor, la autonomía es la vía por la que el sujeto moral puede escapar de la dominación en el plano individual y de la violencia política en el social, pues a través de ella se pone en práctica la obediencia a sí mismo, a la auto-legislación, a las máximas en tanto normas universales, dado el objetivo

³⁴⁷ *Ibidem*, p. 217.

³⁴⁸ *Ibidem*, p. 215

³⁴⁹ *Ibidem*, p. 216

³⁵⁰ *Ibidem*, p. 217.

³⁵¹ *Ibidem*, p. 219.

³⁵² *Ibidem*, p. 221.

personal que aspira a la vida realizada y el objetivo social del querer vivir juntos, más no se obedece al otro que somete, que impone. Asimismo, por esta vía se permite la estrechez entre la razón pura y la práctica o como dice el autor “[entre el] entendimiento puro y el mundo sensible”,³⁵³ donde el sujeto actúa conforme a la libertad y a la ley, objetivos contenidos tanto en los propósitos éticos como en el actuar humano.

Por otra parte, dentro de la segunda etapa, Ricoeur se propone discutir cómo es el vínculo que une a la norma del respeto debido a las personas, propio del campo de la moral, con la solicitud que proviene de la ética. Para ello, recurre a Hillel de quien retoma la fórmula sobre la reciprocidad³⁵⁴ que considera la diferencia entre el que hace y el que padece, relación que genera dominación y violencia del primero hacia el segundo, dicho de otro modo, el rechazo hacia el otro. De acuerdo con Ricoeur, la fórmula de la reciprocidad pretende igualar dicha relación, pero para ello es necesario modificar el imperativo categórico kantiano, pues desde la perspectiva ricoeuriana éste emplea en términos singulares al respecto de lo humano, lo que lo individualiza y por tanto sigue siendo excluyente del otro; por el contrario, desde la apreciación del autor: “[...] la humanidad se considera en el sentido no enumerativo sino comprensivo; lo que la hace digna de respeto [...]” pues logra la inclusión del otro desde el reconocimiento plural de la humanidad y desde la cualidad no utilitaria del mismo.³⁵⁵

Ahora bien, la tercera etapa del objetivo del autor nos remite a la justicia. Como ya se sostuvo en líneas anteriores, desde Ricoeur la justicia aplica primeramente en las instituciones, mismas que entiende como “estructuras [...] del querer vivir juntos”.³⁵⁶ Ese vivir juntos implica distribución, es decir, se trata de una justicia distributiva, entendida desde términos ricoeurianos en tanto endeudamiento e interés desinteresado.³⁵⁷

³⁵³ *Ibidem*, p. 225.

³⁵⁴ *Ibidem*, p. 233.

³⁵⁵ *Ibidem*, p. 238.

³⁵⁶ *Ibidem*, p. 242.

³⁵⁷ *Ídem*.

Ricoeur reconoce que las instituciones encuentran su legitimación en la figura ficticia del contrato social; sin embargo, los inconvenientes de la misma fueron que, por una parte, se separó a lo justo de lo bueno y por la otra que, a pesar de tal desmembración de la justicia, las instituciones crearon principios de justicia con el propósito de alcanzar el bien común, restringiendo cualquier posibilidad humana a una ley o a una ficción.³⁵⁸

Para resolver los inconvenientes que Ricoeur encuentra sobre la justicia separada del bien, sobre las instituciones creadas por un contrato ficticio y sobre la creación institucional de principios de justicia tendientes a lograr un bien común abstracto, el autor se apoya del pensamiento de John Rawls.³⁵⁹ Rawls citado por Ricoeur, dice que los individuos crearon las instituciones para que éstas les sirvieran a sus intereses particulares, así, del interés se deriva la legitimación de la creación de las instituciones desde una perspectiva utilitarista. De ahí, que Rawls citado por Ricoeur sostenga lo siguiente: “detrás de los derechos, hay intereses en juego.”³⁶⁰ Entonces, si bien es cierto, dice Rawls, que las instituciones se erigen por intereses individuales, para que se logre la equidad, es menester que por acuerdo social, se sujete a las mismas a un ordenamiento justo que implique: contar de manera suficiente con conocimientos sobre el ser humano, tanto de sus pasiones como sus motivaciones; saber sobre los deseos del ser humano, lo que incluye la satisfacción de las necesidades básicas y, tener conocimiento de los principios institucionales de justicia.³⁶¹

Siguiendo con las reflexiones de Rawls citadas por Ricoeur, el primero de los autores propone dos principios de justicia para lograr la equidad: el que implica contar con libertades individuales de expresión, reunión, voto y de ser elegible para cargos públicos; y el segundo, que propone priorizar a los desiguales, a los más vulnerables o desfavorecidos, en cuanto a la repartición de derechos, obligaciones, beneficios, cargas.³⁶²

³⁵⁸ *Ibidem*, p. 244.

³⁵⁹ *Ibidem*, p. 245.

³⁶⁰ *Ibidem*, p. 247.

³⁶¹ *Ibidem*, p. 249.

³⁶² *Ibidem*, p. 251.

Por otra parte, a pesar de que desde la perspectiva de Ricoeur la justicia encuentra su aplicación en las instituciones, el autor precisa que existen problemáticas importantes para dicha implementación, puesto que la moralidad abstracta se posicionó al centro de las instituciones y al mando del Estado, dejando de lado a aquélla. Además del inconveniente de la moralidad abstracta para la aplicación de la justicia, la ipseidad es otro aspecto que impide el sentido de la justicia a que alude Ricoeur, ya que en las relaciones interpersonales en las que interviene la relación entre la norma moral y la solicitud ética, la justicia opera del lado de los intereses individuales y utilitaristas, al perseguir únicamente la satisfacción de las necesidades propias sin importarse de las de los otros.³⁶³

No obstante lo anterior, el autor considera que una instancia aun superior tanto a la ética como a la moral se encuentra en la sabiduría práctica,³⁶⁴ entendida por el autor como: el juicio moral en situación, más la convicción del sujeto que lo anima.³⁶⁵ La sabiduría práctica, al cobrar más peso que la ética y la moral, permite redireccionar los inconvenientes aludidos a partir de la puesta en práctica de la equidad —que resulta de la sabiduría práctica— al sopesar las diferencias interpersonales. La sabiduría práctica, toma como referente la Regla de Oro, que es precisamente la que pone en marcha el principio de reciprocidad, al hacer posible la desarticulación de las relaciones de disimetría que devienen del poder y de la violencia.³⁶⁶ La sabiduría práctica, que se ayuda de la equidad y ésta a su vez de la Regla de Oro desde el principio de reciprocidad, son los elementos clave que permiten la recuperación de la necesaria relación entre lo justo y lo bueno.

Ahora bien, aterrizando el problema de la justicia al campo de la *praxis*, es decir, a sus implicaciones sociales, normativas y jurídicas, como puede extraerse de los argumentos ricoeurianos que anteceden, el Derecho no genera justicia por ser abstracto, por padecer de individualización, lo que produce que éste esté más cerca de la violencia que de ser un medio para repelerla en miras hacia la libertad. De ahí que como dice el autor, lo que le falta al Derecho abstracto, a las teorías

³⁶³ *Ibidem*, p. 272.

³⁶⁴ *Ibidem*, p. 271.

³⁶⁵ *Ibidem*, p. 259.

³⁶⁶ *Ibidem*, p. 272.

contractuales y a la idea de justicia “[...] es la capacidad de unir orgánicamente a los hombres entre sí”.³⁶⁷

Al respecto, la *Phrónesis* aristotélica, la *Sittlichkeit* de Hegel, y nosotros agregamos, la razón razonable de Villoro, conllevan a proponer, como también Ricoeur, que la sabiduría práctica, “[...] es el único recurso contra la fragmentación en individuos aislados [...]”, pues aparece como la figura mediadora entre la idea de libertad y las prácticas tendientes a lograrla, mediación que implica la unión humana para superar los abusos del poder en cualquiera de sus manifestaciones.

Los aportes de Ricoeur resultan importantes y enriquecedores para demostrar dos de los aspectos medulares de la tesis que se presenta. El primero, que demuestra la problemática de la conceptualización fracturada de la justicia, pues resulta ésta el elemento básico para la creación y la aplicación del Derecho y los derechos humanos en las instituciones y, el segundo, que trata de la sabiduría práctica como el elemento alternativo a ese modelo de justicia problemático desde su conceptualización hasta sus efectos en la *praxis* social.

Al respecto del primer apartado, la filosofía de Ricoeur permite seguir constatando que el concepto de derechos humanos resulta de una lógica moderna que dio lugar al gravísimo error de hacer uso de un concepto limitado de la justicia, pues lo justo y lo bueno fueron desarticulados, separados; vicisitud que trajo como consecuencia la implementación práctica de una justicia confusa, tendiente a restringir cualquier posibilidad humana a una ley o a una ficción, para posteriormente, a partir de éstas lograr el bien común, el cual no pudo ser de otra forma que también ficticio, de suerte que desde entonces el bien común se ha postrado en el terreno del anhelo.

Es importante recalcar que, si bien el autor no se dedica a puntualizar la relación entre justicia y derechos humanos en su obra en comento, lo cierto es que del entramado de inconvenientes que menciona Ricoeur en cuanto a la justicia y a la creación de las instituciones y del Derecho, permite inferir tales inconvenientes para la problemática en que se encuentra inmerso el concepto de los derechos humanos, puesto que igual que las instituciones y el Derecho, éstos se basan en la

³⁶⁷ *Ibidem*, p. 276.

justicia y persiguen el bien común; y más aún, porque se aplican en instituciones y guardan íntima relación con el Derecho.

Ahora bien, aplicando el razonamiento de Ricoeur para el caso que nos ocupa, se sostiene que el concepto de los derechos humanos no dejará de tender hacia la injusticia si la conceptualización de la justicia se encuentra incompleta, pues aquéllos dependen fundamentalmente de ésta. La aplicación parcial de la justicia genera a su vez derechos humanos sesgados, descontextualizados, abstractos, que por ende no pueden calificarse como justos ni tendientes al bien común; en todo caso, podrían corresponder a un bien común ideológico.

En otras palabras, los inconvenientes teóricos de la justicia impregnaron irremediablemente en las relaciones humanas, pues éstos se han mantenido oscilando en un círculo vicioso, en el que se encuentran entre muchos otros aspectos: las instituciones, el Derecho y los derechos humanos; lo que provoca a su vez, que los tres productos de la justicia resulten ineficaces, al estar alejados de lo bueno, aspecto de la justicia que implica necesariamente el contacto con la realidad humana; por lo tanto, sostenemos que tanto las instituciones, como el Derecho y los derechos humanos, dada su falta conceptual, provocan más que justicia y bien común, injusticia, parcialidad, corrupción y violencia.

Ahora bien, en cuanto al segundo apartado, pese a las dificultades en que se encuentra el concepto de la justicia, Ricoeur se da a la tarea de buscar una alternativa que supere los inconvenientes aludidos. Considera que una instancia superior tanto de la ética —que como ya se sostuvo aspira al bien o a lo bueno—, como de la moral —que implica lo normativo—, se encuentra en la sabiduría práctica. Ésta, en colaboración con la equidad y la Regla de Oro que implica al principio de reciprocidad y que abarca desde un término plural a la humanidad, son los elementos clave que, desde Ricoeur, permiten la recuperación de la necesaria relación entre lo justo y lo bueno, justicia que una vez reivindicada estaría en condiciones óptimas para operar en las instituciones tendientes al bien común.

Al respecto y en sintonía con Ricoeur pensamos que, dado que estamos política y éticamente situados como una asociación que persigue la libertad —de acuerdo con los términos conceptuales de Luis Villoro—, son necesarias ciertas

instituciones que sirvan para organizar a la sociedad, para repartir las ventajas, los cargos y hasta para asegurar los derechos. El problema se encuentra en la pretendida uniformidad de las conductas, en la coacción institucional y en la aplicación de la justicia en tanto ley; por lo tanto, sostenemos que es medular que las instituciones, como bien lo sostiene Ricoeur, se basen en una idea de justicia más acabada que la que hasta ahora opera y se percibe, es decir, que se torne y reconfigure el concepto de justicia a uno que recupere sus componentes y que, de acuerdo con Rawls, Aristóteles, Villoro y el propio Ricoeur, se opte por un concepto que supera incluso a la justicia misma, es decir, que se entienda y aplique en sentido de equidad, de *phrónesis*.

La equidad involucra a lo justo y a lo bueno en una relación de mutua dependencia entre sí mismos y entre el sí mismo y el otro, en la que, como principio rector, se le supeditan tanto el Derecho, como las instituciones y también los derechos humanos. La diferencia entre la justicia limitada que critica el autor y la equidad que propone como alternativa, implica la recuperación de la realidad concreta de la que forman parte todos los seres humanos, quienes requieren evidentemente de un Derecho, de unas instituciones y de unos derechos humanos que impacten en la realidad, derechos humanos con efectos palpables, no imaginados, que colaboren para reestructurar los tejidos sociales, que cambien el rumbo social hacia paradigmas libertarios, no dominantes, no violentos.

Resulta necesario, por lo tanto, reivindicar primeramente el concepto de justicia y una vez reconstruido éste, una renovación institucional que haga posible la implementación de la misma, de otro modo, las relaciones sociales seguirán como hasta ahora, violentas y legitimadas a partir de un convenio ficticio y de una justicia carente e ideológica.

A propósito de lo anterior, tanto Aristóteles, como Ricoeur y Villoro, hacen uso de la solicitud, entendida por Ricoeur como la igualdad en las relaciones interpersonales, como el valor interpersonal en Villoro y como la amistad en Aristóteles que abre paso a la justicia y que, por el contrario, su ausencia recae en su lado opuesto, es decir, en la carencia, en la falta, en la exclusión o en la injusticia.

En otras palabras, la implementación de la solicitud en el ámbito social da lugar a la justicia en Ricoeur, pues acrecienta la igualdad a toda la humanidad; ésta figura, es el valor elevado al ámbito político en Villoro a través de la razón razonable, y también es la *phrónesis* aristotélica, conceptos que sostienen los tres autores como la alternativa que le permite al ser humano escapar de la dominación en el plano individual y de la violencia política en el social.

4.3 Aportes al valor desde Gadamer

El filósofo alemán Hans-George Gadamer es otro de los autores que aborda en su obra *Verdad y Método II* el tema de la sabiduría práctica bajo la nominación de prudencia. Los aportes de Gadamer resultan pertinentes para robustecer este apartado, pues al igual que Paul Ricoeur y Luis Villoro, el pensamiento del autor se ve influenciado por el pensamiento aristotélico en cuanto a la sabiduría práctica se refiere; por lo tanto, se mencionará del texto de Gadamer lo que abone para reivindicar tanto el concepto de sabiduría práctica como el de justicia, pues como ya se mencionó, éste último es el elemento base para re-conceptualizar a los derechos humanos.

Ahora bien, en cuanto a la preocupación central de esta investigación, es importante mencionar primeramente que Gadamer encuentra que el entendimiento cuenta con cinco hábitos: la ciencia, la sabiduría, el arte, el entendimiento y la prudencia.³⁶⁸ A grandes rasgos, la ciencia parte de la razón, actúa a través de principios y tiene como objetivo la demostración y la aprehensión de cosas generales;³⁶⁹ la sabiduría, la entiende Gadamer como la ciencia más perfecta que conlleva la virtud y la excelencia; desde sus palabras es: “[...] ciencia y entendimiento de las cosas.”³⁷⁰ En cuanto al arte, la define como un hábito más general que el de la ciencia, pues se ocupa sólo de ciertas reglas no de la generalidad de ellas; por otra parte, el entendimiento será para él, el hábito que implica las verdades primeras y que conforma por lo tanto, los principios de las

³⁶⁸ Hans Georg, Gadamer, *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 2007, pp. 18-19.

³⁶⁹ *Ibidem*, p. 19.

³⁷⁰ *Ibidem*, p. 21.

ciencias que no tienen que ser sometidos a comprobación alguna.³⁷¹ Por último, la prudencia la explica Gadamer como aquello que puede darse de maneras variables, pues al hacer uso de la opinión, no es susceptible de demostrarse como sí la ciencia. Se trata, según Gadamer de: “[...] un hábito verdadero y práctico que conforme a la razón trata los bienes y males de los hombres [...]”.³⁷² Desde la perspectiva del autor, la prudencia se requiere tanto en asuntos particulares como en generales, por lo que puede servir ya sea para regir una familia, o bien, para gobernar una república; ³⁷³ de ahí que el prudente sea reconocido como tal por el autor en tanto una persona suficiente para considerar lo bueno, lo útil, lo que a sí y a los demás conviene, con la finalidad de vivir prósperamente.³⁷⁴

Dentro del capítulo que Gadamer dedica al estudio de la prudencia, el autor retoma de Aristóteles las tres partes en que el estagirita divide dicho concepto. A la primera, que llama *nomothésia*,³⁷⁵ tiene injerencia en negocios particulares derivados de la Economía y también en asuntos generales como en la realización de una buena legislación para el gobierno de todos; la segunda es nombrada por Aristóteles como *dicastice*,³⁷⁶ que implica la capacidad de bien juzgar en una contienda entre particulares; y la última es nombrada como república, la cual trata lo relativo a los sucesos de la vida.³⁷⁷

Gadamer encuentra a la prudencia como contraria al entendimiento, puesto que el último, al basarse en principios no tiene que aducir razones de los mismos, en tanto que los asuntos sometidos a la primera, no se comprenden por principios ni por medio de la ciencia, sino por el sentido.³⁷⁸ Enseguida el autor, recurre una vez más a Aristóteles para ofrecer la distinción entre la finalidad de la ciencia, la sabiduría y la prudencia. Aristóteles, referido por Gadamer, considera que el fin último del hombre es la felicidad,³⁷⁹ y en esa sintonía el último de ellos nos dice lo

³⁷¹ *Ibidem*, p. 19.

³⁷² *Ibidem*, p. 18.

³⁷³ *Ibidem*, p. 17.

³⁷⁴ *Ídem*.

³⁷⁵ *Ibidem*, p. 22.

³⁷⁶ *Ídem*.

³⁷⁷ *Ídem*.

³⁷⁸ *Ibidem*, p. 24.

³⁷⁹ *Ibidem*, p. 28.

siguiente: “[...] parece cosa ajena de razón que siendo la prudencia menos perfecta que la sabiduría, sea más poderosa que aquélla [...]”,³⁸⁰ lo anterior resulta así para Gadamer puesto que la sabiduría alcanza la felicidad al buscar las virtudes generales, pero la colaboración conjunta de la prudencia y de la virtud moral perfeccionan la situación, pues ésta propone el fin perfecto y aquélla los medios para hacer posible el vivir bien o prósperamente como dice Gadamer.

Posteriormente, de nuevo con la ayuda del pensamiento del estagirita, Gadamer refiere que existen en el hombre virtudes que por estar dotadas de razón tienden hacia el bien, pero también advierte que existen vicios en el hombre que lo hace inclinarse al mal y que ahí es donde cobrará lugar la prudencia, pues hace uso de la recta razón para juzgar el actuar humano, así desde las palabras del autor: “[...] ninguno puede ser bueno propiamente sin prudencia, ni prudente sin la virtud moral [...] porque la virtud propone el fin y, la prudencia pone por obra los medios que para alcanzarlo se requieren.”³⁸¹

Aterrizando las reflexiones de Gadamer para el caso que interesa en esta investigación, el autor sostiene que la problemática en que se ha visto inmerso el Derecho, y nosotros agregamos los derechos humanos, es que la interpretación moderna de la equidad y del Derecho, desvió el sentido que les corresponde a ambos en el campo de prudencia al de la ciencia, tratando de hacer de ambos una ciencia del Derecho, pues el Derecho se aplicó para resolver problemáticas reales a partir de disposiciones generales y distribuyó los derechos a partir de necesidades imaginadas, abstractas; en consecuencia se olvidó por completo, que un componente básico del Derecho y también de los derechos humanos es la equidad, la equidad que toma en consideración el análisis de la situación particular como lo propone la prudencia, por ello, como también lo refiere el autor, al derecho se le conoce “[...] con buenas razones como «jurisprudencia», [es decir] «prudencia jurídica»”,³⁸² cuya finalidad es “llevar[r] a su plenitud el sentido legal mediante la atenuación de la letra.”³⁸³ Ahora bien, la equidad y el Derecho desde esta

³⁸⁰ *Ibidem*, p. 30.

³⁸¹ *Ibidem*, p. 32.

³⁸² *Ibidem*, p. 302

³⁸³ *Ídem*.

perspectiva, pretenden lograr una comprensión distinta a la del pensamiento científicista moderno, a partir de la modificación de la racionalidad práctica. Dicha modificación permite el enjuiciamiento de los postulados modernos gracias a la participación de su contraparte, es decir, las implicaciones morales, que devienen de las virtudes y éstas del *ethos* aristotélico, es decir, “[...] el punto de partida de toda ilustración filosófico-práctica.”³⁸⁴ Es el punto de partida según Gadamer, porque como dice de Aristóteles, todo ser humano se guía por sus determinaciones concretas basadas en su racionalidad práctica que le devienen a su vez de los presupuestos normativos, la educación y la vida en sociedad.

Así, como sostiene Gadamer “[...] la filosofía práctica de Aristóteles —y no el concepto moderno de método y de ciencia— es el único modelo viable para formarnos una idea adecuada de las ciencias del espíritu”³⁸⁵ las cuales implican según el autor, las situaciones humanas, “La moral y la política, también las leyes dictadas por los hombres, los valores que rigen su vida, las instituciones que crean y los usos que siguen [...]”³⁸⁶ aspectos que dado que están en contante devenir, no pueden ser parte del quehacer de la ciencia.

La transmisión del saber humano es un aspecto fundamental de las ciencias del espíritu que desde la perspectiva del autor es necesario reivindicar para lograr una fundamentación distinta sobre lo que le corresponde a la ciencia y lo que es propio de la sabiduría práctica aristotélica, la razón razonable en Luis Villoro, la prudencia o ciencia viva desde Gadamer, el mundo de la vida o *Lebenswelt* de Husserl o la hermenéutica de la facticidad en Heidegger.³⁸⁷

Por lo tanto, Gadamer sostiene que las ciencias del espíritu no dependen de la objetividad sino de la participación del sujeto en la vida, es decir, de la experiencia humana, del diálogo interhumano que construye en común la verdad.³⁸⁸ Por último, refiere Gadamer de Aristóteles que la filosofía práctica, a diferencia de la filosofía teórica y de la filosofía poética: “Su verdadero fundamento es el puesto central y el

³⁸⁴ *Ibidem*, p. 306.

³⁸⁵ *Ibidem*, p. 309.

³⁸⁶ *Ibidem*, p. 309.

³⁸⁷ *Ibidem*, p. 312.

³⁸⁸ *Ibidem*, p. 313.

distintivo esencial del ser humano en virtud del cual éste no desarrolla su vida siguiendo la pulsión de los instintos, sino guiándose por la razón.”³⁸⁹ Por eso, la virtud básica en consonancia con la esencia del hombre es la racionalidad que preside su praxis. El griego lo expresa con la palabra *phrónesis*.³⁹⁰ De éste otro tipo de racionalidad surge una persona razonable, quien según Gadamer “[...] supera la tentación dogmática que acecha en todo presunto saber”³⁹¹ es pues un tipo de racionalidad responsable, que desde la perspectiva del autor da origen a las creencias, a los valores y en general a todo lo que conforma la vida humana, lo cual convalida que todos esos aspectos humanos se den en acuerdo entre la conciencia individual y la conciencia de los otros.³⁹² Desde el pensamiento de Gadamer el ser humano se mueve por los fines que se propone y en esa medida, no sólo es importante establecer los fines sino los medios justos que permitan cumplir dichos fines. Incluso antes de cualquier explicación teórica, dice Gadamer “[...] es vital que supongamos siempre [...] la aceptación por todos de un determinado ideal de racionalidad.”³⁹³

“La virtud aristotélica de la racionalidad, la *phrónesis*, resulta ser al final la virtud hermenéutica fundamental”³⁹⁴ que permite poner en equilibrio la teórica y la práctica, lo general y lo particular, teoría que encuentra su justificación y sus límites en *praxis* vital que a su vez es su origen.³⁹⁵ Gadamer menciona de Aristóteles, que la filosofía práctica fue reconocida indistintamente con ese nombre y como política, y añade que para abordar cuestiones de éstas es necesario “[...] estar capacitado para la racionalidad”,³⁹⁶ pues que parafraseando a Gadamer, la manera correcta de poner en práctica tanto el saber como el poder, es a través de la razón.³⁹⁷ Partiendo de la anterior postura que Gadamer señala de Aristóteles, la ciencia no es capaz de dar respuesta a cuestiones específicas del saber humano, sino únicamente la

³⁸⁹ *Ibidem*, p. 314.

³⁹⁰ *Ídem*.

³⁹¹ *Ídem*.

³⁹² *Ibidem*, p. 315.

³⁹³ *Ídem*.

³⁹⁴ *Ibidem*, p. 317.

³⁹⁵ *Ibidem*, p. 318.

³⁹⁶ *Ibidem*, p. 316.

³⁹⁷ *Ídem*.

realidad social en que se desenvuelve éste.³⁹⁸ Y la realidad social se da precisamente en el intercambio dialogal entre una y la otra parte, cuyas coincidencias le dan sentido al diálogo, la realidad desde la perspectiva gadameriana, es el resultado de la interpretación que se hace de ella, la que resulta del vaivén entre los seres humanos y entre éstos y el mundo, de ello deviene el sentido.³⁹⁹ La interlocución busca el entendimiento y el entendimiento se da si existe buena voluntad entre el yo y el otro.⁴⁰⁰

Enseguida Gadamer ofrece un ejemplo que para el caso que nos ocupa, deja claras las limitaciones de la ciencia respecto a las situaciones de la realidad humana. La problemática se suscita entre la codificación del Derecho y la interpretación del mismo. Al respecto refiere el autor que el Derecho escrito ha servido como guía para evitar o resolver vicisitudes, tanto para las partes involucradas en un conflicto, como para el tribunal que resuelve el mismo. Por ello, es menester que la legislación implique una interpretación inequívoca de la misma, para evitar la posibilidad de ambigüedades, múltiples interpretaciones y en consecuencia abusos. La ley para poder aplicarse requiere de ser interpretada y ello implica, según Gadamer, que toda práctica necesita de interpretación, es decir, de una aplicación que sea tanto correcta como razonable.⁴⁰¹ “[...] la búsqueda del juicio justo no es una mera subsunción del caso particular en algo general [...] sino que la búsqueda de las cláusulas *rectas* se basa en una decisión propia creativa, complementaria o perfeccionadora del derecho.”⁴⁰² Estar en conversación significa desde palabras de Gadamer: “[...] pensar con el otro y volver sobre sí mismo como otro.”⁴⁰³ Así, el autor propone que a partir de la realidad vital se alcancen estructuras de sentido y en esta medida, Aristóteles referido por Gadamer, nos dice que tanto las instituciones sociales como la educación, son las condiciones que nos proporcionan las herramientas necesarias para acceder al auténtico saber para la vida práctica.

³⁹⁸ *Ídem*.

³⁹⁹ *Ibidem*, pp. 326-327.

⁴⁰⁰ *Ibidem*, p. 331.

⁴⁰¹ *Ibidem*, pp. 333-334.

⁴⁰² *Ibidem*, p. 365.

⁴⁰³ *Ibidem*, p. 356.

4.4 De la racionalidad razonable en Luis Villoro

La teoría de la razón razonable de Luis Villoro se apega en buena medida a la teoría de la racionalidad prudencial a la que apela Aristóteles, y aunque como es bien sabido se dirigen a contextos históricos, sociales y políticos diversos, ambos logran desde sus analogías, aportes importantes para apostarle al cambio de paradigma de la racionalidad que hasta ahora nos es insuficiente, es decir la racionalidad instrumental moderna; sobre todo Luis Villoro acierta en el contexto de la investigación, pues hace precisamente una crítica a la lógica operativa de la modernidad y propone: “[...] la reforma del concepto de razón”⁴⁰⁴ debido a que considera que la razón moderna, no logra resolver las exigencias actuales, pues ha pretendido generar sin más, un fundamento absoluto para todos nuestros conocimientos.⁴⁰⁵

Para entrar al estudio de la obra de Villoro es pertinente destacar que el autor entiende por razón a aquella disposición del ser humano que le permite enganchar sus creencias y acciones a la realidad.⁴⁰⁶ Teniendo dicho concepto en consideración, el autor lanza ciertas interrogantes para conducir al lector por el camino de la racionalidad que plantea. En este sentido, autor se pregunta primeramente ¿para qué queremos los hombres ser racionales? Al respecto, dice que conducirnos como seres racionales nos sirve para orientar nuestras acciones y nuestro comportamiento conforme a la realidad y actuar en el mundo en consecuencia.⁴⁰⁷

Posteriormente, se cuestiona ¿cuáles serán las características de ese tipo de razón que nos sirva en la vida? A lo que responde sosteniendo que será una razón que esté fundamentada suficientemente, de tal suerte que les sirva a los hombres para lograr los fines que se propongan. Enseguida, Villoro diferencia dos conceptos, a saber: lo “racional” de lo “razonable”, el primer concepto derivado del

⁴⁰⁴ Villoro, Luis, *óp. cit.*, nota 109, p. 205.

⁴⁰⁵ *Cfr., Ídem.*

⁴⁰⁶ *Cfr., Ibídem*, p. 221.

⁴⁰⁷ *Cfr., Ibídem*, p. 207.

pensamiento moderno y el segundo de la racionalidad alternativa que propone, lo que hace en el siguiente sentido:

Llamaré “racional” a toda creencia o acción que esté fundada en razones, abstracción hecha de su adecuación a la situación en la que se ejerza, y “razonable” a esa misma creencia o acción de juzgar en función del grado en que sirva, en una situación particular, a la realización del fin que nos proponemos.⁴⁰⁸

Como puede extraerse del pensamiento del autor, las creencias racionales pretenden una verdad absoluta, en tanto que las razonables nos generan creencias basadas en juicios suficientes que pueden o no alcanzar tal veracidad, pues son múltiples, inciertas, dialógicas.⁴⁰⁹ Para sostener a una razón como razonable, Villoro considera dos condiciones: la primera, que tiene que ver con la necesidad de que la misma se base en razones, y la segunda, que se sostenga a este tipo de racionalidad como hipotética, ya que no puede asegurar sus creencias con certeza. Por lo tanto, la racionalidad razonable no tendría cabida para el pensamiento moderno que establece para cualquier conocimiento fundamentos indudables, así pues, los saberes objetivos propios de la ciencia, se fundan en razones incontrovertibles por lo que no admiten contradicciones por parte de la comunidad epistémica; sin embargo, como bien nos dice Villoro, no se puede sin más, pretender que el conocimiento científico sea de una vez y para siempre poseedor de la verdad definitiva, puesto que pueden existir razones que hasta ahora no hayan sido consideradas y que en un momento dado logren cambiar lo que se entendía por verdad.⁴¹⁰

En otras palabras, Villoro diferencia los saberes objetivos y científicos, del conocimiento personal, propio de la razón razonable. Nos dice del segundo, que es un saber “[...] que no incluye la condición de verdad, sino su fundamento en razones objetivamente suficientes para creer, es decir, razones que suministren una garantía de la “atadura” de la creencia a la realidad, pero que no son infalsables.”⁴¹¹ El criterio de lo razonable implica en consecuencia, razones inciertas pero suficientes para

⁴⁰⁸ *Ibidem*, p. 208.

⁴⁰⁹ *Cfr.*, *Ibidem*, p. 221.

⁴¹⁰ *Cfr.*, *Ibidem*, p. 210.

⁴¹¹ *Ibidem*, p. 211.

conectarnos y orientarnos con el mundo, de modo que “[...] para conocer las virtudes de una vida buena o de una sociedad bien ordenada no podemos aspirar a razones sin contradicción”⁴¹² dado lo contingente e incierto de vida y del comportamiento del hombre.

Además del vínculo que antecede entre los criterios de la razón que proponen Aristóteles y Villoro, a saber, la razón prudencial y la razón razonable, el último de los filósofos nos dice que el estagirita entendía bien que tanto la moral como la política, y Villoro agrega a la religión, son aspectos de la vida misma que no pueden fundamentarse como los saberes de la ciencia, por pertenecer a planos distintos más no inconmensurables.⁴¹³

En acuerdo con Aristóteles y Villoro, se le apuesta a la transformación de la razón instrumental por una racionalidad “razonable que sigue los postulados de una virtud epistémica: la prudencia (la *frónesis aristotélica*)”⁴¹⁴ puesto que a diferencia del pensamiento moderno ésta no impone sino que admite la multiplicidad de ámbitos de la realidad, y además, es más pertinente que la razón moderna, ya que toma en consideración cada situación, cada contexto, permitiendo de mejor manera que los seres humanos puedan acercarse a los objetivos que persigan.

Por otra parte, siguiendo el hilo conductor de la obra en mención de Villoro, el autor se cuestiona: ¿por qué sería preferible optar por la razón prudencial, si también la razón moderna aduce razones? Referente a ello, nos dice que, aunque ciertos valores se pusieran en contradicción por ambos pensamientos y los juicios que resultasen de ambos fueran igualmente racionales, proponer valores sin más como normas universales no resulta válido, pues como ya se sostuvo, la vida está en constante devenir y por ende no puede sujetarse a principios únicos. Lo racional nos lleva a sujetarnos a abstracciones, a supuestos, a generalidades, en tanto que lo razonable no se basaría en la sola norma universal sino en la realización posible y concreta de los valores que se propongan. Villoro enfatiza que los juicios razonables son bienvenidos para evaluar las creencias, las acciones, la conducta

⁴¹² *Ídem.*

⁴¹³ *Ídem.*

⁴¹⁴ *Ibidem*, p. 214.

humana y lo referente a lo moral y a lo jurídico, lo que coincide una vez más con el pensamiento aristotélico, pues nos dice el autor que:

La tarea del juez no se limita a seguir el ordenamiento legal, su aplicación a cada caso le exige una interpretación de la ley aplicable. En uno y otro campo, el moral y el jurídico, lo racional tiene que seguir, en su aplicación, criterios razonables. Descubrirlos y aplicarlos es, una vez más, obra de la prudencia.⁴¹⁵

El problema de lo jurídico y nosotros agregamos, de los derechos humanos, es que como aprecian Aristóteles y Villoro, si no se atienden las circunstancias específicas de los hechos y del comportamiento humano, aun los valores más elevados se tornan irrealizables. Únicamente el juicio razonable, nos asegura poder realizar el valor en nuestra vida.⁴¹⁶

Además de lo razonable de las creencias, de las acciones, de las conductas humanas y de los juicios morales y jurídicos, Aristóteles y Villoro, se preocuparon en gran medida por la búsqueda del bien común y en consecuencia por la razón de la política. Hasta ahora tenemos que, con la razón instrumental, la política ha sido implementada para ordenar y para definir de manera pura y abstracta lo justo y lo bueno; sin embargo, como ya se dijo también, dicha postura no es suficiente. De poco ha servido la imposición y la coacción de la legislación perfecta, si según Villoro: “Muchas concepciones revolucionarias modernas no fracasaron por ser irracionales sino, al contrario, por imponer en la realidad una estructura racional abstracta.”⁴¹⁷ Los aportes de Aristóteles y Villoro resultan muy oportunos para referirnos al problema de la no eficacia de los derechos humanos, pues delimitados éstos por normas abstractas, no han podido materializarse ni ser coincidentes con las exigencias de la vida misma. Con todo ello, la lógica de la prudencia nos permite pensar al Derecho y a los derechos humanos de modos disruptivos y al mismo tiempo, no excluyentes del todo de los mecanismos modernos basados en la razón, más sí de sus fundamentos puros y universales que dominan y que excluyen, es decir, de sus fundamentos irracionales. Bajo esa postura, sostenemos la

⁴¹⁵ *Ibidem*, p. 215.

⁴¹⁶ *Cfr.*, *ídem*.

⁴¹⁷ *Ídem*.

importancia de destacar las ventajas que el pensamiento moderno nos dejó pues por un lado fue liberador, como dice Villoro, al despartarnos de ideologías y dogmas a cerca de la naturaleza y del pasado y convirtió al caos, en una sociedad y en una naturaleza de orden para poder dominarlas. El error apareció no en las razones que empleó sino en su egocentrismo.

La lógica razonable nos permite por lo tanto virar hacia el valor, siempre y cuando toda situación existente, se aprecie y se examine con sus limitantes o potencias históricas, sociales, económicas y políticas, y que además, se tome en consideración a esos mismos factores para determinar cómo hacer efectivos sus fines, pues aunque no se logren del todo, hay que tener en la mira que siempre será razonable, de acuerdo con el autor, proponer un cambio que busque una sociedad más valiosa, y que a ella se puede arribar, lo mismo que las otras posibilidades razonables, en la medida de la puesta en práctica de la prudencia.⁴¹⁸

La prudencia que sostiene Villoro, puede alcanzarse tangiblemente a partir del diálogo, el cual a su vez se genera desde ese criterio abierto, que no impone, sino que escucha para llegar a acuerdos consensuados compuestos por cualquier posición racional y dejando de lado sólo lo inflexible, lo tajante, lo dominante, es decir, lo irracional. Para el criterio razonable todas las opiniones coexisten y de todos los posicionamientos se decide articuladamente lo más conveniente, lo más razonable, lo virtuoso.⁴¹⁹

4.5 Una perspectiva mística y estética del valor desde Luis Villoro y Hanna Arendt.

Lo sagrado o lo otro como valor sumo en Villoro

La religión, la estética, la ética, toda actitud dirigida hacia los valores absolutos, toda pregunta por el "sentido" del mundo y de la vida, choca contra los límites del lenguaje y se basa en la captación del mundo como portento inexplicable.

Luis Villoro

⁴¹⁸ Cfr., *Ibidem*, p. 217.

⁴¹⁹ Cfr., *Ibidem*, pp. 218-219.

El filósofo Luis Villoro, cuyas inquietudes se ubican en buena medida en la época moderna de occidente, guía su crítica y reflexión en torno temas como: la dominación y el imperio de una racionalidad que conduce hacia la violencia, con la intención, entre otras, de sacar a flote al valor y a través de éste reconstruir el sistema ético-político fallido. Al respecto, se encuentran desde diversas perspectivas, como la política, la ética, la estética e incluso la mística, los intentos por los que el autor busca aproximarse al valor, para contribuir no sólo a evidenciar en qué parte el sistema se encuentra devastado sino para intentar remediarlo.

Así pues, con su ayuda teórica se intenta buscar la reedificación tanto del poder como del valor para la construcción de unos derechos humanos otros sostenidos desde las premisas de este último. Ya en otros apartados quedó asentado el pensamiento de Villoro en relación a los derechos humanos y al valor desde su teoría ético-política; pero además de ello, encontramos que desde la estética y la mística se encuentran grandes aportes al respecto, en una obra que el autor titula: *La mezquita azul: Una experiencia de lo otro*,⁴²⁰ misma que merece recuperarse en este apartado.

Antes de comenzar con el análisis en comento, conviene enfatizar que, de acuerdo con sistema occidental moderno, que es precisamente en el periodo en el que surgen los derechos humanos, el pensamiento y la razón tienden a buscar toda explicación y fundamento en los saberes objetivos de la ciencia, de manera tal que el valor queda fuera de lo aceptado por el discurso, pues éste no es tangible, medible o cuantificable; de ahí lo problemático de encontrar un fundamento pertinente para los derechos humanos que corresponda con las exigencias del contexto, pues por un lado, tales derechos fueron el producto de uno de los episodios históricos más atroces en contra del hombre, en el que queda de manifiesto la extrema carencia del valor. En éste, se pretendió, por una parte, la legitimación de los derechos humanos a partir de un discurso ideológico del valor, lo que volcó por otra, en la necesidad de sujetar al valor a la normatividad como lo

⁴²⁰ Villoro, Luis, *La mezquita azul: Una experiencia de lo otro*, UAM, México, 199.

exigía el orden moderno, pues de otra manera, no habría un mecanismo como excusa de la dominación.

Al respecto de la exclusión del valor del discurso occidental, y en contraposición a ello, Villoro hace notar, —a partir de *Lo indecible en el Tractatus*, obra de Wittgenstein de principios del siglo XVIII, a la que Villoro le dedica un apartado en *La significación del silencio y otros ensayos*—,⁴²¹ que no todo puede ser dicho con el lenguaje, pues estos constructos arbitrarios de signos y símbolos limita la visión del mundo. Nos dice que desde el lenguaje “[...] podemos decir que los objetos no forman parte del mundo pero, a la vez, son los elementos últimos que debo suponer en cualquier hecho del mundo.”⁴²² Es decir, los objetos son los condicionamientos para que algo cobre sentido, de éstos, además se supone su existencia en un espacio, cuestiones que le atañen a la lógica. En este aspecto Villoro nota una inconsistencia, pues por una parte refiere que la lógica se encarga de todo cuanto es en el mundo, lo que va de la mano con la ciencia, porque ésta se reduce a aquélla;⁴²³ sin embargo, dado que del valor no se puede comprobar su existencia, se encuentra relegado de cualquier posibilidad lógica. No obstante, como bien nos dice al autor: “[...] decir que el mundo en el espacio lógico no comprende el valor es lo mismo que decir que cualquier cuestión sobre el valor (cualquier enunciado de la ética o de la estética, por ende) está “fuera del mundo”.⁴²⁴

Parece, nos dice Villoro, que la razón abstracta se queda perpleja ante lo inefable del mundo, ante lo otro, pues no sabe cómo explicar lo otro que se aparece ante las luces acotadas de la lógica científicista, entonces, lo rechaza sin más. Sin embargo, el autor reconoce que cuando se encuentran los límites del lenguaje lógico y los de lo inexistente, lo misterioso, aquello que es otro, se encuentra precisamente a la ética.⁴²⁵ Según el autor “La religión, la estética, la ética, toda actitud dirigida hacia los valores absolutos, toda pregunta por el “sentido” del mundo y de la vida,

⁴²¹ Cfr., Villoro, Luis, *La significación del silencio y otros ensayos*, UAM, México, 2008, pp. 165-188.

⁴²² *Ibidem*, p. 170.

⁴²³ Cfr., *Ibidem*, p. 171.

⁴²⁴ *Ibidem*, p. 172.

⁴²⁵ Cfr., *Ibidem*, p. 174.

choca contra los límites del lenguaje y se basa en la captación del mundo como portento inexplicable.”⁴²⁶

De acuerdo con la postura de nuestro autor, el mundo incorpora la totalidad de los hechos que en él acontecen; la manera en que el mundo sea para cada uno depende, nos dice Villoro, de la elección voluntaria de valores. El concepto de voluntad de Wittgenstein lo retoma para recalcar que “[...] la esfera de impulsos, emociones, actitudes vitales [...] no pueden ser objeto de representación.”⁴²⁷

Para Villoro tales aspectos que desde la lógica se encuentran en el plano de lo indecible, son recuperados por la mística por cuanto que ésta se encarga de ver al mundo con todo lo que en él ocurre, no sólo con lo que dentro de él se encuentra.⁴²⁸ Por lo tanto, los aspectos de la ética o la estética como son: el valor y lo bello, no podrán ser reducidos a hechos, pero de modo contrario no puede operar igual, pues de los hechos no podemos sin más, excluir las experiencias del valor, aunque no sean presupuestos del lenguaje. Más aun, como insiste el autor: “[...] comunicar que lo místico no es *en* el mundo, no es afirmar que no exista.”⁴²⁹

En consecuencia, para Luis Villoro los límites que marca el mundo, son los milites de la lógica misma, es decir, el mundo se encuentra acotado a la lógica científicista en tanto que no admite que algo que no pueda comprobarse sea. Al respecto, nuestro autor advierte una paradoja, pues nos dice que tanto la lógica como la ética son trascendentales, pues ambas establecen condiciones para que la experiencia sea posible, pero las dos no son figuradas por el lenguaje, es decir, una no es más cierta que la otra, sino que de la primera se desprenden condiciones comprobables y de la segunda no, lo que no quiere decir que la ética o el valor no existan, pues como se aprecia en líneas anteriores, éstos se muestran en la vida misma. La ética, definida por Wittgenstein y retomada por el autor se trata de: “lo que es valioso o lo que es realmente importante, del “sentido de la vida, o lo que hace a la vida digna de ser vivida, o la manera correcta de vivir.”⁴³⁰

⁴²⁶ *Cfr., Ídem.*

⁴²⁷ *Cfr., Villoro Luis, óp. cit., nota 421, p. 175.*

⁴²⁸ *Ibidem, p. 176.*

⁴²⁹ *Ibidem, p. 178.*

⁴³⁰ *Ibidem, p. 180.*

La alusión que Villoro hace del *Tractatus* ayuda a comprender que, la ética, el bien, el mal, la metafísica, la estética y la idea de lo sagrado, no pueden ser tratadas o explicadas desde el procedimiento de la lógica, es decir, las hace posibles pero despartándolas de la intención de su comprensión correcta, con ello, se permite la posibilidad de captar desde la vivencia de la vida misma y no desde la interpretación de la lógica científicista, a la vida y al sentido que está entre los hechos objetivos y las esencias subjetivas, y que como tales son aspectos irreductibles a los objetos del lenguaje.

Cuando se logra diferenciar entre el plano lógico y el del sentido, como dice Villoro, “Sólo entonces estoy en franquía para que se me muestre lo Sagrado [...]” y así también, como lo remarca: “mientras no me dé cuenta de que el bien y el mal no se encuentren en el mundo, como cualidades de los hechos, los buscaré en el cumplimiento de determinadas acciones y trataré de expresarlos en principios morales generales.”⁴³¹

Gracias a los aportes de Luis Villoro se nos permite entender cómo es que opera la razón instrumental moderna y cómo es que el valor se entiende desde ella como inexistente, o como figurable en un plano distinto al de los hechos; sin embargo, también nos ayuda a replantear que el valor y el sentido al estar inmersos en la vida misma, no pueden desecharse sin más de la conformación del todo. Lamentablemente, dentro de esa forma del pensamiento lógico limitante surgieron los derechos humanos, como necesidades de valor en un mundo exclusivamente pensado para los hechos y para la dominación, por lo que éstos se materializaron como formas de poder; no obstante, con el aporte de pensamientos disruptivos como el del Villoro, se abre la puerta al valor y al sentido como parte de las vivencias del hombre; es decir, como parte de la dimensión humana, que se encuentra al lado de los hechos del positivismo y de las esencias abstractas del naturalismo.

Ahora bien, en consonancia con lo anterior, en este plano de lo otro, de lo inefable, de lo irreductible al lenguaje, se encuentran el valor y el sentido, aspectos que se retoman de manera puntual su obra: *La mezquita azul: una experiencia de lo otro*.

⁴³¹ *Ibidem*, p. 187.

En esta obra, además de lo ya mencionado en torno al valor y a lo indecible, Villoro alude a la estética y a la mística, para analizar su experiencia del valor en la Mezquita Azul, lugar de culto de musulmanes al Dios Alá y grandiosa además por su atractivo turístico;⁴³² ubicada en Estambul, Turquía.

Con un lente estético, por fuera de la mezquita y desde dentro, el autor se detiene para apreciar tanto las formas bellas de las estructuras como la de los objetos, y la presencia de los sujetos y los valores en el recinto; en ésta experiencia de vida, Villoro dice sentirse uno con los demás oradores, a pesar de encontrarse separado por una valla que lo divide con los musulmanes, y a pesar también de sus diferencias culturales, sus significados y de reconocer no profesar religión alguna. Sin embargo, al entrar en oración y después de su súplica encuentra: “[...] por una parte, pérdida del apego al yo, por la otra, afirmación del valor superior de algo que lo rebasa”,⁴³³ es decir, tal experiencia ocupa un espacio distinto al del mundo físico, pues en ese, existe un lenguaje abstracto y limitado que no alcanza a describir aquello que es otro y entonces decide poner al mundo físico en suspenso.

Después de su vivencia, al volver de su oración recupera de nuevo su ego y regresa a la realidad, esa realidad que divide, que desdibuja el valor, que fragmenta; pero reconoce que, gracias a su capacidad de pensamiento, puede recoger la valía de su experiencia y hacer una crítica a la misma. Así pues, Villoro hace un examen racional de su vivencia, y para describirla, hace uso tanto del lenguaje físico y sensible como de los enunciados de valor, pues, como lo sostiene: “Éstos expresan cualidades de los objetos en cuanto son término de actitudes afectivas. Por ello no pueden reducirse a notas sensoriales.”⁴³⁴ Es decir, la experiencia del valor no se encuentra en el sólo plano de lo sensible ni únicamente en lo trascendente, sino en la captación entrelazada de ambos.

Villoro sostiene que existen cuatro rubros que caben en su experiencia del valor: el primero, de la integración-unidad, que da cuenta de la diversidad de

⁴³² Cabe mencionar que la mezquita destaca como atractivo turístico, entre otros aspectos, porque se permite el acceso a otras culturas o religiones, es decir, pueden convivir sin recelo unos con otros independientemente de sus diferencias.

⁴³³ Villoro, Luis, *óp. cit.*, nota 420, p. 31.

⁴³⁴ *Ibidem*, p. 32.

sensaciones, tales como: el calor, la luz, el sonido y las dimensiones; sensaciones que presentan dos constantes: la primera, unidad, y la segunda, sentimiento, el cual puede ser estético o místico.⁴³⁵ El segundo rubro, se refiere a la transición de lo que en un momento se considera con poco valor o despreciable y posteriormente se torna acabado, puro, pleno y lleno de paz. El autor describe este rubro como la detención del tiempo en un momento perfecto. El tercer rubro, da lugar a un sentimiento de realidad, en la que ocurre un desapego del ego y una apertura hacia el valor y el afecto. Por último, en el cuarto rubro, Villoro encuentra una unión entre el yo y el mundo.⁴³⁶

La vivencia del valor que experimenta el autor, no se trata de hechos diferentes a los que ya hubiera vivido, sino que refiere que la totalidad de los mismos se le presentan de un modo distinto, lo que da origen a otro tipo de realidad: una realidad trascendente.⁴³⁷ Se trata de una experiencia que no se equipara con otra, pues no es algo propiamente del mundo físico, pero tampoco se separa de él para interpretar lo vivido.

Como parte del examen racional que Villoro hace de su experiencia, se pregunta: ¿cómo puede sostenerse como real su experiencia del valor?, ¿cómo puede ésta ser creíble y confiable? Al respecto, el autor nos dice que la creencia en la realidad de lo otro, encuentra su fundamento en dos razones: la primera, que puede tener sus cimientos en razones ajenas a la experiencia, y la segunda, se refiere a la aprehensión desde experiencia misma, en la que para descartar la ilusión que pudiera generar, es necesario excluir cualquier punto de vista subjetivo y poner a prueba esa misma experiencia por otros sujetos. Dentro de esta segunda razón, según Luis Villoro:

Nada [...] rompe las regularidades que rigen la percepción ordinaria. Presenta los mismos contenidos sensoriales, ordenados en el espacio y el tiempo, [que pueden constatarse por cualquier otro sujeto] los mismos objetos perceptibles en otras circunstancias, con relaciones normales de permanencia, causalidad,

⁴³⁵ Cfr., *Ibidem*, p. 36.

⁴³⁶ Cfr., *Ídem*.

⁴³⁷ Cfr., *Ibidem*, p. 44.

acción recíproca [...] sujeto al ordenamiento regulado de cualquier percepción normal.⁴³⁸

La experiencia del valor implica, de acuerdo con el autor, que estén presentes las facultades perceptivas e intelectuales del sujeto, además, implica disposición hacia una actitud afectiva y valorativa para su aprehensión;⁴³⁹ es decir, la captación del valor supone una apertura sensible del sujeto, que le permita un grado de sensibilidad suficiente para lograr la identificación y la simpatía con aquello otro.⁴⁴⁰

Villoro nos enseña el camino por el que se pueda llegar, a partir de la experiencia subjetiva, a un saber objetivo; esto es así, si las condiciones subjetivas obedecen a supuestos generales que bien puedan experimentarse por cualquier otro sujeto que cuente con las mismas categorías conceptuales.⁴⁴¹ De tal suerte que la posibilidad de probarse por cualquier otro, excluye la duda sobre la objetividad de la experiencia personal a que alude nuestro autor,⁴⁴² pues como refiere:

La diferencia entre creencia razonable y conocimiento no es tajante sino gradual [...] El conocimiento es sólo el término al que tienden las creencias justificadas. Una creencia es tanto más razonable cuanto mejores justificaciones de su verdad puedan aducirse.⁴⁴³

Villoro considera como sinónimo de *lo otro* a *lo sagrado* y por ambos entiende: “lo captado como realidad y valor sumos, extraños al mundo cotidiano o “profano” [...] será sinónimo de lo otro [lo que] se limita a designar aquello que presenta notas contrarias a las de la experiencia ordinaria.”⁴⁴⁴ Y siendo aún más ambicioso con su aportación, el autor agrega que no obstante las múltiples interpretaciones de lo sagrado que se tengan por las diferentes culturas y pensamientos, existe entre todas, una creencia común. Esta creencia base, tiene para el autor, tres descripciones: la realidad existente se vive como plenitud del

⁴³⁸ *Ibidem*, p. 59.

⁴³⁹ *Cfr.*, *Ibidem*, p. 64.

⁴⁴⁰ *Cfr.*, *Ibidem*, p. 65. Puede ser una obra de arte, un momento, la identificación y simpatía con otro sujeto, etc.

⁴⁴¹ *Cfr.*, *Ibidem*, p. 68.

⁴⁴² *Cfr.*, *Ibidem*, p. 87.

⁴⁴³ *Ibidem*, p. 98.

⁴⁴⁴ *Ibidem*, pp. 109-110.

valor; a pesar de que tal vivencia no es en sí misma un hecho u objeto, se manifiesta en el mundo físico, pero de modo distinto al de los demás hechos y objetos; en la experiencia de lo sagrado se desaparta el sujeto de su ego y se encuentra en íntima relación, equilibrio y simpatía con aquello que es otro.⁴⁴⁵

Para que un sujeto pueda experimentar la vivencia de lo sagrado, es menester que parta del supuesto de que existe tanto una realidad como un valor absoluto,⁴⁴⁶ pues lo sagrado, en palabras del autor: “[...] no sólo cumple la función de orientarnos en la comprensión del mundo, también de dirigir nuestro comportamiento en él.”⁴⁴⁷

Para culminar su reflexión, el autor hace hincapié en que existen dos tipos de creencias y conocimiento: la primera, que tiende a interesarse por conocer lo que es verdadero o falso de la realidad para poder así dominarla, es decir, la ciencia; y la segunda, que se interesa por conocer con el propósito de encontrar el valor y el sentido del mundo,⁴⁴⁸ es decir, la sabiduría.⁴⁴⁹ Por último el autor lanza una gran interrogante: “¿qué clase de hombre requiere de una operación semejante? [Lo que responde sosteniendo que:] quien pertenezca a una sociedad y a una época de las que está ausente lo sagrado. Sólo un hombre dividido entre la nostalgia por lo sagrado y la mentalidad racionalista, científicista, que comparte con su época, puede sentir la urgencia de justificar su creencia en lo otro, porque sólo así puede hacerla consistente con su concepción del mundo y presentarla como aceptable para otros hombres.”⁴⁵⁰

De Villoro podemos rescatar múltiples aportes para las inquietudes que nos ocupan, entre los que destacan: la apertura al cambio de la razón instrumental por la razón razonable, que rompe con lo abstracto y que se enfoca en integrar de manera múltiple, incierta y dialógica, todos los componentes de la vida del hombre, en los que se interceptan el plano objetivo de los hechos y el subjetivo de las esencias. El primero, como ya se dijo, resulta de la experiencia científica, de lo

⁴⁴⁵ Cfr., *Ibidem*, p. 119.

⁴⁴⁶ Cf. *Ibidem*, p. 132.

⁴⁴⁷ *Ídem*, p. 132.

⁴⁴⁸ *Ibidem*, p. 139.

⁴⁴⁹ Cf. *Ibidem*, pp. 140-141.

⁴⁵⁰ *Ibidem*, p. 156.

comprobable, en tanto que el segundo, se compone entre otros aspectos por la ética, la moral, la mística y la estética.

En cuanto al valor desde la perspectiva estética, resulta importante el estudio que hace Hanna Arendt al respecto del juicio, pues en el mismo sentido que Villoro, nos abre a pensar al valor desde miradas distintas a la de la lógica instrumental moderna, por lo tanto, le dedicaremos el apartado siguiente al desarrollo de su teoría.

4.6 El juicio estético en Hannah Arendt. Otra mirada hacia el valor

La estética es considerada por Villoro como una forma de la *phrónesis*, pues, como ya se advirtió, nos remite a un componente del plano de las esencias del sujeto y como tal, forma parte del ser del hombre y de su comportamiento. Villoro hace notar en su lectura, aspectos estéticos en vinculación con el valor, pues para el caso de su experiencia vivida en la mezquita azul, ante él aparecen en armonía las formas estructurales del exterior e interior del recinto religioso, las cuales le permiten la contemplación de lo bello, en un momento anterior a la vivencia de lo sagrado, vivencias que en su conjunto se someten a juicio para encontrar el valor. Por lo tanto, para este apartado cobra importancia el pensamiento de la razón estética que propone Hanna Arendt, el cual, en sintonía con Aristóteles y Villoro, nos permiten aproximarnos a la justicia desde formas distintas a las del pensamiento instrumental moderno.

Además de lo anterior, es pertinente dedicarle este apartado a la reflexión que hace Hannah Arendt, inspirada en la crítica del juicio de Kant, sobre la síntesis que puede darse entre lo racional y lo sensible en un juicio estético, pues al recoger sus aportes, se nos permite abrir las posibilidades de superar la visión puramente formal y abstracta de los juicios legales que hasta ahora siguen alejados de las fibras sensibles de lo humano y, además, se nos permite pensar en las relaciones humanas de un modo diferente, es decir, desde el valor. En este sentido, así como Villoro encuentra al valor sumo en lo sagrado o en lo otro, la obra de Arendt nos

implica pensar la posibilidad del valor desde el juicio estético, que la autora encuentra en la contemplación humana, derivada de un sentido común.

En el texto titulado: *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*⁴⁵¹ la autora nos ofrece un análisis de la tercera de las críticas del filósofo en la que presenta una forma distinta de entender al juicio, con el objeto de superar tanto el dogmatismo como el escepticismo, aspectos de suma trascendencia para repensar al Derecho y a los derechos humanos desde el valor.

Antes de adentrarnos al pensamiento de Arendt, resulta importante destacar que el juicio, tal y como se entiende desde la postura racional moderna, implica una operación lógica que consiste en subsumir los hechos al procedimiento de: tesis-antítesis y síntesis, lo que irremediablemente legitima la figura del Derecho como un sistema dominante y violento, más no como uno tendiente hacia el bien, la verdad y la justicia. El problema del Derecho y por lo tanto de los derechos humanos, creemos que en buena medida está en que, por una parte, como ya se mencionó, el Derecho como producto de una mentalidad científicista y abstracta opera del lado del poder y tiende a la dominación; y por la otra, el Derecho y los derechos humanos, han pretendido atender desde la generalidad y el idealismo de la norma cualquier caso del acontecer de la vida.

Ahora bien, desde una perspectiva distinta a la occidental moderna se encuentra la posición de Arendt, quien sostiene al juicio como la capacidad mental específica que media entre la teoría y la práctica⁴⁵² para determinar tanto lo bello y lo feo, —aspectos estéticos—, como el bien y el mal —relativos a la moral y al comportamiento—. ⁴⁵³ En otras palabras, al igual que Villoro, la autora apela no sólo a la experiencia sensorial o la moral sino también a la estética para construir un puente entre lo material y lo formal de cuyo enlace pueda desprenderse un juicio.

En la misma sintonía de *La significación del silencio* de Villoro, Hannah Arendt en su obra en comento nos dice que para Kant, el escándalo de la razón se suscita cuando ésta se contradice a sí misma, pues “el pensamiento sobrepasa los

⁴⁵¹ Cfr., Arendt, Hannah, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, trad. de Carmen Corral, Paidós, Buenos Aires, 2003.

⁴⁵² *Ibidem*, p. 73.

⁴⁵³ Cfr., *Ibidem*, p. 28.

límites de lo que podemos conocer y, por ello, queda atrapado en sus propias antinomias.”⁴⁵⁴ Más aun, sostiene que cuando calificamos a un objeto como bello, no usamos los silogismos que se acostumbran aplicar en el Derecho moderno, pues al decir por ejemplo: ¡Qué jardín tan bello! No hacemos la operación: Todos los jardines son bellos, ese es un jardín, ese jardín es bello. En el juicio estético que trata Arendt, la posición del espectador es la de un juez que no sólo se auxilia por la razón para llegar a una conclusión, sino que también se vale de la moral, de la estética y de la mística, pues todos estos planos conforman los acontecimientos del mundo y como tales “comparecen ante el tribunal de la razón”.⁴⁵⁵ Otro ejemplo que la autora nos ofrece para llegar a un juicio a partir de la contemplación estética es cuando refiere que la revolución francesa, según Kant, fue un fenómeno histórico único, inolvidable, en el que los espectadores, es decir los jueces, reconocieron por sentido común —que se crea a partir del entrelace de lo sensible, que implica los sentimientos y las emociones, y la lógica que implica a la razón— la belleza, la bondad o la crueldad del movimiento armado en el acontecer del mismo, es decir, la sola apreciación de los hechos ubicó aquellos episodios como significativos para el ser humano.

En relación con lo anterior, Arendt nos dice de Kant, que éste piensa al hombre como un ser natural y racional, que está sometido a las leyes de la lógica práctica que se dicta de manera autónoma; sin embargo, además de los dictados de la razón que el hombre da para sí, también lo reconoce como un ser sensible, ligado a la tierra, que no vive de manera aislada sino en sociedades dotadas de un sentido común, cuyos objetivos son por un lado la libertad, y por otro, la paz entre los Estados “[...] como condición para la concordia del género humano.”⁴⁵⁶

De la obra de Arendt podemos encontrar tres tipos de juicio que obedecen a su vez, a las tres críticas kantianas —crítica de la razón pura, crítica a la razón práctica y crítica del juicio— que la autora considera como las facultades de la

⁴⁵⁴ *Ibidem*, p. 27.

⁴⁵⁵ *Ibidem*, pp. 17 y 106. Tal como lo hace la autora, es necesario incluir todos estos elementos de la dimensión humana en un juicio legal, sin embargo, tanto la estética, como la ética y la mística o cualquier otro aspecto de lo humano, han sido desvalorados para crear y aplicar al Derecho.

⁴⁵⁶ *Ibidem*, p. 111.

mente⁴⁵⁷ —a saber: pensamiento, voluntad y juicio— cuya condición de aprobación o reprobación es la comunicabilidad, es decir, la posibilidad de ser transmitidos y traducidos al lenguaje. El primero que es el juicio experimental, el cual se genera a partir de la sensación que cada sentido nos permite —el gusto, el olfato, la vista, el oído y el tacto—, dicho juicio es comunicable bajo la premisa de que los hombres poseen los mismos sentidos. El segundo es el juicio estético, que nace del placer contemplativo, en el que intervienen: el genio, que se vale de la imaginación y de la originalidad para producir cualquier tipo de arte; y el gusto, que es el juicio a partir del cual decidimos lo que es o no bello. El genio según la autora, es inspirado por el espíritu, lo que no logra enseñar ninguna ciencia, pues a través de él se expresa lo inefable del mundo y del alma. A partir del juicio de lo bello, se expresa eso que no podemos reducir a palabras para poder ser comunicado, pues como Arendt recupera de Cicerón:

[...] todo el mundo [...] distingue entre lo verdadero y lo falso en cuestiones de arte y la proporción sin tener conocimiento alguno ni del arte ni de la proporción: y así como pueden hacerlo en el caso de las pinturas y las estatuas y otras creaciones similares hacia cuya comprensión la naturaleza les ha dotado de menor bagaje, tanto más podrán desplegar esta distinción en el juicio de los ritmos y la pronunciación de las palabras, pues éstas están enraizadas en el sentido común, y ha querido la naturaleza que en tales casos nadie sea del todo incapaz para describirlas y experimentarlas.⁴⁵⁸

El tercer tipo de juicio a que alude la autora, es el juicio práctico o moral, en el que la voluntad es determinante, por lo que sigue de manera absoluta las máximas de la razón. Estos juicios también son comunicables, pero, aunque no lo fueran, siguen siendo válidos por ser precisamente las pautas más valiosas a seguir sobre el comportamiento de los hombres.⁴⁵⁹

Sin embargo, el juicio estético —nos dice la autora—, se funda sobre un sentido común, el cual sería desde Luis Villoro, las creencias que atan a los seres humanos con la realidad, mismas les permiten actuar en el mundo en consecuencia.

⁴⁵⁷ Rivera de Rosales, Jacinto, Kant y Hannah Arendt. “La comunidad del juicio reflexionante”, IDEAS Y VALORES, Nº 128, agosto de 2005, Bogotá, Colombia, <https://revistas.unal.edu.co/index.php/idval/article/viewFile/1092/1598>, p. 2.

⁴⁵⁸ Arendt, Hannah, *óp. cit.*, nota 451, p.120.

⁴⁵⁹ *Cfr.*, *Ibidem*, p. 115.

Este sentido común o la razón valorativa o prudencial, se integran por factores objetivos y subjetivos del sujeto, como también lo advierte Aristóteles.

Arendt, por su parte, nos dice del sentido común que es la idea que comparte y se presupone por cada hombre “[...] es una facultad de juzgar que [...] tiene en cuenta [...] la razón total humana [...]”.⁴⁶⁰ En este juicio, el agrado o desagrado que pareciera ser algo propio de la intimidad del sujeto, está ligado con el sentimiento comunitario, el cual pone en práctica la reflexión y toma en cuenta las posturas y sentimientos de los otros, pues como bien dice Hannah Arendt: “la reflexión nos permite liberarnos y conseguir aquella imparcialidad relativa que es la virtud propia del juicio [...] la imparcialidad en Kant recibe el nombre de «desinterés», el placer desinteresado en lo bello.”⁴⁶¹

Arendt desde el estudio que hace de Kant, sostiene que la facultad de juzgar presupone la existencia de los otros y que en dicha facultad se ven inmersos tanto los sentimientos como las emociones, las que adquieren valor al ser comunicables y sólo pueden comunicarse si se piensan desde el otro, “ya que en el caso contrario nunca se conseguirá, nunca se hablará en un modo comprensible.”⁴⁶²

Ahora bien, enunciadas las tesis de Aristóteles, Villoro, Paul Ricoeur y Gadamer y Arendt, sostenemos que es importante modificar la razón instrumental por una racionalidad valorativa que nos haga posible un sinnúmero de posibilidades emancipadoras para el ser humano, entre ellas, desarticular la concepción moderna de los derechos humanos y refundamentarla a los mismos desde la *phrónesis*; sin embargo, falta por una parte, resolver cómo pueda corresponder lo valioso con el mundo fáctico si en él no hay medios para incluir lo indecible y por la otra, es importante someter a juicio a los derechos humanos, para encontrar si son o no elementos necesarios en la vida del ser humano; si corresponden o no a la realidad del valor y si serían más deseables desde la lógica valorativa o desde la lógica instrumental moderna, por lo que le dedicaremos los siguientes apartados a las inquietudes aludidas.

⁴⁶⁰ *Ibídem*, p. 131.

⁴⁶¹ *Ibídem*, pp. 134-135.

⁴⁶² *Ibídem*, p. 136.

4.7 De lo indecible del valor a lo decible de los derechos humanos

Como se ha sostenido, en este contexto moderno de cientificismo, de mediciones, de abstracciones, de exterioridad, de positivismo, se ha colocado todo lo improbable como inexistente, lo que genera vicisitudes para la aplicación del valor, lo cual es advertido entre otros teóricos por: Aristóteles, Arendt y Villoro, pues para Aristóteles el valor es algo propio del alma, en tanto que para Arendt surge de la contemplación y para Villoro de lo otro. Lo cierto es que, no obstante de dónde emane, los autores coinciden en que el valor al no ser un objeto medible, cuantificable, etc., ha quedado fuera del discurso moderno, y nosotros agregamos, del Derecho y de los derechos humanos. Lo mismo pasa con la ética, la estética, la mística o los aspectos fenomenológicos, no obstante que todos éstos —como ya se indicó en los apartados anteriores— formen parte del acontecer de la vida del hombre.

Sin embargo, con la ayuda de los aportes de los filósofos aludidos podemos traducir el valor, a unidades lógicas, tratando de cuidar su esencia lo mayor posible, pues es necesario tener en consideración el contexto histórico, político y social en el que se pretende insertarlo, el cual como ya hemos sostenido, se trata de una asociación moderna para la libertad, en la que el valor ha sido relegado por el poder.

Para traducir al valor al mundo objetivo, encontramos dos condiciones necesarias: la primera, que implica de cualquier sujeto, la disposición y la apertura al valor a partir de la captación de su importancia y la conciencia de su carencia; y la segunda, que consiste en apropiarnos de medios contrahegemónicos, como los que nos ofrecen los autores mencionados, para hacer patente al valor con miras hacia el cambio, es decir, hacia la liberación, hacia la justicia, hacia el bien común.

Aristóteles por su parte, encuentra a las virtudes como algo propio del alma pues dice, emergen de ella, no obstante, se adquieren a través de la práctica y se transmiten intersubjetivamente con el ejemplo de las mismas, es decir, hace uso de una filosofía práctica para conectar al plano sensible con el fáctico, lo mismo que Arendt y Villoro, por lo que no deja al valor en el sólo plano de la reflexión y la crítica. Ahora bien, el estagirita nos invita a hacer uso de la razón prudencial que encuentra gracias al ejercicio de la justicia, la cual que consiste en lograr la mediación práctica

entre el exceso y el defecto, entre el bien y el mal, entre las acciones y las pasiones; nos dice que en tal mediación está la prudencia del hombre y que sólo un hombre prudente será un hombre virtuoso.

Así, podemos ver que Aristóteles se interesa por hacer intersubjetivo al valor, puesto que lo contempla como parte indispensable del comportamiento de los hombres, quienes con la práctica de los mismos logran darlos a conocer a otros hombres para apropiarse de éstos.

Desde otra perspectiva, Hanna Arendt nos propone captar el valor a partir de la contemplación estética, la que le genera un juicio al espectador. El juez está dotado, lo mismo que cualquier ser humano, de sentido común el cual junto con la razón le permite discernir entre la bondad y la maldad y entre la belleza y la fealdad. Arendt sostiene que la herramienta pertinente para objetivar al valor es la comunicabilidad, pues a través de ésta se logra la transmisión del valor intersubjetivamente, lo que permite entrecruzar el plano estético y la realidad viviente.

Por su parte Luis Villoro, encuentra lo valioso a partir de su experiencia de lo otro, que puede obtener de la mística o de la comunión con los demás gracias a la vivencia de lo sagrado. La conexión con el plano objetivo está en la razón razonable, que nos invita a hacer un examen crítico de las experiencias vividas para demostrar la realidad o irrealidad de las mismas. Una vez que se examina la experiencia y se encuentra como real el valor dado, éste es susceptible de conectarse con la realidad fáctica, es decir, se logra un puente que conecta a la mística, ética y estética con el plano objetivo.

Como puede apreciarse, entre los autores mencionados existen analogías para el tratamiento del valor y la objetividad del mismo, pues por una parte consideran al valor como algo independiente del plano de los hechos pero no despartados de éste, y además, sostienen que una parte medular de la vivencia o captación del valor es hacerlo transmisible, lo cual es posible a partir de las vivencias de la vida misma, en las que interfieren el comportamiento humano y el diálogo intersubjetivo, aspectos que invitan a cualquier sujeto que esté en las mismas condiciones de aprehensión, a comprobar la experiencia del valor y volverla

compartible. Al respecto, Wittgenstein es retomado Villoro para abonar a traducir esas vivencias que se piensan en el plano de lo indecible. Villoro nos dice que Wittgenstein sostiene que entre los hechos y las esencias se encuentra el sentido, de modo que los actos humanos no sólo corresponden al mundo de los hechos, pero tampoco son exclusivamente referentes al plano de las esencias, sino que corresponden entrecruce de ellos, es decir, al sentido.

Así pues, Aristóteles, Arendt y Villoro, nos permiten repensar los elementos que deben participar del juicio del derecho y de los derechos humanos, pues tanto el juicio estético y el sentido común de Arendt, como la racionalidad razonable de Villoro y la racionalidad prudencial de Aristóteles nos obligan a reflexionar sobre la necesidad de decir lo indecible que forma parte del mundo de la vida y del comportamiento de los seres humanos, en lo cual participa: la ética, la estética, la mística, pues los seres humanos viven, sienten, desean, razonan, viven junto con otros con quienes comparten sus experiencias del valor y también de la carencia. Así, como nos dice Villoro:

El mundo, tal como es vivido directamente, no se reduce a cosas o hechos físicos ni sólo se muestra en datos sensoriales. Está constituido también por objetos y situaciones términos de deseos, de emociones, de afectos positivos o negativos; los objetos se relacionan entre sí según nuestros fines, constituyen totalidades animadas por un sentido; se muestran en cualidades valorativas, no reducibles a datos sensoriales.⁴⁶³

La integración de todos los elementos que se recogen en el comportamiento humano permitiría un cambio de paradigma para los derechos humanos, pues hasta ahora, el pensamiento moderno sólo figura lo decible y a partir de ello crea la norma que ha de regular la concordia entre los seres humanos, sin tomar en consideración sus fibras sensibles.

⁴⁶³ Villoro, Luis, *óp. cit.*, nota 421, p 18.

4.8 El juicio de la realidad del valor. Acotaciones previas a la alternativa conceptual de los derechos humanos desde la racionalidad razonable de Luis Villoro

Trataremos de someter a los derechos humanos a prueba, para comprobar la realidad del valor o en su defecto la irrealidad de lo valioso en los mismos. Para la evaluación, Villoro propone poner en suspensión lo dado para evitar que influya cualquier aspecto subjetivo en el juicio; por lo tanto, usaremos la concepción moderna de *derechos humanos* en lo que tenga que ver con el concepto moderno de occidente y emplearemos el término conceptual que encontramos más adecuado para entender tales derechos desde la racionalidad valorativa, a saber: *necesidades humanas básicas*.

Las necesidades humanas básicas las entendemos como las condiciones valorativas indispensables que los seres humanos se encuentren en una situación de justicia y de bien común. Dichas condiciones son construidas a partir de la lógica razonable de la *phrónesis*, que permite a cada ser humano o grupo social elegir su plan de vida y realizarlo. Las necesidades humanas básicas no son, por lo tanto, formuladas en abstracto, sino que se remiten a las situaciones de vida, que como ya vimos recuperan el plano objetivo de los hechos y subjetivo de las esencias. Son múltiples, pues abren sus posibilidades a distintos campos de conocimiento; son inciertos e impuros, pues no pueden comprobarse científicamente más sí orientan nuestro comportamiento; son concretas, pues toman en consideración las limitaciones y circunstancias históricas, económicas, sociales y estructurales; buscan la objetividad pero no a partir de la imposición y la dominación, sino desde del diálogo y, además, implementan los mecanismos que dentro de tales limitaciones y circunstancias les permitan materializarlas.

Ahora bien, volviendo a la realidad después de la suspensión de lo dado, podemos, también con la ayuda de la *phrónesis*, encontrar el justo medio entre la racionalidad instrumental y la racionalidad valorativa en cuanto al posicionamiento de las necesidades humanas básicas en la época contemporánea, las cuales las entenderíamos como el reconocimiento objetivo de las necesidades humanas básicas por el orden jurídico vigente. La diferencia con el sistema jurídico occidental estribaría en que la objetividad se remitiría a la comunicabilidad que nos dice Arendt,

al diálogo consensuado con el otro que nos dice Villoro, a la puesta en práctica de la justicia que remarca Aristóteles. Estamos conscientes de las limitantes para satisfacer las necesidades humanas básicas son muchas. En general, el mundo al componerse por relaciones de poder sin valor, genera diferencias económicas abismales, lo que detona el hambre, la violencia, la corrupción, entre muchas otras. En particular, tales efectos permean en la construcción de la norma y de los derechos humanos, los cuales se ven atrapados en las vicisitudes de la coacción normativa y de las recomendaciones de los derechos humanos. De la primera porque de manera forzada busca el cumplimiento del valor, en tanto que las segundas, sin carácter vinculante, recomiendan, pero la sociedad y las autoridades, acostumbradas a la dominación y al poder corrupto, no cumplen por convicción valorativa.

Por ahora damos las pistas de lo que serían las necesidades humanas básicas desde una racionalidad distinta. Bajo esas reflexiones se intentará la evaluación que sigue.

4.9 El juicio de la realidad del valor de las necesidades humanas básicas

Como expusimos en uno de los apartados anteriores, Villoro somete a juicio su experiencia del valor en *La mezquita azul*, con el propósito de evaluar tanto su realidad como la objetividad de la misma; lo cual se intentará brevemente en las líneas que siguen para tratar el tema que nos interesa, es decir, los derechos humanos.

Para hacer un examen crítico, cabe preguntarnos primeramente lo siguiente: ¿Son los derechos humanos mecanismos ideológicos de la modernidad que emplean al valor como medio para lograr su legitimación, o serán cualidades valiosas en sí mismas, más allá de cualquier discurso de poder?

Desde el análisis de los apartados anteriores y el contraste con la realidad que se vive, sostenemos que hasta ahora los derechos humanos han operado desde la ideología y el dogma, en sus dos variantes, es decir, como saberes objetivos que tienen validez universal y que por tanto, deben ser aceptados por

todos sin más, lo cual como bien dice Villoro: “Es la raíz de la intolerancia”⁴⁶⁴ o bien, son considerados desde una postura escéptica del valor, que sostiene que debido a que éstos no pueden ser demostrables no existen y, si existieran en todo caso, deberían valer todas las concepciones que de éste se tengan por igual, independientemente de los abusos que se suscitasen con la aplicación relativa de los mismos.⁴⁶⁵ Las posturas universalistas o relativistas resultan injustificadas si se pretenden para los derechos humanos fines emancipatorios, por lo que intentaremos someterlos a un examen crítico distante de las pretensiones occidentales o cualquier otra perspectiva dominante. Para ello, tomaremos como eje la teoría de la razón razonable de Villoro.

Para responder a la segunda parte de la interrogante anterior, cabe mencionar que Villoro sostiene que la realidad del valor tiene que justificarse, entendiendo primeramente que la realidad no corresponde a un plano trascendental, independiente a todo lo que los hombres conocen, pero tampoco se ubica en un plano experimental, científico; se trata entonces de “una realidad metafísica”⁴⁶⁶ concepto que el autor retoma de la filosofía husserliana, en el que existe una realidad independiente de los sujetos pero que los involucra, los abarca; pues la realidad que se le atribuye al valor “[...] forma parte del mundo tal y como es vivido.”⁴⁶⁷ Al respecto nos dice Villoro, que la primera captación de esa realidad que se vive nos remite a algo que se nos opone, que se resiste a nuestros deseos o expectativas; el autor está consciente de que pudieran aparecer en esta captación condiciones subjetivas, lo que podría distorsionar la realidad, entonces se debe justificar con razones suficientes que lo dado no es ilusorio, es decir, que realmente existe y que además no hay razones que puedan objetarlo.

El primer paso al que nos invita Villoro para examinar la realidad del valor es demostrar que la captación del mismo aparece sin alteración alguna en las facultades normales de percepción de los sujetos, es decir, que no hay alguna enfermedad, alucinación u otro, que modifique la vivencia de éste. Para el caso que

⁴⁶⁴ *Ibidem*, p. 28.

⁴⁶⁵ *Cfr.*, *ídem*.

⁴⁶⁶ *Ibidem*, p. 22.

⁴⁶⁷ *Ídem*.

nos ocupa, examinaremos la realidad del valor de las necesidades humanas básicas, mismas que hasta ahora ubicaremos como: el derecho a la vida, a la seguridad, a la pertenencia, a la libertad⁴⁶⁸ y a la igualdad en sentido de equidad.

Al respecto cabe recalcar que Villoro reconoce al valor como aquello que aplacaría la tensión, aliviaría el anhelo, las carencias y el deseo en el mundo y lo tornaría pleno.⁴⁶⁹ Ahora bien, derivado de dicho concepto se puede demostrar que las necesidades humanas básicas, más allá de ser: “[...] los principios de justicia que debe cumplir el orden jurídico [...]”⁴⁷⁰ son condiciones para la subsistencia y desarrollo de la vida humana, que buscan impedir cualquier tipo de abuso o violencia que se intente en contra del ser humano. Además, como lo requiere la condicionante del autor, las necesidades mencionadas pueden apreciarse y buscarse por cualquier sujeto que se encuentre provisto de sus facultades de aprehensión, entonces, como puede advertirse, careceríamos de razones suficientes para negar que la realidad del valor de las necesidades humanas básicas exista.

Como segundo paso, Villoro nos indica que, para sostener la realidad de lo dado, no deben existir razones suficientes que la adviertan como subjetiva, es decir, como un deseo de un sujeto en el que intervienen sólo sus pasiones e inclinaciones. Esta condición también es superable por las necesidades humanas básicas si contraponemos que éstas son indispensables para la subsistencia vital y digna de cualquier ser humano, pues gracias a ellas se les permite resguardar sus vidas y seguir sin imposiciones de otro, los fines y planes de vida que cada quien elija. Por lo que no es un deseo individual, sino que es de hecho comprobable y compartible por otros sujetos que se encuentren en las mismas condiciones vivenciales o que sufran las mismas carencias, lo que supera la posibilidad de subjetividad del valor.

Ahora bien, la tercera condición para comprobar la existencia del valor, consiste en demostrar que no existen razones suficientes que indiquen que lo dado en la experiencia esté motivado por creencias injustificadas, intolerantes de las diferencias o prejuiciosas, lo que implica poner en suspenso las creencias previas y

⁴⁶⁸ Cfr., Villoro, Luis, *óp. cit.*, nota 15, pp. 302-308.

⁴⁶⁹ Cfr., *Ibidem*, p. 16.

⁴⁷⁰ *Ibidem*, p. 303.

examinar lo dado en cuanto tal. Si dejamos de lado el discurso occidental moderno que dio origen a los derechos humanos, encontramos que la protección de las necesidades humanas básicas, implica la salvaguarda del hombre, cualesquiera que sean sus orígenes o creencias, que como su nombre lo dice, son necesidades imperantes para el ser humano pues “Una persona tiene derecho a ser tratada como fin y no sólo como medio porque se reconoce en ella un valor tal que otros deben aceptar si quieren, a su vez, comportarse como agentes morales: ése es el valor de la dignidad[...]”.⁴⁷¹ Para superar esta condición, los derechos propuestos son susceptibles de apropiarse por cualquier hombre, con independencia de la situación que ocupe en la sociedad.

Por último, la cuarta condición que Villoro propone para evaluar la existencia del valor, que para el caso examina a las necesidades humanas básicas, implica, sostener que no hay otras creencias objetivamente justificadas que contradigan su existencia. Éstas son “[...] creencias básicas que sostienen al sistema entero”⁴⁷² las cuales engloban nuestra concepción de todo lo que es en el mundo, como la movilidad de la tierra o cualquier suceso natural, etc., que se rigen por los principios del saber científico, por lo que ponerlos en duda implicaría, en la mayoría de los casos no ser asertivos en cuanto al examen de realidad del valor.

Esta condición es igualmente superable por las necesidades humanas básicas, pues cierto es que no son demostrables en los campos de la ciencia, pero tampoco la contradicen, dado que están inmersas en un devenir de la historia, del comportamiento y de la afectividad del hombre, con lo cual se reúnen los cuatro requisitos desde los que Villoro avala la realidad del valor, que para nuestro interés resulta sobre las necesidades humanas básicas.

Una vez realizado el examen crítico de la existencia del valor, podemos advertir que, de acuerdo con Villoro, éste nos permite no dudar de él, por lo menos hasta no contar con razones que controvertan lo expresado, pues “En todos los casos en que no podamos aducir ninguna de esas clases de razones, lo más razonable consiste en atenernos a lo dado en los límites en que está dado, sin

⁴⁷¹ *Ídem.*

⁴⁷² *Ibidem*, p. 25.

pretender distorsionarlo con nuestros sentimientos personales o nuestras creencias previas injustificadas. Esa es la postura razonable.”⁴⁷³

En ese sentido, la existencia del valor genera a partir de una razón razonable, argumentos suficientes para creer en la realidad de lo dado, sin embargo, no garantiza que los mismos no puedan controvertirse, pues no corresponden al plano de los saberes objetivos, científicos, sino al plano del conocimiento personal, que logra su objetividad a partir de la comunicación de las creencias a los demás y de la aceptación intersubjetiva de aquellas. Así como nos dice Villoro:

Las creencias sobre el valor y el sentido no suministran certeza, tampoco por lo tanto seguridad plena. Sin embargo, son nuestras convicciones más profundas, porque afectan la totalidad de la existencia. Sin ellas no podríamos orientar nuestra acción en el mundo. Sin ellas, nuestra existencia sería vana y el mundo carecería de sentido.⁴⁷⁴

⁴⁷³ *Ibidem*, p. 26.

⁴⁷⁴ *Ibidem*, p. 27.

Conclusiones

El recorrido de la investigación nos permitió ubicar los alcances y límites de los derechos humanos, las estructuras ideológicas y de tergiversaciones de la razón que les han impedido cobrar un sentido de justicia y un potencial emancipador y, la posibilidad de emplear una razón alternativa que les permita a los derechos humanos una orientación hacia el bien común.

Al respecto, se sostiene que la racionalidad instrumental moderna fue y ha sido el principal obstáculo para que los derechos humanos puedan servir como herramientas para la liberación humana. El concepto de derechos humanos, producto de la lógica instrumental, no resulta suficiente, prudente ni congruente con las necesidades sociales, pues como se ha insistido, al individualizar, conceptualizar y separar a los hombres de su historia, su cultura y su visión del cosmos, se les despoja de una parte fundamental de sí mismos. Además, porque bajo la razón instrumental de occidente, se le ha dado históricamente más peso a los derechos individuales y patrimoniales que a los colectivos, por lo que la balanza de los derechos se ha inclinado a favor de unos cuantos.

Por lo tanto, resulta evidente desde este panorama que, a pesar de la gran cantidad de derechos humanos que existen y de las instancias jurisdiccionales y no jurisdiccionales que se encargan de su cumplimiento, no se ha logrado satisfacer las necesidades básicas del ser humano, ni estar en condiciones de sostener como digna a la vida humana, lo que en consecuencia genera que a partir de esta forma del pensamiento, los derechos humanos se entiendan como una parte de la retórica moderna que ha servido para enfrascar la lucha por la emancipación, como herramientas para la dominación, o bien, como un siempre discurso de esperanza.

No obstante, se puede apreciar que la preocupación por los derechos humanos sigue latente, pues cuestiones como genocidios, hambre, depredación de la naturaleza y del entorno, corrupción y violencia, no pueden ser situaciones ajenas al pensamiento ni a la vida práctica de ningún ser humano. Por ello es que se recoge en esta investigación las intenciones que desde diferentes perspectivas abonan para encontrar un fundamento y un sentido otro para el concepto de derechos

humanos, es decir, para lograr de éstos, uno derechos con miras hacia la justicia y hacia el bien común.

Al respecto, se sostiene que la razón razonable de Luis Villoro, es la forma de pensamiento que desde la teoría ético-política permite reconstruir el concepto de derechos humanos, pues por una parte, no se implanta como la razón absoluta o aniquiladora de las demás, pues incluso recupera los aportes valiosos que la razón instrumental le dejó a los mismos, como fueron las intenciones de libertad, igualdad y fraternidad que sirvieron como freno ante los abusos cometidos por las monarquías absolutistas de la edad media; sin embargo, las mismas no pudieron llevarse a cabo por las tendencias abstractas e instrumentales con las que se circunscribió el ser y el actuar del ser humano.

La razón razonable de Luis Villoro busca la mediación entre el poder y el valor, entre los hechos y las esencias; busca reintegrar todos los componentes del ser del hombre, tales como la ética, la estética, la política e incluso la mística, para articular unos derechos otros que le sirvan al ser humano para poder llevar sus fines y planes de vida y en consecuencia vivir una vida digna.

Dicha razón busca relaciones humanas más perfectas, más valiosas y equitativas, a partir del sentido de la alteridad, es decir, de la comunión con el otro, del compartir, del ser empático, de ponerse en el lugar del otro para llegar a acuerdos que puedan objetivar al valor sin imposiciones o dominaciones y que sea por la herramienta del diálogo que se comparta y aterrice el valor sumo, a partir de la elevación o trascendencia del ego que nos aleja de la cotidianidad del mundo fáctico y nos arroja a una realidad otra que recoge lo práctico pero además, posibilita la comunión con los demás, experiencia del valor que eventualmente se permite traducir en derechos humanos, en tanto mecanismos empoderados de valor para repeler las injusticias, para remediar las faltas y las carencias.

La justicia que buscan los derechos humanos, encuentra su fundamento en la *phrónesis* aristotélica, que involucra a lo justo, a lo bueno, al plano sensible y al de los hechos, en una relación de mutua dependencia entre sí mismos y entre el sí mismo y el otro. La diferencia entre la justicia limitada que critica el autor respecto de la época moderna de occidente y la equidad que propone como alternativa,

implica la recuperación de la realidad concreta de la que forman parte todos los seres humanos, quienes requieren evidentemente de un Derecho, de unas instituciones y de unos derechos humanos que impacten en la realidad, derechos humanos con efectos palpables, no imaginados, que colaboren para reestructurar los tejidos sociales, que cambien el rumbo social hacia paradigmas libertarios, no dominantes, no violentos.

De acuerdo con el pensamiento de Luis Villoro y con los autores citados en la investigación, la posibilidad de garantizar las necesidades humanas básicas como son: la vida, la seguridad, la libertad y la igualdad en sentido de equidad, permite captar el núcleo de lo que es valioso para el ser humano, es decir, las condiciones mínimas indispensables para llevar una vida digna. Al respecto, como también lo refiere el autor, dichas necesidades básicas podrían variar o incluso en un plano superior de ética humana, llegarían a tornarse como asumidas e innecesarias en la práctica, como lo es el caso de la comunidad que ha pensado Villoro.

Hasta ahora, resulta evidente que la comunidad está pendiente, sin embargo, las luchas y movimientos antisistémicos, como las juntas vecinales y comunales, las rondas y guardias de barrios que buscan proteger sus territorios, las protestas de las mujeres por defender sus posturas de equidad y libertad, la lucha jurídica de muchos de los pueblos indígenas de México por defender sus derechos a la libre determinación y la autonomía, como es el caso de las comunidades zapatistas,⁴⁷⁵ y como puede desprenderse de un sinnúmero de episodios, hacen dudar del guión emancipatorio de los derechos humanos y del Estado mismo.

Los grupos que todos los días reúnen sus esfuerzos forjan alternativas y al mismo tiempo construyen formas de sabiduría “que intentan transformar las relaciones de poder desde los márgenes del Estado”;⁴⁷⁶ pues luchan por ver reconocidos sus derechos, “frente a un escenario de guerra integral de desgaste, y

⁴⁷⁵ *Cfr.*, Baronnet, Bruno (Coord.), *et. al.*, Luchas muy otras: Zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas, UAM, CIESAS, Universidad Autónoma de Chiapas, México, 2011.

⁴⁷⁶ *Ibidem*, p.28

frente a la territorialización de nuevas lógicas del capital”.⁴⁷⁷ El poder que ejercen con sus demandas constantes por reivindicar al valor, le va ganado terreno al poder dominante y violento, lo que a su vez, va agrietando más y más las figuras abstractas de los derechos humanos modernos inoperantes.

Hasta ahora hemos encontrado al valor de la *phrónesis* como la posibilidad más pertinente y menos explorada en tanto alternativa del fundamento de los derechos humanos. En relación a ello y de acuerdo con los conceptos de Luis Villoro, somos parte de un mundo en el que se carece profundamente de valor y en el que reina el poder, lo que inevitablemente ha impregnado incluso los terrenos pensados para frenarlo; al respecto, los derechos humanos podrían ser las herramientas simbólicas más indicadas para buscar la emancipación y frenar la dominación; sin embargo, su gran obstáculo es que éstos no operan conforme al bien y a la verdad sino conforme a la ideología y al dogma, es decir, se inclinan del lado del poder, y mientras la balanza no haga contrapeso con el valor, los derechos humanos seguirán tendiendo hacia la injusticia.

Por las vicisitudes aludidas, sostenemos a la *phrónesis*, en sintonía con la razón razonable de Villoro, como alternativa valorativa viable para fundamentar a los derechos humanos, por las razones que con insistencia se han abordado en la investigación y porque, pensar a los derechos humanos desde el valor volvería pleno a un mundo carente. La alternativa de la *phrónesis* para fundamentar a los derechos humanos implica una razón prudencial que concede que el hombre, como un ser de la naturaleza y dotado de razón, tiene la capacidad para determinar cuáles son las necesidades que debe atender para subsistir en tanto ser individual y en tanto integrante de un colectivo; es decir, los derechos se fundamentan a partir de las necesidades del ser humano más no por el arbitrio del poder, en tanto que las necesidades surgen a partir de lo que tanto el ser humano como su grupo consideran como valioso y primario para salvaguardar sus vidas y para poder llevar a cabo sus fines.

Siguiendo estas ideas, se considera que el valor de la *phrónesis* permite un fundamento de los derechos humanos sólido, completo y suficiente, más allá de

⁴⁷⁷ Ibidem, p.27

cualquier hecho o esencia subjetiva, pues está libre de tendencias hegemónicas. A la vez, resulta pertinente porque no enuncia principios incuestionables o inmodificables, sino orientaciones de contenidos flexibles, susceptibles de apropiarse por cualquier cultura en cualquier contexto o periodo histórico.

En ese sentido, de acuerdo con Villoro, debemos pensar en la necesidad de incorporar al valor de la *phrónesis* en todo ámbito humano y con mayor urgencia donde no existe, es decir, en sociedades injustas, como las que caracterizan a la época moderna.

En consonancia con Aristóteles, la alternativa teórica de Luis Villoro, propone derechos humanos en tanto orientaciones flexibles, abiertas, capaces de integrarse a las particularidades de cada cultura y cada contexto, pues atienden a una realidad y a unos seres humanos concretos y a una vida en constante devenir. Debido a lo abierto de las orientaciones con que Villoro propone a los derechos humanos es que son posibles de adoptarse por toda cultura y, por ende, son susceptibles de universalizarse.

Por último, es importante recalcar que no basta con hacer un concepto de derechos humanos conforme a la lógica razonable de Villoro, pues se necesita de esta lógica en todos los aspectos estructurales y vivenciales del ser humano. Al respecto, podría pensarse como una utopía que la razón razonable pudiera reemplazar a la instrumental, sin embargo, como advierte el autor, ya se asoma un Estado y unas relaciones interhumanas razonables, en las grietas del sistema occidental moderno fallido, lo que podemos ejemplificar con las formas de vida de las comunidades zapatistas, con las resistencias y las luchas sociales de quienes buscan reivindicar al valor y con la difusión de esta forma de pensamiento que, como en este pequeño aporte, se intenta.

Fuentes de consulta

a) Bibliográfica

Aragón Andrade, Orlando (coord.), *Los derechos de los pueblos indígenas en México. Un panorama*, Morelia, UMSNH, 2008.

Arendt, Hannah, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, trad. de Carmen Corral, Paidós, Buenos Aires, 2003.

Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, trad. de José Luis Calvo Martínez, Alianza Editorial, Madrid, 2001, p. 189.

Ávila Clavijo, Diego Fernando, *Alcance y límites del fenómeno de la simpatía en Max Scheler*, pontificia Universidad javeriana, Facultad de Filosofía, Bogotá, 2011.

Baronnet, Bruno (Coord), *et. al.*, *Luchas muy otras: Zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas*, UAM, CIESAS, Universidad Autónoma de Chipas, México, 2011.

Beuchot, Mauricio, *Filosofía y derechos humanos*, 6ta. ed., México, Siglo XXI, 2008.

_____, *Interculturalidad y derechos humanos*, México, Siglo XXI, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 2005.

Bindé Jerome (coord.), *Mañana las mujeres*, Claves para el siglo XXI, Barcelona, UNESCO-Crítica, 2002.

Comte, *La filosofía positiva*, 4ª. ed., México, Porrúa, 1990.

Ferrater Mora, José, *Diccionario de Filosofía*, 5º ed., Tomo I, Buenos Aires, Editorial Sudamericana.

Foucault, Michael, *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2002.

Guerrero Guerrero, Ana Luisa, *Hacia una hermenéutica intercultural de los derechos humanos*, México, UNAM, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, 2011.

Hans Georg, Gadamer, *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 2007.

Kant, Immanuel, *Crítica a la razón pura*, Kant, trad. de Mario Caimi, México, FCE, UAM, UNAM, 2009.

_____, *Fundamentación metafísica de las costumbres, crítica de la razón práctica, la paz perpetua*, 2ª. ed., Porrúa, S.A., México, 1975.

Lyotard, Jean-Francois, *Los derechos de los otros*, en: Stephen Shute y Susan Hurley (Eds.), *De los derechos humanos. Las conferencias Oxford Amnesty de 1993*, España, Trotta, 1998.

Nozick, Robert, *Anarquía, Estado y utopía*, trad. de Rolando Tamayo, México, FCE, 1998.

Olivos Campos, José René, *Las garantías individuales y sociales*, México, Porrúa, 2007.

Paz, Octavio, *El laberinto de la soledad*, FCE, 2ª edición, México, 1959.

Ramírez, Mario Teodoro, *Humanismo para una nueva época: nuevos ensayos sobre el pensamiento de Luis Villoro*, México, Siglo XXI, 2011.

_____ (coord.) *et. al.*, *Luis Villoro: pensamiento y vida: homenaje en sus 90 años*, México, Siglo XXI Editores, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Instituto de Investigaciones Filosóficas Luis Villoro, 2014.

Ramírez, Mario Teodoro (coord.) *et. al.*, *Luis Villoro: pensamiento y vida: homenaje en sus 90 años*, México, Siglo XXI Editores, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Instituto de Investigaciones Filosóficas Luis Villoro, 2014.

_____, Humanismo para una nueva época: nuevos ensayos sobre el pensamiento de Luis Villoro, apartado 1 humanismo y sobre humanismo, México, Siglo XXI, 2011.

Ricoeur, Paul, *Sí mismo como otro*, México, Siglo XXI.

Rorty, Richard, *Derechos humanos, racionalidad y sentimentabilidad*, en: Stephen Shute y Susan Hurley (Eds.), *De los derechos humanos. Las conferencias Oxford Amnesty de 1993*, España, Trotta, 1998.

Santos, Boaventura de Sousa, *Derecho y emancipación, pensamiento jurídico contemporáneo*, nº 2, Quito, Corte Constitucional para el Período de Transición, 2012.

_____, *Derechos humanos, democracia y desarrollo*, Bogotá, Centro de Estudios superiores de Derecho, Justicia y Sociedad, Dejusticia, 2014, p.18.

_____, *Hacia una concepción multicultural de los derechos humanos*, trad. de Libardo José Ariza, *El otro derecho*, número 28, Julio de 2002, ILSA, Bogotá, p.68.

Touraine, Alain, *Crítica de la modernidad*, trad. de Alberto Luis Bixio, 2ª ed., México, FCE, 2000.

Velazco Gómez, Ambrosio, *Aspectos epistemológicos, hermenéuticos y políticos de la diversidad cultural*, apartado *Modernidad y Racionalidad*, México, UNAM, 2014.

Villoro, Luis, *El poder y el valor, fundamentos de una ética política*, México, FCE/El Colegio Nacional, 1997.

_____ *Crear, saber, conocer*, México, Siglo XXI, 1982.

_____ *Estado plural, pluralidad de culturas*, México, Paidós, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 2002.

_____ *Los retos de la sociedad por venir. Ensayos sobre justicia, democracia y multiculturalismo*, México, FCE, 2007.

_____ *Tres retos de la sociedad por venir: justicia, democracia, pluralidad*, México, Siglo XXI, 2009.

_____ La mezquita azul: Una experiencia de lo otro, UAM, México, 1996.

_____ La significación del silencio y otros ensayos, UAM, México, 2008.

b) Electrónica

Alcayde Cervantes, Magdalena, *Las estrategias sociales en la exigibilidad de los derechos sociales: El caso Mini Numa*, FLACSO, México, 2010, Tesis de maestría, consultada en agosto de 2018, <http://repositorio.flacsoandes.edu.ec/bitstream/10469/2866/1/TFLACSO-2010RGR.pdf>

Arendt, Hannah, "La comunidad del juicio reflexionante", IDEAS Y VALORES, N.º 128, agosto de 2005, Bogotá, Colombia, <https://revistas.unal.edu.co/index.php/idval/article/viewFile/1092/1598>

Carbonell, Miguel, La Declaración universal de derechos humanos de la ONU: Esperanza o Frustración, Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM, México, <http://www.juridicas.unam.mx/publica/librev/rev/facdermx/cont/251/pr/pr2.pdf>

Cárdenas Gracia, Jaime, *La argumentación como derecho*, México, UNAM, IIJ, 2007, <http://bibliohistorico.juridicas.unam.mx/libros/libro.htm?l=1584>

Cáceres Nieto, Enrique, ¿Qué es el derecho? Iniciación a una concepción lingüística, Nuestros derechos, Cámara de diputados LVIII Legislatura, UNAM, México, 2000, <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/1/51/tc.pdf>

Comisión Nacional de los Derechos Humanos, México, consulta 05 de abril de 2018, http://www.cndh.org.mx/Que_son_derechos_humanos

Correas, Óscar, *Los derechos humanos subversivos*, México, UAM, www.azc.uam.mx/publicaciones/alegatos/pdfs/16/18-02.pdf

Corral Quintero, Raúl, *Qué es la postmodernidad*, Revista Casa del Tiempo, Vol. IX, Época III, número 98, marzo-abril, 2007, sección Apuntes, http://www.difusioncultural.uam.mx/casadeltiempo/98_mar_abr_2007/index.html,

Guido P., Galafassi, Razón Instrumental, dominación de la naturaleza y modernidad: la teoría crítica de Max Horkheimer y Theodor Adorno, Revista THEOMAI, Estudios Sobre sociedad, naturaleza y desarrollo, núm. 9, septiembre de 2004, CONICET, Universidad Nacional de Quilmes y Buenos Aires, Argentina, <http://revista-theomai.unq.edu.ar/numero9/artgalafassi%28frankf%299.htm>

Kant, Emmanuel, Filosofía de la historia, ¿Qué es la ilustración?, trad. de Eugenio Imaz, México, FCE, 1994, https://www.google.com.mx/?qws_rd=ssl#q=kant+%C2%BFque+es+la+ilustracion+pdf

Kelsen, Hans, Teoría pura del Derecho, 2ª. ed., trad. de Vernengo, Roberto J., México, Biblioteca jurídica virtual UNAM, 1982, <http://biblio.juridicas.unam.mx/libros/libro.htm?l=1039>

La conformación de la cultura “occidental” en la antigüedad grecorromana y la Europa medieval, <https://www.caracteristicas.co/cultura-occidental/> y <https://www.rua.unam.mx/portal/plan/index/30001/escuela-nacional-preparatoria>

Marx, Karl, Engels, Federico, Manifiesto del partido comunista, <http://www.estudioshegelianos.org/obras/obrasotros>, trad. de José Rafael Herrera

Naciones Unidas, Organización de las Naciones Unidas, www.un.org/es/mainbodies

Mateos Castro, José Antonio, “La filosofía de la historia y la modernidad occidental en la encrucijada histórica de América Latina”,

<http://www.posgrado.unam.mx/filosofia/wpcontent/uploads/2018/09/IV06.mateos.pdf>

_____, *La ONU y los derechos humanos*, <http://www.un.org/es/rights/overview/>

Núñez Palacios, Susana, "Clasificación de los derechos humanos" www.juridicas.unam.mx/publica/librev/rev/derhum/cont/30/pr/pr21.pdf

Oliva Mendoza, Carlos, "Occidente, modernidad y capitalismo", *La jornada semanal*, México, 8 de agosto de 2018, núm. 805, <http://www.jornada.com.mx/2010/08/08/sem-carlos.html>, página consultada el 03 noviembre de 2018.

Organización de las Naciones Unidas, Carta de las Naciones Unidas, www.un.org/es/documents/charter/preamble/shtml

_____, Estados miembros, Crecimiento de Número de Estados Miembros de las Naciones Unidas, desde 1945 al presente, <http://www.un.org/es/members/growth.shtml#2000>

Ortiz Treviño, Rigoberto Gerardo, "Análisis del concepto de derechos humanos", *Amicus Curiae*, UNAM, año I, núm. 6, <http://www.revistas.unam.mx/index.php/amicus/article/view/15367/14623>

Pérez Portilla, Karla, *Aproximaciones al concepto de "minoría"*, Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM, México, <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/1/94/14.pdf>

Rivera de Rosales, Jacinto, Kant y Hannah Arendt. "La comunidad del juicio reflexionante", *IDEAS Y VALORES*, N.º 128, agosto de 2005, Bogotá, Colombia, <https://revistas.unal.edu.co/index.php/idval/article/viewFile/1092/1598>

Suprema Corte de Justicia de la Nación, donde se encuentra, para el caso mexicano, el texto constitucional que refiere la incorporación del concepto de

derechos humanos el 10 de junio de 2011,
<http://www2.scjn.gob.mx/red/constitucion/10Junio.html>

Soberanes Fernández, José Luis, Sobre el origen de las declaraciones de derechos humanos, Primera parte, El derecho natural y el derecho subjetivo en el pensamiento medieval, El derecho natural en Tomás de Aquino, México, UNAM, IJ, Comisión Nacional de los Derechos Humanos, 2009, pp. 17-32,
<https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv/detalle-libro/2698-sobre-el-origen-de-las-declaraciones-de-derechos-humanos>

Vergalito, Esteban, “Acotaciones filosóficas a la Hermenéutica Diatópica de Boaventura de Sousa Santos”, *Impulso, Piracicaba*, Universidad de Buenos Aires, Argentina, 2009, julio-diciembre, vol. 19, núm. 48, pp.19-29,
<https://www.metodista.br/revistas/revistas-unimep/index.php/impulso/article/view/98/49>

c) Revistas

González Di Pierro, Eduardo, *Mis derechos y los derechos del otro. Réplica a Luis Niel*, *Open Insight*, volumen VIII, N.º 13, enero-junio, 2017.

Niel, Luis, *Mis derechos y los derechos del otro. Reflexiones fenomenológicas en torno del problema del fundamento de los derechos humanos*, *Open Insight*, volumen VIII, N.º 13, enero-junio, 2017.

Santos, Boeventura De Sousa, *Derechos humanos, democracia y desarrollo*, Bogotá, Centro de Estudios superiores de Derecho, Justicia y Sociedad, De justicia, 2014.

Scheler, Max, *Esencia y formas de la simpatía*, trad. de José Gaos, España, SÍGUEME, 2005, Colección HERMENEIA, núm. 48.

