



UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE
MÉXICO

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

LOS DERECHOS HUMANOS EN LA OBRA DE LUIS VILORO: UNA
PROPUESTA FILOSÓFICA LATINOAMERICANA

TESIS

QUE PARA OPTAR POR EL TÍTULO DE
LICENCIADO EN FILOSOFÍA

PRESENTA:

HÉCTOR SUÁREZ PORTILLA

No. DE CUENTA:

30112486-9

ASESORA DE TESIS:

DRA. ANA LUISA GUERRERO GUERRERO



Con agradecimiento por el apoyo como becario de licenciatura al proyecto
DGAPA/PAPIIT IN400412: *“Deconstrucción y genealogía del concepto de
dignidad de los pueblos originarios desde el pensamiento latinoamericano”*

MÉXICO, D.F.
2014



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

AGRADECIMIENTOS

A la Universidad Nacional Autónoma de México por darme la oportunidad de formarme en sus aulas, pues en ellas conocí a personas que me brindaron su saber y conocimiento que no se pueden valorar materialmente y que sólo se pueden retribuir a través de transmitir éstos mismos a nuestros semejantes. La institución está formada por seres humanos y es a ellos a quien va este agradecimiento: autoridades, profesores (as), investigadores (as), trabajadores (as), compañeros (as) de clase y amigos (as).

A la DGAPA por impulsar Proyectos de Investigación que benefician, no sólo a la comunidad universitaria, si no a toda la comunidad humana, y de los cuales el Proyecto PAPIIT IN 400412: *“Deconstrucción y genealogía del concepto de dignidad de los pueblos originarios desde el pensamiento latinoamericano*, auspicio el trabajo aquí realizado gracias a la beca otorgada por éste.

Al Seminario de Investigación: *“Los fundamentos de los derechos humanos y la ciudadanía en América Latina: Hacia un gobierno ético-político intercultural”*, donde se desarrolló la mayor parte del trabajo aquí presentado. Gracias a sus integrantes.

A mi asesora, la Dra. Ana Luisa Guerrero Guerrero, quien ha confiado demasiado en mi persona y quien me mostró las posibilidades de la filosofía, además de ser mi guía y maestra y alentar mi propio pensamiento. Mi deuda es eterna: gracias.

Al Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe (CIALC) por haberme abierto sus puertas y enseñarme mi propia realidad.

A la Dra. Patricia Casasa y al Dr. Axel Ramírez por todo su apoyo y nuevas enseñanzas.

Al H. Jurado:

1. Dra. Ana Luisa Guerrero Guerrero
2. Dr. Axel Ramírez Morales
3. Dr. Mario Magallón Anaya
4. Dr. Victórico Muñoz Rosales
5. Mtro. Berthold Josef Bernreuter

Por dedicar su tiempo a leer este trabajo, muchas gracias.

A mis padres: Candelario Suárez Terán † y Ma. Del Carmen Portilla Fuentes, por darme la vida y forjar mi persona.

A mis hermanos: Karen y Enrique.

A mis familias: Suárez, Portilla, Peña y Martínez, gracias.

A Sandra, mi amor, mi complemento intelectual y sentimental, gracias por estar conmigo: RBLÍ.

ÍNDICE

“LOS DERECHOS HUMANOS EN LA OBRA DE LUIS VILORO: UNA PROPUESTA FILOSÓFICA LATINOAMERICANA”

INTRODUCCIÓN	<i>p.1</i>
1. CONTEXTO HISTÓRICO DE LOS DERECHOS HUMANOS	<i>p. 12</i>
1.1 DERECHOS HUMANOS: ORIGEN Y UNIVERSALIZACIÓN	<i>p. 12</i>
<i>1.1.1 Gestación de los derechos humanos</i>	<i>p. 14</i>
<i>1.1.2 Las generaciones de derechos</i>	<i>p. 15</i>
<i>1.1.3 Derechos civiles y políticos</i>	<i>p. 17</i>
<i>1.1.4 Derechos sociales, económicos y culturales</i>	<i>p. 21</i>
1.2 INTERNACIONALIZACIÓN DE LOS DERECHOS HUMANOS	<i>p. 27</i>
<i>1.2.1 Derechos de solidaridad</i>	<i>p. 31</i>
1.3 LOS DERECHOS HUMANOS EN AMÉRICA LATINA	<i>p. 33</i>
1.4 INTERDEPENDENCIA E INDIVISIBILIDAD DE LOS DERECHOS HUMANOS	<i>p. 45</i>
2. LOS DERECHOS HUMANOS EN LA OBRA DE LUIS VILORO	<i>p. 50</i>
2.1 HACIA LA CONSTRUCCIÓN DE UNA TEORÍA DE LOS DERECHOS HUMANOS	<i>p. 54</i>
2.2 LAS REFLEXIONES SOBRE DERECHOS HUMANOS	<i>p. 62</i>
3. SOBRE LA FUNDAMENTACIÓN FILOSÓFICA DE LOS DERECHOS HUMANOS	<i>p. 73</i>
3.1 FUNDAMENTO Y JUSTIFICACIÓN DE LOS DERECHOS HUMANOS	<i>p. 73</i>
3.2 DERECHOS HUMANOS Y VALORES MORALES	<i>p. 80</i>
<i>3.3.1 Epistemología del valor</i>	<i>p. 85</i>
<i>3.3.3 Los valores en el mundo: experiencia y realidad</i>	<i>p. 89</i>
3.3 VALORES OBJETIVOS	<i>p. 92</i>
3.4 LOS VALORES DE LOS DERECHOS HUMANOS	<i>p. 97</i>
4. LOS DERECHOS HUMANOS: RELACIÓN ENTRE ÉTICA Y POLÍTICA	<i>p. 104</i>
4.1 ÉTICA Y POLÍTICA	<i>p. 104</i>
<i>4.1.1 Poder y valor</i>	<i>p. 113</i>
4.2 LOS MODELOS DE ASOCIACIÓN POLÍTICA	<i>p. 115</i>
<i>4.2.1 Los tipos de convenio</i>	<i>p. 117</i>
<i>4.2.2 Asociación para el orden</i>	<i>p. 121</i>
<i>4.2.3 Asociación para la libertad</i>	<i>p. 122</i>
<i>4.2.4 Asociación para la comunidad</i>	<i>p.127</i>
5. DERECHOS COLECTIVOS COMO DERECHOS HUMANOS	<i>p. 130</i>
5.1 DERECHOS COLECTIVOS COMO DERECHOS HUMANOS	<i>p. 131</i>
5.2 JUSTIFICACIÓN DE LOS DERECHOS DE LOS PUEBLOS COMO DERECHOS HUMANOS	<i>p. 136</i>
5.3 EL ESTADO PLURAL	<i>p. 142</i>

6. LA VÍA NEGATIVA DE JUSTICIA COMO FUNDAMENTACIÓN FILOSÓFICA DE LOS DERECHOS HUMANOS	p. 150
6.1 LAS INTERSUBJETIVIDADES HUMANAS	p. 151
<i>6.1.1 La intersubjetividad simétrica</i>	<i>p. 151</i>
<i>6.1.2 La intersubjetividad asimétrica</i>	<i>p. 153</i>
<i>6.1.3 La intersubjetividad simétrica y asimétrica abordada desde América Latina</i>	<i>p. 154</i>
6.2 EXCLUSIÓN Y DISENSO EN LOS DERECHOS HUMANOS	p. 156
6.3 HACIA LA INTERCULTURALIDAD EN DERECHOS HUMANOS	p. 163
<i>6.3.1 Los criterios de la interculturalidad</i>	<i>p. 165</i>
7. CONCLUSIONES	p. 171
BIBLIOGRAFÍA	p. 180

“LOS DERECHOS HUMANOS EN LA OBRA DE LUIS VILLORO: UNA PROPUESTA FILOSÓFICA LATINOAMERICANA”

INTRODUCCIÓN

Hay una escisión evidente en el interior de las concepciones de los derechos humanos. El imperio globalizado habla de los derechos humanos, pero también los afectados -los perdedores del proceso de globalización- hablan de los derechos humanos. Pero los derechos humanos aparecen con una acentuación bien diferente en ambos casos. (Franz Hinkelammert, *El nihilismo al desnudo. Los tiempos de la globalización*, Santiago de Chile, Editorial LOM, 2001, p. 226).

La doble interpretación del discurso de los derechos humanos ha estado presente desde su positivación y postulación como universales en 1948, los intereses estadounidenses y soviéticos en aquellos momentos definieron las líneas teóricas que los fundamentan hasta la fecha. Se habla de libertad, igualdad, fraternidad, justicia y dignidad como valores universales, sin embargo, son lo suficientemente vagos como para utilizarlos de manera opresiva, o bien, emancipadora. Los Estados que se sienten que encarnan la dignidad misma de los derechos humanos tratan de ocultar sus formas imperiales de invasión, control y dominio a través del discurso, ya demasiado desgastado, de los derechos humanos. Se invaden países, se expulsan millones de seres humanos, se hace la guerra en nombre de la libertad y los derechos humanos y al final la violencia y la opresión son su resultado. Por otro lado, los derechos humanos han sido fruto de las disidencias históricas de los excluidos, aunque en la formalidad los dueños del mundo se lo apropien como medio de justificación de su imperio; su origen disidente es el que nos interesa destacar.

Los sin derecho son los sujetos que más ven masacrada su dignidad que aquel que ve cumplidas sus necesidades básicas, pues no ven su carencia y no tiene la necesidad de

exigir derechos¹. Recordando un poco a Karl Marx en su texto *La cuestión judía (1843)* nos decía que, cuando la emancipación humana se logre de forma general los derechos humanos no serían necesarios, pues todos verían cumplidas todas sus necesidades². Sin embargo la realidad es otra, los derechos humanos se exigen porque no se tienen.

El discurso de los derechos humanos está fundamentado en doctrinas liberales y socialistas, en supuestos que no se realizan nunca, se postulan estados finales como los de justicia, igualdad y libertad, sin aportar los medios necesarios para obtenerlos. La Declaración Universal de Derechos Humanos nos dice qué derechos tenemos, más no dice la forma de cómo obtenerlos, como si todos los Estados estuvieran en las mismas condiciones para poder otorgar todos los derechos declarados. La vía de la positividad occidental se olvida de los medios que se necesitan para ser libres, de las condiciones de la igualdad y las formas de acceder a la justicia.

América Latina es un claro ejemplo de cómo se vive el doble discurso de los derechos humanos, ocupaciones estadounidenses, estados de excepción, torturas y desapariciones forzadas para los disidentes, prohibiciones de derechos humanos, tales como el derecho de rebeldía, omisiones por parte de los Estados al otorgar *derechos de segunda y tercera generación*³. El modelo de justicia en la que se basa la Declaración Universal de los Derechos Humanos no es la adecuada para una verdadera implementación y aceptación universal de dichos derechos, pues tal modelo parte de la idea de igualdad formal haciendo abstracción de la igualdad real que se juega en los distintos grupos culturales, lo que

¹ Aunque muchas veces, las clases acomodadas y la clase media son los que más han reclamado derechos, puesto que los excluidos, por el hecho de su situación no han hecho conciencia de su situación. El esclavo tiene que emanciparse por sí sólo, pues los amos no abandonarían su estado privilegiado.

² Karl. Marx, *La cuestión judía* (tr. de Antonio Hermosa Andújar), España, Editorial Santillana, 1997, p. 26.

³ Más adelante, en el primer capítulo se abordarán dichas generaciones y en qué consisten.

implica un no reconocimiento a las diferencias expresas, no ya entre grupos culturales distintos, sino entre los propios sujetos individuales.

El discurso liberalista resulta insuficiente para fundamentar a los derechos humanos, la diversidad cultural “recientemente reconocida”, pone en jaque la idea de unos derechos universales, no son derechos naturales reconocidos para todos los sujetos humanos, éstos son históricos y representan valores propios de una determinada época y cultura. La exigencia de los derechos de los pueblos como derechos humanos es un llamado a refundar los postulados teóricos que sostienen a los derechos humanos. Pues si bien algunos Estados se adjudican ser los defensores de tales derechos, no dejan de ser una forma de legitimar, asimismo, las luchas reivindicatorias de los sin derecho. Algunas propuestas teóricas tratan de afrontar la difícil tarea de fundamentación de los derechos humanos de una forma diferente a la liberal occidental, como es el caso del pensador y filósofo Luis Villoro (1922-2014) que trataremos a lo largo de este trabajo, pues de una cosa sí estamos convencidos, que además del discurso aceptado en la Declaración Universal de los Derechos Humanos hay otro discurso que no necesariamente es reconocido, pues éste es el discurso de los oprimidos, de los sin derecho, de aquellos que reclaman derechos humanos por que no los tienen. Este discurso es el que funda verdaderamente a los derechos humanos y es el que queremos ayudar a fundamentar teóricamente ya que los dueños del mundo justifican sus acciones a través de sus teóricos neoliberales, nosotros queremos justificar los actos de disidencia de los sin derecho, algo que hace el filósofo Luis Villoro.

En efecto, desde nuestra perspectiva el filósofo mexicano Luis Villoro es uno de los teóricos que trata de fundamentar de una manera diferente a la liberal a los derechos humanos y que lo hace desde la disidencia y las víctimas; de los sin derecho. Desde el

momento en que nos encontramos con su *teoría de la justicia en vía negativa*⁴ quedamos presados de ella para ver si se podía extender como modelo universal de los derechos humanos, no nos esperabamos que una propuesta tan radical y subversiva como se nos hacía en aquellos momentos tuviera un soporte teórico demasiado sólido, tuvimos que reconstruir su pensamiento desde sus inicios, desde su primera obra: *Los grandes momentos del indigenismo en México (1950)*, pasando por la fundamentación teórica o epistemológica de una ética concreta en *Crear, saber, conocer (1982)*, hasta la reconstrucción de una teoría ético política en *El poder y el valor (1997)*.

De manera casi sin intención, vemos que nuestro autor se vuelca al problema de los derechos humanos en los años 90 a raíz del levantamiento de diversas poblaciones indígenas en América latina. A través de sus desarrollos teóricos realizados esgrime fuertes argumentos a favor del derecho de los pueblos como derechos humanos en *Estado plural, pluralidad de culturas (1998)*, pero será hasta su obra *Los retos de la sociedad porvenir (2007)* donde nos ofrece ya una propuesta teórica sobre fundamentación filosófica de los derechos humanos, fruto de todos los desarrollos teóricos anteriores. Aunque no encontramos una teoría como tal sobre derechos humanos en la obra de Luis Villoro, lo que sí encontramos son tratamientos específicos a problemáticas que atañen directamente a la teoría y la práctica de los derechos humanos, tales como:

1. *El problema de la fundamentación filosófica de los derechos humanos.*
2. *La problemática sobre la fundamentación y justificación de los derechos colectivos como derechos humanos.*

⁴ Cfr. Luis Villoro, *Los retos de la sociedad por venir*, México, FCE, 2007.

3. *La problemática entre relativismo y universalismo ético y cultural que afrontan los derechos humanos.*

Desde nuestra perspectiva, en los tratamientos que hace en específico a estos problemas podemos ver configurada una teoría filosófica sobre derechos humanos, que además de ser susceptible de universalizarse, responde a exigencias que no toman en cuenta actuales teorías liberales sobre derechos humanos. Pero para tal empresa tuvimos que hacer un minucioso trabajo analítico y deconstructivo de la obra del autor, el cual esperamos que se vea reflejado en este trabajo.

El desarrollo de la teoría sobre derechos humanos de Luis Villoro se verá como una reconstrucción de su propio pensamiento, a lo largo de seis capítulos tratamos de rastrear sus diversas disertaciones sobre este tema hasta llegar a la propuesta filosófica que nos atrajo, pero que sin el trabajo realizado sería difícil de comprender la fuerza que tiene la teoría sobre la fundamentación filosófica de los derechos humanos en vía negativa, pues no está de sobra recalcarlo, esta propuesta es fruto de sus teorías filosóficas sobre epistemología, ética, política y filosofía de la cultura.

El primer capítulo a manera de contextualizar el tema y como marco teórico de partida se hace un rastreo interpretativo-histórico del surgimiento de los derechos humanos, desde su origen como normas positivas hasta el momento de su internacionalización⁵, para

⁵ “...los derechos humanos nacen como derechos naturales universales, se desarrollan como derechos positivos particulares, para encontrar al fin su plena realización como derechos positivos universales. La Declaración Universal contiene en germen la síntesis de un movimiento dialéctico que comienza con la universalidad abstracta de los derechos naturales, pasa a la particularidad concreta de los derechos positivos nacionales, y termina con la universalidad no ya abstracta, sino concreta de los derechos positivos universales.” Cfr. Norberto Bobbio, *El tiempo de los derechos* (traducción de Rafael de Asís Roig), España, Editorial Sistema, p. 68.

realizar tal empresa nos valemos de la noción de *generaciones de derechos* ya que nos ayuda a rastrear históricamente el desarrollo occidental que han tenido tales derechos, desde la primera y segunda generación como momentos de pre internacionalización, hasta los de tercera generación posteriores a ésta. Dentro de este capítulo tenemos un apartado que aborda distintos momentos históricos relevantes sobre derechos humanos en América latina, ya que éste es el contexto en el que nos encontramos y nos sirve para entender qué lugar han ocupado los derechos humanos en el pensar latinoamericano y de qué manera ha contribuido nuestra región a la noción de derechos universales. Además, este capítulo nos acerca a las diversas problemáticas que nuestro autor tiene presentes a la hora de abordar los problemas sobre derechos humanos.

En el segundo capítulo abordamos ya propiamente al autor que nos ocupa. Hacemos un rastreo a través de su obra para localizar en qué época comienza a abordar el tema de los derechos humanos y de qué manera, desde su primer acercamiento intelectual a la alteridad en los años 40 y 50 hasta sus disertaciones sobre los derechos de los pueblos en los años 90, capítulo de suma importancia, pues desde este rastreo podemos ver cómo sus propuestas y tratamientos a problemáticas que suscita el hablar de derechos humanos son cada vez más sólidas hasta culminar en la primera década del siglo XXI con su propuesta filosófica de la vía negativa de justicia.

En el tercer capítulo abordamos ya sus tratamientos específicos sobre fundamentación filosófica de los derechos humanos, comenzamos con exponer las diversas posturas y justificaciones que hay sobre fundamentación filosófica de éstos y diferenciarlas de las propuestas de nuestro autor, al cual podemos caracterizar como un teórico que justifica a los derechos humanos como derechos morales, más propiamente como valores morales. Para poder entender la justificación de los derechos humanos como valores

morales nos dimos a la tarea de reconstruir su teoría del valor y preguntar sobre qué tipo de valores son los propios de los derechos humanos. Además de esta justificación encontramos la postura histórica y antiiusnaturalista de nuestro autor, el sujeto no es un sujeto de derechos naturales como lo propone el iusnaturalismo moderno, el sujeto es un ser situado que aprende valores que lo conectan con el mundo; es decir, que el mundo natural es revestido de valores en el mundo personalista o en el mundo de los fenómenos. El valor es la entidad que conecta nuestros deseos con su cumplimiento cabal en la realidad. Este apartado nos ayuda a construir la parte epistemológica y justificativa de los derechos humanos, pues los valores son las entidades que fundamentan a dichos derechos, en tanto que la norma sirve como medio para la realización y el disfrute de determinados valores morales objetivos que todo hombre reivindica como propios para la realización y desarrollo de su vida.

El cuarto capítulo es un esbozo sobre la relación que existe entre la ética, la política y los derechos humanos. Éstos últimos los podemos encontrar en los dos campos, en tanto que son valores morales expresados en normas éticas y que pueden servir de fundamento de cualquier asociación política libre. Se analiza la propuesta de una ética crítica como medio de transformación de la moralidad de los pueblos. La moralidad social que permea al individuo desde su nacimiento funciona como momento precrítico de la ética. Pues el pensamiento ético comienza cuando el individuo cuestiona los valores de su propia tradición, ya no deja que le impongan valores sino que los somete a crítica. En este sentido, la relación que se da con los derechos humanos es si en verdad los valores que postulan pueden ser parte de una ética que va más allá de cualquier moralidad social, como para ser el momento crítico de las propias moralidades. Asimismo, en este capítulo se rastrean los tipos de convenio que dan lugar a los distintos tipos de asociaciones políticas y se hace

énfasis en la *asociación para la libertad* como el modelo de asociación donde propiamente se encuentran los derechos humanos. Puesto que las asociaciones para el orden sólo garantizan los derechos de libertad positiva y negativa. La libertad de realización está restringida de acuerdo al grupo hegemónico en el que recae la responsabilidad de dictar las normas. Estos planteamientos desde la ética suponen una actitud crítica frente al estado de las cosas, no sólo se propone respetar las normas, sino ponerlas en tela de juicio y aún subvertirlas. Así los derechos humanos formarían parte de una ética crítica capaz de derrumbar valores supuestamente objetivos. La política además de imponer valores tiene que justificarlos a través de razones éticas, pero si estas son refutables como no objetivas se puede transformar, no sólo el estado de derecho sino la moralidad misma de las sociedades. Sin embargo, en la actualidad, aún el modelo de asociación para la libertad con sus variantes en el liberalismo igualitario, se muestran como asociaciones inefectivas para la implementación y el respeto de un orden ético universal como el de los derechos humanos, pues dichas asociaciones no toman en cuenta los contextos culturales en los que están inmersos los humanos.

En el quinto capítulo abordamos las problemáticas y justificaciones que da Luis Villoro con respecto a los derechos colectivos como derechos humanos, que si bien los derechos humanos de corte liberal no son suficientes para garantizar el respeto pleno de la dignidad humana, no pueden ser menoscabados a favor de los grupos culturales. Los derechos colectivos en su versión de los derechos de los pueblos, desde la perspectiva villoriana, sólo pueden formar parte del canon de los derechos humanos si éstos son condición para la realización del sujeto individual, es decir, que respondan a necesidades básicas que todo individuo necesita ver zanjadas para el desarrollo de su vida. Villoro argumenta a favor del derecho de pertenencia como una necesidad básica y condición de

posibilidad del disfrute pleno de otros derechos, es así como nuestro autor afirma el derecho a la diferencia y el derecho de autodeterminación de los pueblos como parte de los derechos humanos, en tanto que el grupo cultural de pertenencia aporta la identidad de los sujetos que lo conforman, así como el derecho a la autodeterminación sobre los propios asuntos del grupo cultural sin intervenciones de otros grupos, con la condición de no menoscabar la dignidad de los individuos. Al aceptar a los derechos de los pueblos de pertenencia, diferencia y autodeterminación como derechos humanos, no sólo se apela a un fundamento diferente a la versión puramente liberal de los derechos humanos, sino que, a su vez, se introducen fuertes cambios en las geopolíticas de los Estados de corte liberal. El aceptar el derecho de los pueblos como derechos humanos por parte de los Estados no sólo implica el reconocimiento de la diversidad cultural, sino que implica además, nuevas relaciones políticas entre los Estados, los grupos culturales y los individuos inmersos en ellos. El Estado tendría que dejar de ser imposición de una cultura nacional para dar cabida a las diversas culturas que se encuentran inmersas en ellos, es decir, avanzar hacia el *Estado plural*. Otro aspecto que toca profundamente la aceptación de los derechos de los pueblos como derechos humanos es la condición de *ciudadanía* puesto que ésta es la condición de igualdad de todos los participantes políticos en un Estado, sin embargo, la ciudadanía es entendida en su modelo liberal. Este tipo de ciudadanía corre el riesgo de ser el mínimo común que iguala a todos ante la ley y la fuerza del Estado, por lo que a todo Estado plural correspondería un nuevo tipo de ciudadanía que, sin dejar de ser el mínimo común de participación política pueda, asimismo, ser compatible con la diversidad de culturas que habitan un territorio determinado y enmarcados en un aparato estatal. La propuesta de ciudadanía que acompaña a los Estados plurales, según Villoro, sería una ciudadanía restringida, en el sentido de limitar la participación de los ciudadanos en asuntos

de administración y reparto de los bienes que están bajo el cargo de la figura del Estado. Sin embargo, la aceptación de tales ideas está entre *los retos de la sociedad por venir*, puesto que lo que rige las relaciones estatales con respecto a los ciudadanos son las ideas de Estado y ciudadanía de corte moderno occidental, los cuales no toman en cuenta las diferencias culturales y tratan de imponer un modelo de justicia ajeno a los contextos reales de las relaciones humanas.

En el sexto capítulo abordamos la propuesta del acceso a la *justicia por vía negativa* que propone Luis Villoro. En esta perspectiva se parte del daño sufrido por las víctimas de los sistemas estatales excluyentes. Para acercarnos a esta propuesta nos valemos de las intersubjetividades simétricas y asimétricas expuestas por el filósofo vasco Xabier Etxeberria, puesto que podemos ilustrar, a través de las intersubjetividades simétricas ciertos modelos de justicia europeos y contrastarlas con la propuesta villoriana. Etxeberria, en su exposición de dichas intersubjetividades, nos dice que las intersubjetividades simétricas representadas por los imaginarios del *ágora* y el *contrato* dejan de lado ciertas asimetrías que no toman en cuenta estos modelos, tales como la *asimetría de la injusticia* y la *asimetría de la diferencia*. Éstas últimas creemos que sí toma en cuenta la propuesta de justicia de Luis Villoro, pues precisamente el punto de partida de nuestro autor es la injusticia experimentada como carencia y exclusión de las condiciones de posibilidad de acceder a valores objetivos básicos. Si se cumplen los derechos de la víctima se cumplen los derechos humanos a cabalidad, sin embargo, los sujetos son entes situados en un determinado marco cultural, por lo que el grito de exigencia de justicia lo hacen desde contextos específicos, los cuales pueden ser de opresión o exclusión. Si se quieren respetar los derechos de los excluidos se tienen que tomar en cuenta los contextos culturales a los que pertenecen, es decir, se tienen que reconocer sus diferencias culturales. Por tal motivo,

nosotros pensamos que los derechos humanos no deben ser valores propuestos por una cultura determinada, sino principios y criterios abiertos y no excluyentes, los cuales podemos ver reflejados en el *principio de no exclusión* y el *principio del disenso* expuestos por Luis Villoro en su teoría de acceso a la justicia por vía negativa. Dicho modelo de justicia trata de zanjar las asimetrías de la injusticia y de la diferencia como condición de cualquier relación entre iguales. El apelar al contexto cultural como condición de posibilidad del ser humano se rompe con la idea liberal del sujeto abstracto y se asume la idea del sujeto situado, inmerso en un grupo cultural. De esta manera los derechos humanos no sólo deben normar las relaciones entre individuos y Estados, sino también la relación entre culturas y la relación entre culturas e individuos, pues la propia cultura puede fungir como elemento de exclusión, es decir, que además de ser principios abiertos y no excluyentes tienen que ser *transculturales*.

Estos temas relacionados con los derechos humanos se analizan a lo largo del trabajo desde las propuestas teóricas y filosóficas de Luis Villoro, sin agotar ninguno, pues los derechos humanos como principios abiertos no pueden estar ya definidos de una vez y para siempre. Sin embargo, nos parece que la propuesta filosófica de Luis Villoro sobre los derechos humanos puede ser válida para fungir como modelo de justicia de los derechos humanos, pues si se parte de la exclusión como injusticia podemos caracterizar un modelo universal de derechos humanos que sirva de criterio para evaluar a los Estados y a las culturas y no ser imposición de valores, asimismo, dicho modelo responde a la exigencia de la interdependencia e indivisibilidad que exigen los derechos humanos, pues si se tratan de zanjar las exclusiones una condición es que se respete la totalidad de derechos humanos. Sin más dejemos que el lector saque sus propias conclusiones.

1. CONTEXTO HISTÓRICO DE LOS DERECHOS HUMANOS

Actualmente se habla de los “*derechos humanos*” como el instrumento universal para proteger a los hombres y mujeres de los abusos de los Estados y sus instituciones, éstos mismos se vuelven los aparatos que se encargan de protegerlos (aunque muchas veces son los primeros que los violan). Sin embargo, este hablar de derechos humanos se ha vuelto tan cotidiano que se olvidan las diversas problemáticas que conlleva el hablar de éstos y su universalización.

1.1. DERECHOS HUMANOS: ORIGEN Y UNIVERSALIZACIÓN

Si bien la carta de la *Declaración Universal de los Derechos Humanos* aparece hasta el Siglo XX (1948), el origen de los derechos humanos no se puede considerar desde tal fecha, desde el punto de vista de su positivación hay que remitirse por lo menos al siglo XVIII, pues ahí tienen su origen histórico.

La reflexión, postulación y positivación de los derechos humanos corresponde a una empresa (totalmente) occidental y que se enuncian ya como *Derechos del Hombre* plenamente en el siglo XVIII con la *Declaración de Derechos del Buen Pueblo de Virginia*, la *Declaración de Independencia de Estados Unidos (1776)* y con la *Declaración Francesa de los Derechos del Hombre y del Ciudadano (1789)*. En estas Declaraciones podemos encontrar fuertes influencias de las corrientes de la filosofía ilustrada europea de los siglos XVII y XVIII (con pensadores como John Locke (1632-1704), Jean Jacques Rousseau (1712-1778), Charles-Louis de Secondat Montesquieu (1689-1755), Jean Antoine Condorcet (1743-1794), entre otros). Pues aunque la *Declaración de Derechos* del nuevo imperio británico se dicta en 1689, éstos no se pueden considerar, en sentido fuerte,

como derechos inalienables del hombre⁶, pues sólo son un conjunto de normas que limitan el poder de la corona y están lejos de la doctrina liberal de John Locke sobre el *derecho natural*, los *derechos del hombre en sociedad* y la *propiedad privada* expuesta en los *Dos tratados del gobierno civil (1690)*, en cambio, este escrito sí influyó en el pensamiento protestante de las nuevas colonias inglesas en América, directamente en la Declaración de Derechos de Virginia y la Declaración de Independencia de Estados Unidos de 1776. Aunque estas Declaraciones (tanto americanas como francesa) no tienen una equivalencia exacta en cuanto a los términos que se usan, en las tres se postulan derechos inalienables de la naturaleza del hombre⁷, también proclaman el conjunto de las llamadas “libertades civiles”; es decir, libertad de conciencia, de palabra, de religión, de prensa, de trabajo y de propiedad. Estas declaraciones son las primeras en enunciar unos derechos inalienables del hombre y se convirtieron en la base para las constituciones de los Estados liberales de Europa y América, así como, posteriormente, modelo para la formulación de una *Declaración Universal de Derechos Humanos*. El proceso para llegar hasta tal instancia de universalidad de los derechos humanos corre a la par del proceso de ascenso de la hegemonía occidental, tanto en lo intelectual como en lo tecnocrático, y tiene su punto culminante con el advenimiento del totalitarismo en el siglo XX. Tal vez la Declaración de 1948 tuvo un surgimiento sombrío en la segunda posguerra, pero, en su momento, fue vista como la gran esperanza de Occidente para no repetir el holocausto nazi.

⁶ Miguel Artola, *Los derechos del Hombre*, Madrid, Alianza Editorial, 1986, p. 8-9.

⁷ Sobre las afinidades y divergencias en estas Declaraciones véanse los estudios de George Jellinek, *La declaración de los derechos del hombre y del ciudadano. Estudio de historia constitucional moderna* (tr. y estudio preliminar Adolfo Posada; estudio introductorio Miguel Carbonell), México, UNAM-Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2000, pp. 167 y de Miguel Artola, *op. cit.*

En lo que sigue analizaremos el transcurso de los derechos humanos, desde su positivación y generalización, hasta su internacionalización.

1.1.1 Gestación de los derechos humanos

Si seguimos el análisis que hace T. H. Marshall en su obra *Ciudadanía y clase social (1949)*⁸ sobre los elementos que configuran la ciudadanía occidental podemos caracterizar el proceso de los *derechos del hombre (1776)* hasta convertirse en *derechos humanos universales* en 1948. Así, en el siglo XVIII surge el elemento civil que conforma la gran mayoría de los derechos individuales⁹ para, después, en el siglo XIX complementarse con el elemento político, y, finalmente, el elemento social en el siglo XX¹⁰. El elemento civil está compuesto por los derechos necesarios para la libertad individual de la persona, por elemento político se refiere al derecho a participar en el ejercicio del poder político como miembro de un organismo dotado de autoridad política. Por elemento social Marshall significa toda la variedad de derechos que debe proporcionar el *Estado de bienestar*, desde el derecho a una medida de bienestar económico y seguridad, hasta el derecho a compartir plenamente la herencia social y a llevar la vida de un “ser civilizado”.

⁸La conferencia *Ciudadanía y clase social* fue dictada en Cambridge en 1949 en conmemoración de Alfred Marshall (economista británico, 1842- 1924), autor que influye directamente en el contenido de la conferencia.

⁹ Uno de los rasgos fundamentales de tales derechos es que rompen con la dicotomía monarca-súbdito para dar paso a la de gobernante-ciudadano.

¹⁰Cfr. T. H. Marshall, *Ciudadanía y clase social* (traducción de Antonio Bonnano), Buenos Aires; Losada, 2005, p. 27-28.

Marshall argumenta que en la antigüedad los tres elementos que se configuran en la modernidad occidental estaban entrelazados porque las instituciones estaban amalgamadas. Mientras que en el feudalismo la ciudadanía era estrictamente local con respecto a sus deberes y derechos para con la corona, el término ciudadanía era estrictamente nacional. El individuo en tal periodo estaba al servicio de la comunidad, con más deberes que derechos. Cuando los tres elementos se hubieron de separar cada uno tomó su propio camino y fue hasta el siglo XX que los tres corren a la par. Sin embargo, su desarrollo se puede clasificar de manera histórica, pues el periodo formativo de los derechos civiles se rastrea en el siglo XVIII, los políticos en el XIX y los sociales en el XX. Si bien los tres elementos se consideran como ampliaciones de derechos, lo cierto es que, tanto en los Estados europeos como los nuevos Estados americanos, su aparición es inexacta, en algunos se consolidan primero los derechos políticos y después los civiles, o primero los sociales antes que éstos. No obstante, la interpretación histórica de Marshall nos ayuda a comprender la gestación de dichos derechos hasta llegar a ser parte de la *Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948* y clasificados más categóricamente en los *Pactos internacionales de derechos civiles y políticos* y de *derechos económicos, sociales y culturales de 1966*.

1.1.2 Las generaciones de derechos

Para el análisis y la comprensión de tales elementos en los derechos del hombre, por lo menos hasta el surgimiento de la *Declaración Universal de Derechos Humanos*, utilizaremos la noción de “*generaciones de derechos*”¹¹ que se utiliza en la clasificación

¹¹ Cfr. Felipe Gómez Isa, “La protección internacional de los Derechos Humanos”. En: *La protección internacional de los Derechos Humanos en los albores del siglo XXI*, Deusto, Bilbao, 2004, p. 42. Si bien, el tratar a los derechos humanos a través de la noción de generación nos ayuda a localizar su surgimiento e

sobre el surgimiento de los derechos humanos en la historia. Con respecto a la noción de generación, se considera que los derechos humanos se han construido a través de ondas expansivas¹²:

1. *La primera generación* data desde el siglo XVIII con la aparición de los derechos civiles y, consecuentemente, los derechos políticos en el siglo XIX con el surgimiento del “sufragio universal”.

2. *La segunda generación* aparece con las revoluciones socialistas de finales del siglo XIX y principios del XX y corresponde a los derechos económicos, sociales y culturales.

3. *La tercera generación* surge como exigencia de derechos de solidaridad y derechos colectivos en la segunda mitad del siglo XX. Estos derechos aparecen cuando los derechos humanos ya se han universalizado en su postulación, sin embargo, son reclamos de los pueblos que han sufrido los embates del mundo capitalista y los ha dejado en situación desigual con respecto a las grandes potencias de Occidente. Asimismo, se apela a otros fundamentos diferentes a los que sustentan los derechos civiles y políticos.

4. En la actualidad, se hace referencia a una *cuarta generación* de derechos humanos, que corresponderían a deberes más que a derechos, pues se habla del deber para con el medio ambiente y el deber para con otras especies que habitan la tierra, pues es

incorporación históricamente, tenemos que dejar en claro que no siempre es aceptada la clasificación de los derechos humanos en generaciones. Sin embargo, es pertinente para su comprensión, desde su aceptación en norma positiva hasta su universalización y la exigencia de nuevas necesidades expresadas en la exigencia de más derechos (ejm.: los *derechos ecológicos*).

¹² Cfr. Xabier Etxeberria, *El reto de los Derechos Humanos*, Bilbao, Cuadernos F y S, Fe y Solidaridad \ Salterrea, 1994, p. 7.

controvertible hablar de derechos del medio ambiente o de derechos de los animales, puesto que para algunos expertos el único sujeto de derechos es el hombre¹³.

Si bien, el tratar a los derechos humanos a través de las generaciones de derechos nos ayuda a localizar su surgimiento e incorporación histórica no hay que olvidar que su construcción es constante y no es absoluta, de ahí la importancia de proponer dinámicas que puedan ser compatibles con las exigencias de los derechos que cada generación ostenta y con la llamada interdependencia e indivisibilidad de todas las generaciones de derechos¹⁴.

De acuerdo con las diferentes generaciones de derechos humanos, la clasificación de Marshall sólo nos servirá para la primera y segunda generación de derechos, pues son las dos generaciones que refieren al contexto de Marshall y que se recogen en la *Declaración Universal de Derechos Humanos* de 1948. Los tres elementos (civil, político y social) se encuentran ya afirmados en tal documento, pero cada generación tiene fundamentos distintos que al tratar de hacerlos compatibles, los unos con los otros, generan tensiones, en el mejor de los casos, o la exclusión de unos u otros, en el peor.

1.1.3 Derechos civiles y políticos

En la primera generación de derechos se gestaría el elemento civil y político de la división de Marshall, al conformar así los derechos civiles y políticos.

Los derechos civiles o individuales son los derechos inalienables que tiene el hombre por su propia naturaleza. Tales postulados surgen de las doctrinas iusnaturalistas y

¹³ No entraré en la problemática y el debate que esta generación suscita.

¹⁴ Se volverá al tema más adelante, sin embargo, podemos hacer alusión a la *Conferencia de Viena de 1993, Declaración y programa de Acción de Viena*, Conferencia Mundial de Derechos Humanos, Viena, 14 a 25 de junio de 1993, en donde se hace referencia a la interdependencia que hay entre las diferentes generaciones de derechos, y que si se afirman unos, necesariamente se tiene que afirmar todos.

contractualistas europeas del siglo XVII y XVIII (Hugo Grocio, Thomas Hobbes, John Locke, Jean Jacques Rousseau)¹⁵. Son derechos que todo individuo tiene por el hecho de ser hombre, postulan una naturaleza humana inalienable, igualitaria y anterior a la sociedad civil, hasta culminar con el sujeto autónomo kantiano. Dichos acontecimientos se realizan a la par del cambio estructural de súbdito del Estado absoluto o monárquico al ciudadano del Estado liberal. El ascenso de la burguesía al poder y la adopción del liberalismo por ésta postulan una igualdad de todos los hombres, con la salvedad de que es un derecho como libertad al derecho de propiedad como se vio en los resultados, pues aunque se reconocieron en un primer momento los derechos civiles y políticos, es cierto que el reconocimiento de cada individuo, tanto civil y político, aún en el siglo XIX, estaba reservado sólo para unos cuantos (las mujeres y los hombres sin propiedad estaban excluidos)¹⁶; es decir, a los varones propietarios (burgueses).

A partir de estos hechos, Karl Marx, ya en el siglo XIX, desconfió de tales derechos que se ostentaban como inherentes a la naturaleza humana. Pues de acuerdo con su pensamiento, tales derechos del hombre son los derechos del hombre burgués, que ahora se afirma como la clase dominante; son la generalización de una situación de dominio:

...ni uno sólo de los llamados derechos del hombre va más allá del hombre egoísta, del hombre que es miembro de la sociedad civil, es decir, del individuo replegado sobre sí mismo, sobre su interés privado, y separado de la comunidad. Muy lejos de concebirse en ellos al hombre como ser genérico, la propia vida genérica, la sociedad aparece más bien como un marco exterior a los individuos, como

¹⁵ Aunque las dos declaraciones de derechos del hombre, las de 1776 (americanas) y la de 1789 (francesa), hablan de derechos inalienables, la naturaleza de tales derechos no es la misma en unas y otra declaración. Cfr. Miguel Artola, *op. cit.*, p. 7 y ss.

¹⁶ No hay que olvidar que la autora teatral y activista francesa Olympe de Gouges (1748-1793), fue quien puso en cuestión a la misma Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano francesa, al hacer alusión que en ella se excluía de tales derechos a las mujeres y asimismo propone la *Declaración de los derechos de la mujer y la ciudadana (1791)*.

restricción de su independencia originaria. El único vínculo que les mantiene juntos es la exigencia natural, la necesidad y el interés privado, la conservación de su propiedad y de su persona egoísta¹⁷.

Si bien, en este momento su crítica es radical respecto a los derechos del hombre, y ve con desconfianza a tales derechos, no puede negar que son conquistas que han ganado los oprimidos en la lucha de clases para llegar a lo que él llama la *emancipación humana*, pues los derechos del hombre son un rasgo característico de la emancipación política que se da en los siglos XVIII y XIX, aunque no conduzcan a la emancipación humana, momento en el cual no serían necesarios tales derechos¹⁸.

Los derechos políticos están considerados dentro de los derechos individuales, se consolidaron en el siglo XIX, cuando los derechos civiles ya habían adquirido sustancia suficiente para justificar una condición general de ciudadanía. Pues en el siglo XVIII los derechos políticos eran imperfectos en su distribución, en tanto estaban sujetos al privilegio de una clase económica. Sin embargo, sus reformas sucesivas abrieron paso a su aceptación

¹⁷ Karl. Marx, *La cuestión judía*, ed. cit., p. 35. Tal fragmento pertenece a la obra de juventud de Marx *La cuestión Judía (Die Judenfrage, 1843)*,

¹⁸ “La emancipación política es ciertamente un progreso, pero desde luego no es la forma última de la emancipación humana, sino únicamente la última forma de la emancipación humana en el interior del actual orden mundial...”. Karl Marx, *op. cit.*, p. 26. Durante su madurez intelectual Marx volverá al tema de los derechos humanos, con mayor especificidad, por ejemplo, al referirse al *sufragio universal*, al *derecho de desobediencia a la ley* y al *derecho de resistencia a la opresión que son parte de los derechos políticos y sirven para atacar a sus mismos creadores*. Con respecto a la referencia a tales derechos pueden consultarse *El manifiesto del partido comunista* (1948), *La Nueva Gaceta Renana* (1848-1849), *La ideología alemana* (1845/1846). Y con referencia a la postura de Marx con respecto a los derechos humanos a lo largo de su vida y su obra cfr. Manuel Atienza, *Marx y los derechos humanos*, España, Editorial Mezquita, 1983. Si bien la postura de Marx se caracteriza como ambigua con respecto a los derechos humanos, sí podemos encontrar referencias sobre tales derechos, no como exigencias éticas pero sí, como instrumentos políticos de derrocamiento del dominio burgués. Interpretación que nos ayudará a comprender el sentido negativo de los derechos humanos.

en el *suffragio universal*. En el siglo XIX los derechos políticos se consideraron un producto secundario de los derechos civiles, pero en el siglo XX los derechos políticos se vincularon de manera directa con la ciudadanía y el advenimiento de los Estados democráticos. No obstante, a pesar de ello, se consideraron parte de los derechos inalienables del hombre porque aunque son derechos que son otorgados por la sociedad civil, es decir, reconocidos por una colectividad, son derechos que se exigen como reconocimiento de los individuales. El Estado se volvió el encargado de protegerlos a través de la formulación de leyes positivas. Tales leyes encuentran respaldo, no ya en el derecho natural de los siglos XVII y XVIII, sino en la filosofía del derecho del siglo XIX, el nuevo paradigma será el iuspositivismo¹⁹ y el modelo estatalista²⁰, las aspiraciones de universalidad e inmutabilidad que caracterizaron la elaboración iusnaturalista tropezaron ahora, en este siglo, con las realidades de derechos históricos, contingentes y variables.

La filosofía del derecho se consolidó en el siglo XIX con la teorización del campo propio del derecho despejándolo de justificaciones extrajurídicas o morales. Si bien con Kant, la subordinación del derecho a la moral es definitiva, en la filosofía del derecho iuspositivista la norma no se subordina a la moral, sino que representa un campo propio en donde el legislador crea las leyes a su arbitrio. Al vaciar de contenido metafísico al derecho, éste se muestra como una estructura histórica y contingente. Los derechos políticos los otorga el Estado y están bajo constante cambio, pues ya no hay un sustento

¹⁹ Sobre el cambio de paradigma del derecho natural al positivo, cfr. Celso Lafer, *La reconstrucción de los derechos humanos: un diálogo con el pensamiento de Hanna Arendt* (tr. de Stella Mastrangelo), 1ra. ed. en Español, México, FCE, 1994, capítulos I y II.

²⁰Cfr. Mauricio Fioravanti, *Los derechos fundamentales: Apuntes de historia de las constituciones* (tr. de Manuel Martínez Neira), 6ta. ed., Editorial Trotta, España, 2009, p. 40.

inmutable. El derecho lo otorga la sociedad, y en todo caso el Estado, no hay ningún derecho antes de la sociedad, sólo los que se postulan después de que se forma.

1.1.4 Derechos sociales, económicos y culturales

La segunda generación de derechos humanos llamados *derechos sociales, económicos y culturales*, surgen como limitantes de los abusos del poder del Estado y, asimismo, se exige más ingerencia por parte de éste en la vida de sus ciudadanos.

T. H. Marshall habla de tales derechos como el elemento social en la construcción de la ciudadanía moderna y al respecto considera: “...toda la variedad (de derechos) desde el derecho a una medida de bienestar económico y seguridad hasta el derecho a compartir plenamente la herencia social y a llevar la vida de un ser civilizado según las pautas prevalecientes en la sociedad”.²¹ Las instituciones que se relacionaban a dichos derechos, según Marshall, desde el siglo XIX en Inglaterra eran los servicios sociales y el sistema educacional gratuito²².

No obstante, para la reivindicación de los *derechos sociales*, hubo un proceso de lucha por parte de colectividades industrializadas que demandaron más ingerencia por parte del Estado en el cumplimiento de exigencias básicas para la sobrevivencia. Fruto de la reivindicación fueron los nuevos Estados democráticos como consecuencia de la conquista de derechos políticos (sobre todo la postulación del *sufragio universal*). A los derechos de

²¹T. H. Marshall, *op. cit.*, p. 21.

²² *Ibidem*, p. 33.

libertad negativa o derechos civiles del Estado liberal²³ el Estado democrático agrega los derechos de libertad positiva²⁴.

La participación del ciudadano en el poder a través de los derechos políticos fue causa de que se exigiera la ingerencia del Estado en la realización plena de la vida de los ciudadanos. Tal ingerencia se debía hacer desde los programas de bienestar social a cargo del Estado. Los derechos sociales y económicos se exigían como condición para ejercer los derechos civiles y políticos²⁵.

Los *derechos económicos* estaban implicados en la doctrina socialista a través del modelo de la cooperativa de consumidores y productores. El modelo que toman es el de las compañías de seguros, este modelo consiste en una economía planeada:

En ella [la compañía de seguros] la cooperación está limitada a la distribución del riesgo en un círculo lo más amplio posible de asociados, como fue realmente el

²³ “La libertad del hombre queda, en el Estado liberal, protegida contra toda interferencia del gobierno en la vida privada del individuo. Esta peculiar esfera de actividad del individuo está caracterizada por el conjunto de las llamadas <<libertades civiles>>: libertad de conciencia, de palabra y de prensa, de reunión de trabajo y de propiedad, de movimiento y de correspondencia. Negativa en su esencia (y ello quiere decir que no cabe interferencia alguna), esta libertad se asimiló a la garantía de la ley (la inviolabilidad de la persona, de su domicilio, y de su propiedad...)”. Cfr. Sergius Hessen, *“Los derechos del hombre en el liberalismo, en el socialismo y en el comunismo”*. En: Edward Hallet Carr (et. al.), *Los derechos del hombre*, 4ta. ed., España, Editorial LAIA, 1976, p. 165.

²⁴ Sergius Hessen, *ibidem*, p. 168: “La concepción democrática de los derechos del hombre, sin negar los derechos a la libertad negativa, pone sobre los derechos un acento de índole diversa, que podemos caracterizar como <<derechos de libertad positiva>>. Quiero significar con ello ciertos derechos como el derecho a la educación, al trabajo, a la asistencia o pensión en casos de enfermedad. Estas normas, [...], tienen un carácter positivo, puesto que incluyen el derecho de todo ciudadano a ser apoyado por la colectividad...”

²⁵ *Ibid.*, p. 171: “...si el gobierno ha de llevar a efecto los derechos de la libertad positiva, debe intervenir en materia de educación, economía, salubridad pública, etc. Para asegurar a cada uno los derechos a la educación, al trabajo, a la salud, a las pensiones de vejez, etc., no basta la actividad de las partes interesadas ni la de los órganos locales autónomos. El Estado debe concretar y coordinar todos esos esfuerzos voluntarios y locales y darles su apoyo financiero. Debe compartir la responsabilidad en la más amplia realización posible de los derechos de libertad positiva...”

caso en todos los programas de seguro contra la desocupación proyectados en las democracias capitalistas. Tras de la mera distribución del riesgo viene necesariamente, como etapa inmediata, la lucha contra las causas efectivas del riesgo mismo [...]. Si crece el riesgo que constituye el objeto del seguro, como realmente ocurre en el caso del desempleo, la necesidad de luchar contra sus causas se hace más aguda.²⁶

Tales derechos se conocen como derechos del hombre como productor y consumidor²⁷. A los derechos del hombre como productor corresponden dos grupos fundamentales: derecho al trabajo y el derecho de asociación; al primero pertenecen el derecho del obrero a no ser explotado, derecho al producto íntegro del trabajo, derecho a un trabajo adecuadamente pagado; el segundo grupo de derechos del hombre como productor son el derecho a asociarse en sindicatos libres, derecho de contratación colectiva y el derecho a la huelga²⁸. A los derechos del hombre como consumidor pertenecen el derecho a un precio razonable, a una libre elección de las mercaderías, a economizar o ahorrar con libertad del propio ingreso (libertad de consumo), derecho a la libertad de formar parte de cooperativas de consumo²⁹. Si bien estos derechos pertenecen al Estado democrático, el Estado socialista pretendía cumplirlos sin la necesidad de afirmarlos como derechos, sino simplemente realizarlos.

La formulación de los derechos sociales, económicos y culturales se suelen caracterizar como propios de la URSS de principios de siglo XX. Nótese que tales derechos apelan a una institución estatal para su realización y goce, si no hay Estado que los garantice quedan inexistentes. Los Estados socialistas ponen por fundamento a tales derechos, en las compañías de seguros para el desempleo y el sindicalismo que inicio en el

²⁶*Ibid.*, p. 180.

²⁷“...<<libertad con respecto a la explotación>>”. *Ibid.*, p. 181.

²⁸*Ibid.*, pp. 181-182.

²⁹*Ibid.*, p. 183.

siglo XIX con los nuevos Estados democráticos se encuentra parte de su raíz, y culminan su desarrollo en el XX con la revolución proletaria bolchevique de 1917 y la instauración del régimen comunista.

La concepción socialista de los derechos humanos a principios del siglo XX, puso por fundamento de los derechos humanos a las clases sociales, es el carácter social de la lucha de clases. Los derechos sociales y económicos se postulan como las condiciones de posibilidad para la realización de los otros tipos de derechos (civiles y políticos). Si no está garantizado el cumplimiento de las necesidades básicas del individuo por parte del Estado (vivienda, salud, trabajo y educación), no se pueden ejercer las libertades negativas y positivas. El fundamento para dicha sociedad ya no es el derecho natural. Los derechos humanos fueron considerados por esa tradición como históricos y contingentes³⁰.

El régimen comunista, proponía como condición de los derechos civiles a los derechos sociales, apela a la prioridad que se le da a la libertad del individuo en el Estado comunista, pues en él no se garantizaban derechos, porque se suponía que el hombre actuaría con plena libertad si veía cumplidas sus necesidades más elementales: casa, sustento, educación, trabajo, salud y ratos de ocio³¹. Sin embargo, tal nivel en la URSS

³⁰ Cfr. V. N. Kudryavtsev, *Los derechos humanos y la constitución soviética*. En Paul Ricoeur (Compilador) *Los fundamentos filosóficos de los Derechos Humanos* (tr. de Graziella Baravalle), Editorial Serbal-UNESCO, 1985, p. 93: “La concepción socialista, basada en los principios del materialismo histórico, sostiene que los derechos humanos están determinados por la estructura social, económica y de clases de la sociedad, por su nivel cultural y por sus rasgos nacionales e históricos de la vida del pueblo de que se trate”.

³¹ Sergius Hessen, *op. cit.*, p. 188: “El comunismo, [...], aspira a garantizar a cada uno la satisfacción de sus necesidades elementales, independientemente de su trabajo, ¿no significará esto que la concepción comunista implica el <<derecho a la inactividad>>? Así sería si el comunismo no tendiera a sustituir todo género de derechos y leyes por puras relaciones morales, que implican, entre otras cosas, la obligación de cada uno de trabajar para el bien común, <<de acuerdo con sus aptitudes>>”.

estalinista estaba lejos de ser realidad, pues la economía comunista era precaria y benefició en gran parte a la burocracia del Estado soviético. La crítica de Marx a los derechos humanos como derechos del hombre egoísta y como fruto de la emancipación política siguió siendo acertada, pues la emancipación humana, en el socialismo real, no se logró. El gobierno soviético no pudo satisfacer las necesidades de todos sus ciudadanos, puso énfasis en los derechos sociales y económicos y coartó los civiles y políticos, los ciudadanos estaban subordinados al Estado comunista, mejor definido como *estatismo integral*³², se puso el deber con el grupo por encima de la libertad individual de la persona. Se comenzaron a configurar los grandes totalitarismos del Siglo XX y la crisis humana mundial.

Los *derechos culturales* se exigen como derecho a la diferencia y el derecho de pertenencia. Tales derechos son exigidos más por Estados en donde la pluralidad de culturas es más acentuada como el caso de los Estados latinoamericanos, en donde coexisten distintos grupos culturales. Tales derechos dieron entrada a los derechos colectivos exigidos en la *tercera generación* de derechos.

Los derechos culturales surgen con el advenimiento de la Segunda Guerra Mundial como consecuencia del holocausto judío. El hombre para ser reconocido como tal necesitaba ser primero ciudadano. La dependencia del sujeto a una nacionalidad y a un

[...] el comunismo garantiza la satisfacción de las necesidades individuales en especie, y no en dinero, limitando así la libertad de consumo.

³²Entre los estados autoritarios más avanzados, con respecto al incremento de la producción, está el estatismo integral o socialismo de estado, en él el capitalista privado está eliminado. El plus valor corre a manos del estado y sus burócratas: “Pero los productores, a quienes pertenece el capital jurídicamente, siguen siendo asalariados, proletarios [...]. El régimen de la empresa se ha extendido por toda la sociedad”. Cfr. Max Horkheimer, *Estado Autoritario* (los Ángeles, 1942), traducción y presentación de Bolívar Echeverría, México, Editorial Ítaca, 2006, p. 46.

territorio era necesaria para que se le reconociera como sujeto de derechos. Para reclamar derechos, primero se debía pertenecer a una comunidad política que los hiciera valer. Al apátrida, al exiliado, al inmigrante se les excluyó por parte del Estado nazi y se les desnacionalizó desconociéndoles sus derechos humanos y su persona jurídica, no había comunidad política que le otorgara derechos. De este modo, la ciudadanía se transformó en un aparato de exclusión que desembocó en la violencia para con el diferente (entiéndase el apátrida, el exiliado y el inmigrante). El individuo que no tuviese respaldo político de una comunidad de pertenencia o un Estado reconocido, con territorio y patria definidos, era presa fácil de la exclusión y del exterminio. La ciudadanía se volvió un referente necesario para el reclamo de los derechos humanos.

Los derechos inalienables del hombre podían ser otorgados o negados por los estados. El derecho otorgado por la nación era el garante de la justicia humana, la persona desnacionalizada perdía el mundo político y con ello la personalidad jurídica. El individuo como simple ser humano al desnudo podía ser negado. Hanna Arendt escribió sobre tal cuestión de forma dramática: “Los apátridas estaban tan convencidos como las minorías de que la pérdida de los derechos nacionales se identificaba con la pérdida de los derechos humanos como de que aquellos garantizaban a éstos.”³³

Aunque los Estados socialistas apelaban al sujeto de derechos humanos como determinado por su situación social y económica en una comunidad, no defendieron el derecho de pertenencia a una colectividad cultural como minoría, que constituirán los derechos humanos de la *tercera generación*. El sujeto de los derechos sociales y económicos se determinaba por su lugar en el modo de producción, el proceso tenía que ser

³³HannaArendt, *Los orígenes del totalitarismo: Imperialismo* (tr. De Guillermo Solana), España, Editorial Taurus, 1974, p. 307.

conforme al materialismo histórico, la anulación de la lucha de clases y la creación de la cultura universal tenía que ser lograda por la clase más universal: el proletariado.

Las dos generaciones de derechos aquí expuestas parten de tradiciones distintas. Los derechos civiles y políticos se adjudican a la tradición liberal y los derechos sociales, económicos y culturales a la tradición socialista. Ambas generaciones se encuentran en constante conflicto, pues unos ponen mayor énfasis en los derechos sociales y económicos y degradan a los derechos civiles y políticos como sucedió en el bloque socialista durante la Guerra Fría. Lo que hay que recordar es que el primer proyecto tiene al individuo, y no a las colectividades, como al sujeto de derechos³⁴. En la *Declaración Universal de Derechos Humanos* de 1948 se observa la incorporación de ambas tradiciones que son definidas y explicitadas en los *Pactos de 1966*. Sin embargo, por ahora, es momento de entrar en la situación que llevó a la formulación de unos *derechos humanos universales*.

1.2 INTERNACIONALIZACIÓN DE LOS DERECHOS HUMANOS

El siglo XX está marcado por el totalitarismo y es en este contexto en el que los derechos del hombre son reconocidos como derechos humanos universales internacionalmente. Antes de 1948 las relaciones estatales estaban regidas por la ley internacional tradicional (*jus inter gentes*). Los problemas que surgían en el seno de cada estado con respecto a sus ciudadanos eran resueltos dentro de la jurisdicción interna de los mismos: "...sólo los estados eran sujetos de derecho internacional [...]. Los individuos en

³⁴ John Humphrey, "La Declaración internacional de derechos humanos". En: *Los fundamentos filosóficos de los Derechos Humanos*, ed. cit., p. 69: "...así como debe rechazarse la exigencia de que los derechos colectivos tengan prioridad sobre los derechos individuales, también debe rechazarse la exigencia de que los derechos económicos, sociales y culturales tengan esa prioridad".

cambio, no ostentaban derechos; no eran sujetos, sino objetos del Derecho Internacional”³⁵. Pero con el ascenso del nacionalsocialismo alemán y sus consecuencias nefastas se hizo necesaria la intervención de la comunidad internacional con respecto a lo que sucedía con los individuos dentro de los Estados.

La gestación de la crisis humanitaria comienza en el periodo de la primera posguerra, pues ésta dejó un número considerable de humanos sin patria; son los conocidos como desplazados (*displaced persons*)³⁶, dentro de los cuales están los exiliados y los apátridas. Si bien en el siglo XIX los individuos podían moverse a cualquier lugar de la tierra sin necesidad de pasaporte³⁷, en el siglo XX se vuelve requisito tener una ciudadanía y una nacionalidad que ostentar, dichos elementos son requisitos para ser una persona jurídica³⁸; sin estos dos atributos el hombre quedaba sin protección jurídica:

Las restricciones a la libre circulación de las personas dificultaron las migraciones masivas como las del siglo XIX, así como la posibilidad de la adquisición de una nueva nacionalidad por nacionalización, lo que terminó por hacer mucho menos efectivo, en el plano de los hechos, el derecho humano afirmado por Jefferson en 1801, es decir el de que todo hombre tiene derecho a vivir en algún lugar de la tierra.³⁹

El totalitarismo nazi radicalizó los conceptos de ciudadanía y nacionalidad hasta negar la humanidad de hombres específicamente elegidos; éste fenómeno *sui generis* es el causante de la necesidad de la protección de la vida humana más allá de cualquier nacionalidad. Si bien la ciudadanía había sido una conquista de la modernidad, en el siglo

³⁵ Cfr. Felipe Gómez Isa, *op. cit.*, p. 24.

³⁶ Cfr. Celso Lafer, *op. cit.*, pp. 160-161.

³⁷ Al respecto, Hanna Arendt nos dice: “...antes de 1914 ningún país, excepto la Rusia zarista, acostumbraba pedir pasaportes. En aquella época se sentía claramente que los pasaportes eran una marca del gobierno tiránico. Desde entonces las cosas han cambiado y todos los países exigen el pasaporte, principalmente como medio de identificación.”. Citado en *Ibidem*, p. 162

³⁸ Cfr. *Ibid.*, pp. 161-162.

³⁹ *Idem.*

XX se convirtió en el aparato de exclusión por excelencia. Si el sujeto no ostentaba una ciudadanía nacional era blanco de la negación de su persona, primero jurídica, después vital con el exterminio⁴⁰. Los perseguidos por razones raciales, políticas y religiosas fueron los primeros expulsados del reconocimiento de derechos y se volvieron apátridas al dejar de pertenecer a una comunidad política. Los derechos eran otorgados y negados por los estados. Si bien el positivismo jurídico del siglo XIX identificó el derecho con la ley, en los estados totalitarios hubo una inadecuación del uso del derecho, pues la ley era dictada al arbitrio del tirano (llámese Mussolini, Hitler o Stalin).

Ante tal fenómeno, en 1942 se firmó la *Declaración de las Naciones Unidas* por parte de la *ONU* y en el verano (26 de junio) de 1945 se celebró la Conferencia de San Francisco sobre Organización Internacional. Es en este momento que comienza el proceso de Internacionalización de los derechos humanos⁴¹ con la redacción de la *Carta de las Naciones Unidas*. Aunque no se hace referencia explícita a los derechos humanos en este documento, en él se dispuso la creación de una Comisión de derechos humanos que proyectaría una Declaración Internacional.⁴²

Una vez creada la Comisión de Derechos Humanos por parte de la ONU, se dispuso una Comisión sobre Principios Filosóficos de los Derechos del Hombre de la UNESCO, la

⁴⁰ *Ibid.*, p. 168: “El apátrida, no encuentra lugar en la familia de las naciones, y de ese modo pierde, en primer lugar su elemento básico de conexión con el derecho internacional público, que es la nacionalidad, puesto que el nexo tradicional entre el individuo y el derecho de gentes se establece a través de la nacionalidad, que permite la protección diplomática, resultante de la competencia del estado con sus nacionales.”

⁴¹ Sin olvidar que el Discurso sobre el estado de la Unión de Franklin Delano Roosevelt, dictado el 6 de enero de 1941, fue el propulsor de la proclamación de los derechos humanos como universales internacionalmente.

⁴² Es destacable que países latinoamericanos como México, Chile, Cuba y Panamá proponían una Declaración de derechos humanos anexa a la carta, sin embargo éste proyecto fue rechazado por los intereses de las potencias mundiales de esos momentos (EUA, URSS, República China).

cual tenía como objetivo analizar los fundamentos en los que se debía basar una Declaración de derechos humanos universales. Para tal objetivo se organizó un Memorandum y un cuestionario⁴³ que fue pasado a distintos pensadores destacados de la época de diversas tradiciones. Perspectivas que se tomaron en cuenta para la redacción y aprobación final por parte de la asamblea General de las Naciones Unidas el 10 de diciembre de 1948, en el Palaix de Chaillot, en Paris.

Sin embargo, hay que recordar que si bien todos los pensadores consultados estaban de acuerdo en ratificar tal documento lo hicieron con la condición de que no se les preguntara porqué, hecho que demuestra la ambigüedad de los principios en los que se basa tal Declaración. Pues, aunque es un documento de suma importancia para la humanidad, hay que destacar que las tradiciones que más influyeron en su redacción son la soviética y la occidental liberal, por lo que otras tradiciones quedaron excluidas. El contexto histórico fue fundamental, por un lado, la lucha contra el fascismo y el nazismo y, por otro, la tensión entre los dos bloques: el liberal y el socialista en la llamada Guerra Fría. Las contribuciones de estas posturas las podemos ver marcadas en los subsecuentes pactos de 1966: *Pacto internacional de derechos civiles y políticos* y *Pacto internacional de derechos económicos, sociales y culturales*. Ambos son aprobados el 16 de diciembre de 1966, aunque entran en vigor hasta 1976.

Además de la adopción de estos tres textos básicos (conocidos como la *Carta Internacional de Derechos Humanos*) la ONU ha desarrollado documentos con derechos más específicos, que se suman a los ya ratificados como: los derechos de la infancia, derechos de la mujer, derechos de la vejez, etc.; así como distintos organismos para la

⁴³ Cfr. *Los derechos del hombre*, ed. cit., pp. 379-388, en donde se encontrarán tales documentos.

protección internacional de los derechos humanos.⁴⁴ Escapa a la tarea de este trabajo y además arriesgado tratar de abarcar el análisis del surgimiento de cada tipo de derechos, por lo que nos enfocaremos en el surgimiento de la *tercera generación*, que es propiamente en el contexto que se desarrolla el pensamiento de nuestro autor a tratar en este trabajo.

1.2.1 Derechos de solidaridad

En los años 70 del siglo XX se reconoce una nueva generación de derechos humanos que tratan de responder a los retos más urgentes planteados a la comunidad internacional. Se conocen como *derechos de solidaridad*, entre los cuales están: el derecho al desarrollo; el derecho a la paz; el derecho al medio ambiente; el derecho a beneficiarse del Patrimonio Común de la Humanidad⁴⁵ y los derechos colectivos desde la óptica de las minorías nacionales. La *Carta africana de Banjul de 1981*⁴⁶ y la *Declaración sobre el derecho al Desarrollo de 1986*⁴⁷ inauguran esta nueva clase de derechos.

Los factores que más influyeron en la aparición de esta generación de derechos, entre otros, son los movimientos descolonizadores de los años 50 y 60 en África, Asia y América Latina. Asimismo, la interdependencia y la globalización económica y tecnológica enfatizan la “cooperación internacional” para justificar las desigualdades desde la óptica del desarrollo neoliberal, como el supuesto apoyo a los países que, desde ésta óptica, son llamados “países en vías de desarrollo”. Aquí tenemos que cuestionar nuevamente a los

⁴⁴ Entre los más destacados se encuentran el Tribunal Europeo de Derechos Humanos (creado en 1950 y reformulado en 1998) y la Corte Interamericana de Derechos Humanos (creada en 1969 en Costa Rica).

⁴⁵ Cfr. Felipe Gómez Isa, *op. cit.*, p. 44.

⁴⁶ Aprobada el 27 de julio de 1981, durante la XVIII Asamblea de jefes de Estado y Gobierno de la Organización de la Unidad Africana, reunida en Nairobi, Kenya.

⁴⁷ Adoptada por la Asamblea General en su resolución 41\128, de 4 de diciembre de 1986.

propios derechos humanos, pues habría que preguntarse si no se vuelven en una forma de legitimación del estado de cosas propio del neoliberalismo, al ceder ciertos beneficios en forma de derechos humanos de tercera generación como una forma de condescendencia hacia los menos privilegiados y así legitimar las desigualdades (sociales, económicas y culturales).

Aunados a estos problemas se vuelve urgente la afirmación de los derechos colectivos, pues si bien se ha hecho énfasis en el derecho de autodeterminación de los pueblos desde la redacción de la *Carta de las Naciones Unidas de 1945*⁴⁸, con los movimientos indígenas de América Latina, el reclamo de derechos de autodeterminación de los pueblos toma otro sentido, en tanto que lo que se exige con ellos es la diferenciación del concepto de Nación del de Estado. En el siglo XX, es común identificar a una Nación con un Estado, se homogeniza a las sociedades plurales en una cultura nacional que hace tabla rasa de las diferencias culturales que hay en el seno de los Estados delimitados geográficamente. Es por eso que se habla de que tales derechos no tienen como titular al individuo sino a las colectividades; punto de conflicto con las anteriores generaciones de derechos, empero, no hay que olvidar que, si bien tales derechos de tercera generación apelan a las colectividades, los derechos le pertenecen a los individuos.

El derecho a la autodeterminación de los pueblos se ha ratificado en distintas declaraciones, pero es en la *Carta Africana de Banjul de 1981*⁴⁹ en donde se pone en claro el derecho de las minorías culturales. Su punto culminante lo alcanzan con la redacción de

⁴⁸ “Artículo 1.2: Fomentar entre las naciones relaciones de amistad basadas en el respeto al principio de igualdad de derechos y al de la *libre determinación de los pueblos*, y tomar otras medidas adecuadas para fortalecer la paz universal (cursivas nuestras)” Hay varias ediciones de la Carta.

⁴⁹ En el artículo 20 se hace expreso por primera vez el derecho de los pueblos a la existencia.

la *Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas*⁵⁰. Si bien la mayoría de los documentos de la ONU hacen referencia a tales derechos, el uso del concepto de pueblo es ambiguo, a veces equiparándolo con el de Estado u otras con el de Nación.⁵¹

Esta nueva clase de derechos que se conocen como derechos de tercera generación se presenta como otro reto más para el pleno respeto de la dignidad humana, pues aunque estos derechos, al igual que los de segunda generación, necesitan de una colectividad, lo cierto es que sólo son atribuibles al sujeto individual.

Desde América Latina se encuentran nuevas posturas que, desde la filosofía, tratan de proponer una nueva forma de concebir la dignidad humana en donde lo diferente no sea un obstáculo para la igualdad y que haya una verdadera inclusión de todos los derechos humanos aquí expuestos. Sin embargo, para ver el caso específico de Latinoamérica, veamos qué ha pasado en materia de derechos humanos en esta región.

1.3 LOS DERECHOS HUMANOS EN AMÉRICA LATINA

Nuestra América jugó un papel muy importante en la reflexión filosófica sobre la concepción de humanidad y su relación con los derechos naturales, pues es de sobra sabido que hubo exterminio, dominación y esclavismo, pero no hay que olvidar que también hubo reflexión sobre la condición de los hombres de estas tierras. Desde el siglo XV con la invasión y colonización (ibérica, inglesa y francesa) a tierras “americanas” el Occidente

⁵⁰ Resolución aprobada por la Asamblea General, 13 de septiembre de 2007.

⁵¹ El Convenio OIT 169 es uno de los documentos que intenta diferenciar el concepto de pueblo como comunidad cultural, ya no equiparando este derecho como propio de los Estados-nación que es el significado que se le dio después de los movimientos de descolonización de los años 60 del siglo XX.

europeo se encontró con el “otro distinto”, el nombrado por ellos como indio. La concepción de humanidad europea se puso en crisis y se trató de defender al imponerla por la fuerza, el plomo y el pensamiento⁵². Algunos pensadores europeos, ya en el siglo XVI, reflexionaron sobre el problema de este “otro” que se presenta dentro de una racionalidad distinta y que, sin embargo, comparte una naturaleza común con el europeo. De acuerdo con Mauricio Beuchot, aunque algunos pensadores como Vasco de Quiroga (1470?-1565), Toribio de Benavente Motolinía (-1565) y Bernardino de Sahagún (1499-1590) se proclaman defensores de los indios, será Bartolomé de las Casas (1474 o 84?-1566) el primero en hablar de derechos naturales inherentes a la *humanitas* de los indios: “...Las Casas va más adelante que el humanista don Vasco, inspirado en muchas cosas en Tomás Moro, y llega a aceptar el humanismo indígena. Reconoce derechos que tienen aunque no sigan la cultura humanista europea, son derechos que les asiste por el simple hecho de tener humanidad, su propia *humanitas* o cultura, por el hecho de ser hombres.”⁵³ Las Casas

⁵² Es a lo que Mauricio Beuchot le llama la “racionalidad moderna”, haciendo referencia a Buffon, De Paw, Raynal, Sepúlveda, etc. Cfr. M. Beuchot, “Derechos naturales y derechos humanos en Bartolomé de las Casas y la escuela de Salamanca” En: Abelardo Villegas, [et., al.], *Democracia y derechos Humanos*, México, Coordinación de Humanidades, Porrúa, 1994, p. 99. Asimismo, Enrique Dussel habla de tal fenómeno como de un “encubrimiento del otro”, cfr. 1492. *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*, La Paz, Editorial Plural-UMSA, 1994, p. 8. “La Modernidad se originó en las ciudades europeas medievales, libres, centros de enorme creatividad. Pero “nació” cuando Europa pudo confrontarse con “el Otro” y controlarlo, vencerlo, violentarlo; cuando pudo definirse como un “ego” descubridor, conquistador, colonizador de la Alteridad constitutiva de la misma Modernidad. De todas maneras, ese Otro no fue “descubierto” como Otro, sino que fue “en-cubierto” como “lo Mismo” que Europa ya era desde siempre. De manera que 1492 será el momento del “nacimiento” de la Modernidad como concepto, el momento concreto del “origen” de un “mito” de violencia sacrificial muy particular y, al mismo tiempo, un proceso de “encubrimiento” de lo no-europeo.”

⁵³ *Ibidem*, p. 96. Y va más lejos al afirmar que: “...los derechos humanos se originan en el contexto de la escuela tomista de Salamanca, y de que el más lúcido en ellos fue Bartolomé de las Casas [...], en Salamanca se conjuntó, por una parte, la enseñanza del nominalismo [...] de un derecho subjetivo e individual, y ya no

disputa sobre la racionalidad de los indios con pensadores de la corona española, como Ginés de Sepúlveda (1490-1573) y Gonzalo Fernández de Oviedo (1478-1557), ante quienes defendió la *humanitas* de los indios. Otros pensadores como Francisco de Vitoria (padre del derecho internacional 1483/1486 - 1546), en 1532, en su obra *De Indis* defendió la humanidad de los naturales americanos (con la reserva de que este pensador sí justificaba la violencia contra el indígena si no aceptaba la evangelización). Sin embargo, estas ideas se olvidan en los siglos XVII y XVIII, puesto que es un periodo de tránsito hacia la tradición liberal. Durante esta transición, el imperio español ordenó sus colonias jerárquicamente y en la que cada estamento tenía sus derechos y obligaciones propios:

...la sociedad colonial fue muy compleja, pero al mismo tiempo nítida en sus estamentos y clases, sobre todo por efecto de estas últimas. Por ello admite hasta cuatro clasificaciones: étnica, social, laboral y legal. Étnicamente se dividió en blancos, indios, negros y castas mixtas (mestizos, mulatos y zambos). Socialmente, en aristócratas, plebeyos y esclavos. Laboralmente, en funcionarios, empleados, mercaderes, artesanos, jornaleros, mitayos y esclavos. Finalmente, desde el punto de vista legal –y esta fue la más común división-, en república de españoles y república de indios, porque los negros, por no estar reconocidos como vasallos, no constituyeron república.⁵⁴

Hay que destacar que en esta organización política los indios eran sujetos de derechos -aunque distintos de los españoles- a diferencia de las castas y los esclavos negros, pues en 1542 Carlos I da a conocer en Barcelona, las “Leyes Nuevas para la Gobernación de las Indias”, las cuales estaban inspiradas en teólogos y juristas españoles

objetivo como en los anteriores; además la enseñanza del humanismo renacentista, acerca de la trascendental dignidad del hombre; pero también una dignidad y unos derechos no restringidos al hombre europeo, sino que abarcaban universalmente a todos los miembros de la naturaleza humana, como obligaba a hacerlo el realismo tomista en materia de universales.” *Ibidem*, pp. 98-99.

⁵⁴ José Antonio del Busto, *Enciclopedia temática del Perú. Conquista y virreinato*, Lima, Empresa Editora El Comercio, 2004. Citado en: E. Cáceres Valdivia, “Tradiciones, identidades y derechos en América Latina: los retos de la diversidad”, incluido en: A. Ely Yamin (coord.), [et. al.], *Derechos económicos, sociales y culturales en América Latina: del invento a la herramienta*, México, Editor Plaza y Valdés, 2006, p. 67.

(los más destacados Enrique Molina y Francisco Suárez), quienes afirman que todos los hombres son titulares de unos derechos inalienables⁵⁵. A pesar de todo, en su aplicación, estos derechos cumplían una relación de vasallaje, se cedían derechos conforme los indígenas cumplían sus labores a favor del reino de Castilla. La participación política por parte de indígenas, castas y negros era nula y el acceso a bienes públicos estaba mediado por relaciones de lealtad o de beneficencia, el cumplimiento de las obligaciones asignadas a quienes forman parte del cuerpo social son los requisitos para poder reclamar o ejercer los *derechos estamentales*⁵⁶. Esta forma de distribución de derechos se adelgaza a finales del siglo XVIII con el ascenso de las ideas liberales que se gestaron en Europa durante la Ilustración: igualdad, libertad y fraternidad, son ideas que comienzan a sonar por estas tierras⁵⁷.

Si bien la concepción de los derechos humanos como derechos naturales encuentra su fuente en Bartolomé de las Casas, lo cierto es que su origen histórico y su posterior positivación se encuentran en el pensamiento ilustrado europeo, el cual repercutirá fuertemente en el pensamiento ilustrado latinoamericano, más en específico a través de los movimientos independentistas del siglo XIX y su consecuente constitucionalismo⁵⁸, pues se sabe que las constituciones de los pueblos latinoamericanos independientes hacen alusión a

⁵⁵ J. M. García Laguardia, “Constitucionalismo y derechos humanos en América Latina”. En: Abelardo Villegas, *op. cit.*, p. 148.

⁵⁶ Cfr. E. Cáceres Valdivia, *op. cit.*, pp. 69-70.

⁵⁷ Cfr. *Ibidem*, p. 72: “La importación del liberalismo económico y político debió haber promovido una creciente diferenciación competitiva de la sociedad en reemplazo del viejo orden aristocrático, y con ello una lenta pero inexorable tendencia a la disolución de las viejas divisiones, en beneficio de la idea de igualdad intrínseca de los seres humanos.”

⁵⁸ J. M. García Laguardia, “Constitucionalismo y derechos humanos en América Latina”. En: *op. cit.*, p. 161. “La ideología de la emancipación que se concretó en el movimiento constitucional del siglo XIX, está en la base de la lucha por los derechos humanos.”

unos derechos fundamentales (conocidos también como garantías individuales o *habeas corpus*). El ayuntamiento de Guatemala, a través del diputado don Antonio de Larrazabal, en 1809, lleva a las cortes de Cádiz unas instrucciones que incluían una Declaración de Derechos del Hombre y el primer proyecto constitucionalista de América Latina⁵⁹, en donde se destacan fuertes influencias ilustradas francesas⁶⁰. Será el 16 de octubre de 1810, que en la colonia guatemalteca se firme la primera Declaración de Derechos del Hombre, empero, Venezuela será la primera en adoptar el régimen federal y en 1811 promulga la primera constitución latinoamericana que incluye diversos principios en defensa de la libertad individual (tales como: suprimir títulos de nobleza, igualdad jurídica, rechazo por toda discriminación por razones de raza o color, el principio de la libertad de cultos, etc.)⁶¹. La tradición jurídica sobre derechos civiles y políticos posterior a las revoluciones de independencia latinoamericanas tienen el fracaso de ser una imitación de las Declaraciones de los Derechos del Hombre estadounidense y francesa y la constitución de Cádiz (pues se sabe que las influencias ideológicas en el movimiento constitucionalista latinoamericano provienen del pensamiento de la Ilustración, en especial de los pensadores franceses, del constitucionalismo gaditano y el federalismo estadounidense⁶²), esta situación repercute en las nuevas naciones independientes pues tales tradiciones no corresponden con la realidad

⁵⁹ “El ayuntamiento elabora –en 1809- unas Instrucciones para su diputado en Cortes, en las que se incluía una Declaración de Derechos del Hombre de 30 artículos y un Proyecto de Constitución de 112 artículos, junto, de acuerdo con el estilo de la época, a múltiples consideraciones de orden económico y fiscal.”, *Ibidem.*, p. 150.

⁶⁰ “En los documentos que el diputado por la capital de Guatemala, don Antonio de Larrazábal, lleva al constituyente gaditano, se transparenta con claridad la influencia del pensamiento político de la ilustración francesa.” *Idem.*

⁶¹ Cfr. *Ibidem.*, p. 162.

⁶² *Ibid.* p. 156-164.

Latinoamericana, lo cual llevó a formular leyes que pretendían estar en el nivel de las potencias europeas y de Estados Unidos como las descritas en la Constitución de México de 1857, que aunque se mostraba como una constitución que protegía los derechos fundamentales de los hombres estaba lejos de verse cumplida en la realidad, pues se sabe que la restricción de ciudadanía y del derecho al voto se hacía con respecto a razones económicas, étnicas, culturales o de género⁶³. Asimismo, la sociedad heterogénea que conformaba a América Latina en el siglo XIX y los rasgos que pesaban sobre ella de la sociedad colonial, fueron los principales obstáculos para implantar un régimen en donde los derechos del individuo fueran cabalmente respetados⁶⁴. Los grupos criollos asumieron los gobiernos y sometieron a las diversas castas y a los indígenas que se encontraban en estas tierras, los despojaron de su territorio comunal al implantar la propiedad privada, la cual era sólo para un grupo selecto de privilegiados⁶⁵. La organización política posterior a las guerras de independencia entra en un periodo de constitución y reacomodo, sin embargo lo que se implanta son las “Repúblicas criollas”⁶⁶, con las cuales el tener derechos es un privilegio que no se concedía a todos los hombres:

⁶³ Cfr. E. Cáceres Valdivia, *op. cit.*, p. 73.

⁶⁴ J. M. García Laguardia, “Constitucionalismo y derechos humanos en América Latina”. En: *op. cit.*, pp. 162-163: “La concentración de la riqueza en una minoría, el régimen de explotación, los privilegios políticos derivados de un sistema electoral exageradamente censitario, la discriminación para las mujeres, el exagerado analfabetismo, el caudillismo tradicional, el fanatismo religioso, el militarismo, las intervenciones extranjeras de las grandes potencias, la exageración de los poderes presidenciales y el uso abusivo de los estados de excepción, fueron factores que alimentaron una cultura autoritaria y que impidieron la aplicación adecuada del nuevo régimen y la vigencia de los derechos humanos formalmente reconocidos”.

⁶⁵ E. Cáceres Valdivia, *op. cit.*, p. 73: “La idea de derechos ciudadanos, a pesar del universalismo implícito en esta concepción, paradójicamente era también minoritaria, en la medida en que la ciudadanía estaba demarcada por criterios de propiedad o renta”.

⁶⁶ Cfr., *ibidem*, p. 72.

¿Qué se entendía por “derechos” en las sociedades latinoamericanas en las postrimeras del siglo XIX y comienzos del XX? Probablemente se denominaban así cosas muy distintas, incluso contrapuestas, en ningún caso prerrogativas universales de los seres humanos. Para quienes usufructuaban el poder patrimonial, los derechos eran las garantías de los privilegios definidos a partir del estatus.⁶⁷

En esta época convulsiva hubo pensadores (Simón Bolívar y más tarde Juan Bautista Alberdi) que criticaron la forma de implantar modelos políticos ajenos que no corresponden a la realidad latinoamericana y se llega a decir que estos pueblos no estaban preparados para el régimen liberal pues había ecos de la organización colonial, así como una forma de organización comunitaria que no permitía implantar la idea de un sujeto individual, se decía que estas sociedades no estaban a la altura del proyecto liberal. Con respecto a Venezuela, Simón Bolívar dirá que: “...fue la forma federal que adoptó, siguiendo las máximas exageradas de los derechos del hombre, que autorizándolo para que se rija por sí mismo, rompe los pactos sociales y constituye a las naciones en anarquía”⁶⁸. Estas críticas a la imitación latinoamericana de modelos políticos sacaban a la luz el verdadero sentido del liberalismo, pues aunque se hablaba de los derechos del hombre como inalienables, la verdad es que sólo se le respetaban a unos cuantos, la fraseología abstracta de dichos derechos no podía mantenerse en una realidad defectiva. Se hablaba de derechos civiles y políticos, cuando la manera de aspirar a ellos estaba negada. El Estado-nación moderno se fortalece con la imposición ideológica -antes que real- de una perspectiva capitalista, el positivismo latinoamericano que se cultivó como pensamiento oficial durante la segunda mitad del siglo XIX, ayuda a la consagración de los ideales modernos de la sociedad civilizada (¿o europeizada?) y los derechos del hombre se ocultan tras el discurso de la ganancia y la explotación. Para exigir derechos era necesario ser

⁶⁷ *Ibid.*, p. 73

⁶⁸ S. Bolívar, *Manifiesto de Cartagena*. Citado en: J. M. García Laguardia, *op. cit.*, p. 163

propietario, privilegio que sólo unos cuantos podían tener. Con el positivismo el dictar leyes es algo contingente e histórico, no hay naturaleza humana inalienable.

A finales del siglo XIX las condiciones de la mayoría de los habitantes de estas tierras eran paupérrimas. Por un lado, se ratifican los derechos de todos los hombres y, por otro, la realidad demuestra que dichos derechos no se tienen y ni siquiera se asoman en el horizonte. Luis Tapia Mealla dice que en gran parte de América Latina primero se consolidaron los derechos políticos y sociales que los derechos civiles, pues las condiciones económicas y sociales no permitieron garantizar la participación de los sujetos en el disfrute de estos últimos derechos si antes no veían cumplidas sus necesidades más básicas, como el simple hecho de sobrevivir, cuestión que abordarán los derechos de segunda generación⁶⁹. Ante tal horizonte, las poblaciones excluidas comienzan a detonar focos de rebeldía que anuncian las primeras revueltas agrarias y las exigencias a los nuevos Estados: la demanda de mejores condiciones de vida, se dan las primeras reivindicaciones sociales con el tema del trabajo, la educación y la restitución de tierras; las cooperativas, cofradías y fraternidades desembocan en los movimientos sindicales; la exigencia de la ampliación de la educación en la implantación de la escuela laica y gratuita y la lucha por la tierra, en la exigencia de propiedades comunales por parte de campesinos⁷⁰. Se comienzan a exigir

⁶⁹ Luis Tapia Mealla, *La invención del núcleo común. Ciudadanía y gobierno multisocietal*, La Paz, Bolivia, CIDES – UMSA, 2006, pp. 16. Disponible en: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/bolivia/cides/tapia.pdf>, consultado el: 27/04/2012. “...como lo ha señalado José Murilo de Carvalho para el caso del Brasil, la secuencia de conquista de derechos establecida por Marshall, es decir, civiles, políticos y sociales, en las historias latinoamericanas tienden a modificarse. En algunos casos los derechos sociales preceden a una generalización de los derechos políticos, es el caso brasilero, y en algunos otros casos como el boliviano, se dan de manera más o menos conjunta...”

⁷⁰ E. Cáceres Valdivia, *op. cit.*, p. 77

ciertos derechos que difieren de los civiles y políticos; el panorama en América Latina se perfila hacia la exigencia de los derechos sociales.

En el siglo XX, las nuevas constituciones latinoamericanas se enfocan en la defensa e implementación de los derechos llamados de segunda generación, esto es, los derechos económicos, sociales y culturales. A este respecto la Constitución Mexicana de 1917 fue la primera en el mundo en afirmar tales derechos, en sus artículos 27 y 123 podemos encontrar alusiones a dichos derechos⁷¹. Sin embargo, aunque dicha generación se le adjudica a las luchas obreras que se dan en Europa a finales del siglo XIX, de acuerdo con Alfonso Noriega C., las fuentes de dicha constitución no son propiamente europeas, desde su perspectiva éstos surgen de la situación social, económica y cultural específica de América Latina y propiamente de la situación mexicana⁷². No se puede caracterizar como de inspiración socialista ni totalmente individualista, se le ha designado como un liberalismo social⁷³; pues contiene, tanto las esferas social, económica y cultural y, a su vez, las esferas política y civil (éstos ya estaban contenidos en la constitución mexicana de 1857). Aunque los derechos sociales se proclaman a principios del siglo XX, como viene

⁷¹ Sobre todo en el artículo 27, en donde se pone el interés público por encima de la propiedad privada y en el artículo 123 en su referencia al derecho laboral y previsión social. Cfr. Paolo G. Carozza, “La perspectiva histórica del aporte latinoamericano al concepto de los derechos económicos, sociales y culturales”. En: A. Ely Yamin (coord.), et. al., *op. cit.*, p. 49.

⁷² A. Noriega Cantú, *Los derechos sociales creación de la Revolución de 1910 y de la Constitución de 1917*, México, UNAM, 1988, p. 83. “...las teorías extranjeras no tuvieron ninguna influencia directa en el pensamiento de los hombres que hicieron la revolución, ni en los constituyentes de Querétaro. La Revolución de 1910 se alimentó y formó su contenido ideológico inspirada en la realidad histórica de México, y en la preocupación por mostrar esta realidad por algunos de los grandes críticos del porfirismo como Molina Enríquez y Luis Cabrera...”.

⁷³ Cfr. *Ibidem*, p. 82, en donde se adjudica tal designación a Jesús Reyes Heróles. Asimismo, cfr. Paolo G. Carozza, *op. cit.*, p. 53.

sucediendo en la historia latinoamericana, tales derechos no se ven satisfechos para todos, en este caso, es la clase mestiza la que se ve beneficiada. Será durante este siglo, por lo menos hasta los años 70, que se comiencen a implementar con el llamado “Estado de bienestar”, lo cual se ve adelgazado conforme se entra en los años 80 y el ascenso del neoliberalismo como modelo económico, político, social y cultural de la mayoría de los estados latinoamericanos.

Con respecto a la participación de los países latinoamericanos en la redacción de la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948, se puede decir que han sido miembros activos en la proclamación de unos derechos universales (aunque en la práctica dejen mucho que desear), pues no hay que olvidar que Latinoamérica mucho antes que las grandes potencias, en 1945, en la Conferencia de Chapultepec llevada a cabo en México en el mes de Marzo, Panamá pide que se introduzca como enmienda una Declaración de Derechos Humanos esenciales, la cual fue rechazada por las grandes potencias de esos momentos. Asimismo hay que destacar que los países en “vías de desarrollo”, a partir de los 60 comienzan a entrar en la geopolítica internacional con los derechos de autodeterminación de los pueblos y la consecuente política de descolonización (por lo menos en lo que refiere a África y América Latina y el Caribe). Esto es patente con la adopción por parte de la ONU, el 14 de Diciembre de 1960, de la Declaración de la Concesión de Independencia a los Países y Pueblos Coloniales⁷⁴.

Aunque el Estado-nación del siglo XX se fortalece en Latinoamérica, la verdad es que éstos son los principales violadores de derechos humanos con ayuda del monstruo norteamericano, las dictaduras de los 60 y 70 arrastran distintas atrocidades en contra de la

⁷⁴ Resolución 1514 (XV) de la Asamblea General de la ONU.

humanidad. La tortura, el desplazamiento por razones políticas y económicas y la desaparición forzada son el pan de cada día de los estados latinoamericanos, en la práctica son los países que menos han dado resultados, pues aunque "... es ampliamente conocido que, en todo lo referente al derecho, América Latina ha destacado siempre por haber adoptado las doctrinas jurídicas más avanzadas y modernas ..." ⁷⁵, no han dado resultado ya que la situación histórica es diferente y hay un gran vacío entre el mundo jurídico y el mundo real.

Así lo demuestra actualmente la exigencia del derecho de autodeterminación y autonomía de los pueblos originarios, pues aunque se han ratificado tales derechos en la *Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas de 2007*, lo cierto es que no en todas las naciones latinoamericanas se reconocen estos derechos (destacan los casos de Ecuador y Bolivia, que son estados que si los han positivado). La óptica de los derechos colectivos cambia a partir de los 80 con la Carta de Banjul, en ésta se declara que los Pueblos tienen el derecho a la existencia. En América Latina, tales derechos son exigidos por los pueblos originarios, éstos son los pueblos que sobreviven y mantienen tradiciones, organizaciones y lugares comunes propios antes de la invasión de los europeos ⁷⁶.

Tales pueblos reivindican derechos culturales y colectivos. Desde el siglo XVI hasta el siglo XXI los pueblos originarios fueron presa de las políticas que detentaban los grupos de poder en turno (Españoles, criollos y mestizos) y es hasta finales de los 80 y principios

⁷⁵ Francisco Miró Quesada, *op. cit.*, p. 336.

⁷⁶ "Pueblos originarios" y "poblaciones indígenas" pueden ser denotaciones intercambiables, en el sentido de que ambas se refieren a las poblaciones nativas que habitaban los territorios conquistados en América, cfr. *Convenio OIT' 169*.

de los 90 que los propios indígenas (por lo menos en lo que se refiere a Bolivia y México) alzan su voz para reivindicar sus derechos. Los derechos humanos de corte liberal no reconocen a un sujeto colectivo como sujeto de derechos humanos es por eso que los derechos colectivos entran en conflicto, tanto en la teoría como en la práctica, con unos derechos que sólo son del ser humano individual.

El conflicto entre generaciones de derechos es un problema que se suscita ya con la primera y segunda generación, como ejemplo tenemos el cuestionario que realiza la ONU con motivo de la redacción de la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948, el cual se hizo contestar a diversos pensadores de la época⁷⁷, en él se hace patente la heterogeneidad de opiniones y fundamentaciones a las que es susceptible el hablar de derechos humanos universales. La postura socialista afirmaba que los derechos sociales, económicos y culturales son la condición de posibilidad de la primera generación de derechos, si esto es así, el sujeto no es sujeto de derechos por naturaleza, como lo afirmaba la postura liberal, sino que son cedidos por la comunidad en donde nace, lo cual lleva a una visión histórica y contingente de los derechos humanos⁷⁸. Estas dos visiones (la liberal y la

⁷⁷ Cfr. *Supra*, nota 40. “La *Encuesta*, que se caracterizó por contener reflexiones detenidas, puso en alerta a los redactores de la nueva *Declaración*, para no permanecer en la cuestión de los fundamentos filosóficos o las implicaciones de la defensa de ciertas formas de vida congruentes con ciertos derechos. Aspecto que se logró con el costo de no hacer evidente la necesidad de recurrir a las reflexiones éticas para afianzar el carácter diverso de los derechos humanos. De esta forma, la *Encuesta* tuvo la función de ser el sedimento intelectual para la apremiante demanda de una nueva *Declaración*, cuyo objetivo fue más bien pragmático que reflexivo.” Ana Luisa Guerrero, “Derechos humanos y ciudadanía en América Latina”. En *Latinoamérica. Revista de Estudios Latinoamericanos*, núm. 51, México, UNAM, 2010, p. 115. Disponible en PDF en: <http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=64015153006>, consultado el 20/07/2012.

⁷⁸ A. L. Guerrero, *op. cit.*, p. 116.

socialista) se conciliaron, aunque no se definieron, en la Declaración de 1948⁷⁹. Con la aparición de los derechos de tercera generación el panorama se complica aún más para la justificación de unos derechos humanos universales, pues la comunidad es el parteaguas de los individuos, por lo tanto los derechos culturales y colectivos de un pueblo son otra condición para que el individuo lleve una vida digna, sin embargo los ideales y valores son diferentes en cada comunidad, de este modo, no pueden ser unos derechos vistos desde una comunidad particular como la liberal occidental pues se trataría (y se trató) de implantar un modelo de universalidad, éstos tienen que encontrar dinámicas para el pleno respeto de los derechos que se vean menguados en cada comunidad, pero sin imponer modelos inapropiados. Estos serían algunos de los retos que tendrían que asumir unos derechos humanos que se pretenden universales, a saber: el de la particularidad y la universalidad y el de la individualidad y la colectividad, claro sin dejar de lado el de su practicidad, pues unos derechos que están inscritos y justificados pero que no se realizan ni se respetan, poco pueden hacer en un mundo de inhumanidad. Retos que se tratan de afrontar desde la perspectiva de la interdependencia e indivisibilidad de los derechos humanos.

1.4 INTERDEPENDENCIA E INDIVISIBILIDAD DE LOS DERECHOS HUMANOS

⁷⁹ Cfr. Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948 (varias ediciones), *Artículo 22*: “Toda persona, como miembro de la sociedad, tiene derecho a la seguridad social, y a obtener, mediante el esfuerzo nacional y la cooperación internacional, habida cuenta de la organización y los recursos de cada Estado, la satisfacción de los derechos económicos, sociales y culturales, indispensables a su dignidad y al libre desarrollo de su personalidad.”

Se ha dicho que los derechos humanos surgen como ondas expansivas en el decurso histórico de la humanidad⁸⁰, lo cierto es que al tratar de implementar todas las generaciones de derechos, algunos se ven menguados por falta de recursos⁸¹, omisión⁸², desconocimiento⁸³ o imposición. Si bien se ha dicho que todas las generaciones de derechos son igual de importantes y valiosas, y que unas y otras se condicionan, lo cierto es que tal interdependencia e indivisibilidad es aún una utopía.

La afirmación de los derechos humanos como interdependientes e indivisibles se formula oficialmente por primera vez en el Acta final de la Primera Conferencia Internacional de Derechos Humanos, celebrada en Teherán en 1968, reiterada en la resolución 32/130 de la Asamblea General de las Naciones Unidas, de 16 de diciembre de 1977 y proclamada por la Conferencia de Viena de 1993, en la Declaración final en su párrafo 5⁸⁴.

El filósofo Vasco Xavier Etxebarria nos describe qué se debe entender por interdependencia e indivisibilidad de los derechos humanos si es que en verdad se quieren asumir todas las generaciones de derechos y afirma que:

La indivisibilidad de los derechos no es la indivisibilidad dura de la unidad, pues es innegable que existe la pluralidad [...]. Es la indivisibilidad de la interdependencia. [...].

⁸⁰ Supra, nota 9

⁸¹ Como el caso de América Latina, que no puede garantizar plenamente ninguna generación de derechos por su situación de dependencia y explotación que realizan los imperios transnacionales y los propios Estados latinoamericanos.

⁸² Como el caso de Estados Unidos, que justifica las agresiones contra otras naciones como seguridad nacional.

⁸³ Como los derechos de los pueblos originarios, que la tradición conservadora liberal no reconoce al sujeto colectivo como sujeto de derechos humanos.

⁸⁴ Cfr. Felipe Gómez Isa, *op. cit.*, p. 43.

Interdependencia significa aquí, en su literalidad, que unos derechos dependen de los otros, que la consecución de unos derechos dependen de los otros. Esto supone que ningún derecho debe ser considerado puro medio, pues todos son fin en sí, en el sentido de no ser estrictamente instrumentalizables, pero que todos los derechos son además, de algún modo, medios o condiciones de posibilidad de realización de los otros derechos.⁸⁵

Aunque hay distintas formulaciones de documentos internacionales con respecto a la defensa de los derechos humanos, lo cierto es que sólo se quedan en recomendaciones que muchas veces no se cumplen en los hechos. Este problema es el fantasma de los derechos humanos y lo que envuelve al discurso de los mismos en una nube de ambigüedad, pues por un lado se vuelve un instrumento de defensa de los oprimidos y excluidos, y por otro se convierten en aparato de invasión e intervención oportunista por los Estados que se sienten los defensores de la humanidad y que tratan de implantar su concepción de dignidad humana. Es por eso que tenemos que desentrañar al discurso de resistencia del discurso de poder que se trata de ocultar en la versión de las naciones hegemónicas imperialistas (La Unión Europea y Estados Unidos). Desde nuestra situación de dependencia y subordinación es necesario utilizar a los derechos humanos como instrumento emancipador, pues actualmente, posturas reaccionarias de las naciones imperialistas quieren degradar la internacionalización de los derechos humanos a su privatización⁸⁶. En un mundo en donde la propiedad privada, la economía capitalista y las

⁸⁵ Xabier Etxeberria, *La indivisibilidad de los derechos humanos desde la perspectiva del sur* [texto publicado en soporte electrónico en CD “Humanismo para el siglo XXI”, Congreso Internacional, organizado por la Universidad de Deusto-FICE, en Bilbao, del 4 al 7 de marzo de 2003]. Un estudio sobre la postura del filósofo vasco se encuentra en A. L. Guerrero, *Hacia una hermenéutica Intercultural de los derechos humanos*, México, UNAM-CIALC, 2011.

⁸⁶ Cfr. Jack Donnelly, “La construcción social de los derechos humanos”. En: *Revista de Relaciones Internacionales*, núm. 17, junio de 2011, GERI-UAM. Disponible en: <http://www.relacionesinternacionales.info>, consultado el 20/07/2013. “No hay razón lógica por la que las

transnacionales son las que dictan las formas de vida quieren reducir las relaciones de los individuos a relaciones de mercado, en las que si eres capaz de vender tu fuerza de trabajo a una empresa privada serás sujeto de derechos, pues las mismas empresas privadas implementarían el respeto y disfrute de los derechos humanos (por lo menos los de segunda generación). A partir del declive del Estado de bienestar en los 80⁸⁷, en América Latina, ciertas responsabilidades que tenía el Estado para con sus ciudadanos fueron traspasadas a las empleadoras privadas, tales como salud, educación, vivienda y alimentación. Si es cierto que el Estado es el que se encarga de implementar políticas de respeto de los derechos humanos, también es el primer ente violador de tales, sin embargo, desplazar responsabilidades a agentes privados, no soluciona la problemática de la implementación y defensa, antes bien se condiciona el acceso a dichos derechos. Los organismos internacionales autónomos tienen que ser los que lleven la tarea de ser el “ojo de Dios” y en colaboración con los estados implementar una verdadera política de respeto de los derechos

empresas, por ejemplo, no puedan considerarse responsables directas de obligaciones relativas a los derechos humanos. En algunos países, como Japón, Corea y Singapur, el estado ha apoyado, animado e incluso ordenado prácticas relativas al empleo y el trabajo que se traducen en la entrega a través de las empresas privadas de muchos servicios de bienestar social que en Occidente son prestados directamente por el estado. Si la globalización de la producción continúa a ritmo acelerado, no es inverosímil imaginar un intento de extender esta estrategia a nivel internacional.”

⁸⁷ “El decenio de 1980 fue testigo de una cascada de dificultades económicas para los países periféricos y semiperiféricos. En prácticamente todos los casos hubo dos elementos comunes. El primer elemento común era el descontento popular con el régimen en el poder, seguido por la desilusión política. [...] El segundo fue la dura faceta financiera de los países de la OCDE. Enfrentados a sus propias dificultades económicas, mostraron muy poca paciencia para con los dilemas financieros del tercer mundo y los gobiernos socialistas. Lo que estos últimos recibieron fueron condiciones muy duras del FMI, una asistencia ridícula y sermones acerca de las virtudes del mercado y la privatización. Las indulgencias keynesianas de los decenios de 1950 y 1960 se habían acabado.” Immanuel Wallerstein, *Después del liberalismo* (tr. de Stella Mastrángelo), 4ta. ed. en español, México, Siglo XXI, 2001, p. 123.

humanos. Aunque para tal empresa los derechos humanos tienen que reformularse para dejar de ser imposiciones ideológicas de unos cuantos para ser unos derechos abiertos y no excluyentes.

Aunque los derechos humanos surgen en un contexto específico (Europa S. XVIII y posteriormente su universalización en 1948), no se puede apelar ya a una fundamentación de los mismos desde la concepción puramente occidental. La dignidad humana tiene que ser enriquecida desde las distintas tradiciones de un mundo multicultural si en verdad se quieren considerar como derechos humanos universales. Es por eso que desde otras latitudes se tratan de encontrar nuevas dinámicas y nuevos fundamentos para unos derechos humanos abiertos y no excluyentes, que puedan ser asumidos por toda la humanidad y no impuestos por estados con intereses ajenos al verdadero respeto de la dignidad humana. Desde América Latina se están proponiendo dinámicas que resuelvan la incongruencia de las generaciones y lograr la verdadera interdependencia e indivisibilidad de los derechos humanos. Nuestro pensador y filósofo latinoamericano Luis A. Villoro Toranzo (1922-2014) es uno de ellos. En la presente tesis se explorará su postura teórica con respecto a los derechos humanos para ver si desde esta teoría se puede dar respuesta a las problemáticas con las que se enfrenta la teoría y la práctica de los derechos humanos, desde nuestra perspectiva podemos vislumbrar las siguientes (entre otras):

- 1.) *la fundamentación y justificación de la universalidad de los derechos humanos;*
- 2.) *la implementación interdependiente e indivisible de los derechos humanos y*
- 3.) *el respeto pleno de los derechos humanos a todos los individuos.*

2. LOS DERECHOS HUMANOS EN LA OBRA DE LUIS VILLORO

Si bien el siglo XX está marcado por la barbarie de los totalitarismos (la segunda guerra mundial, la guerra fría, las dictaduras latinoamericanas y africanas y nuevas formas de colonialismo), tales motivos han servido para reflexionar nuevamente sobre la naturaleza humana, asimismo, ha sido el siglo que, en materia de derechos humanos, más se ha tratado de fundamentar teóricamente y que más Declaraciones y Pactos ha formulado. Sin embargo, los resultados en la realidad aún esperan su realización a través de la normatividad que les permita, al interior de los estados firmantes de esos documentos, ofrecer las condiciones jurídicas para su pleno respeto. Pareciera que los sujetos que más hablan en materia de derechos humanos son los que los violentan más; es decir, los estados. En la actualidad el discurso de los derechos humanos tiene dos rasgos: el “positivo” y el “negativo”; en el positivo se habla de los discursos de emancipación, que es el que propiamente se le ha dado en las luchas reivindicatorias de América Latina (particularmente, pero no hay que olvidar a las naciones africanas en sus luchas de liberación); en el negativo encontramos el discurso común de los grandes imperios (caso específico de los E.U.A. y la Unión Europea) al usarlos como forma de justificación de imposiciones ideológicas e intervenciones perversas en Estados que, desde su óptica, violan los derechos humanos de sus ciudadanos, ocultan el verdadero sentido de sus discursos de poder transnacional, neocolonial e imperial.

Ante el panorama contemporáneo los derechos humanos han emergido como un problema internacional que merece la atención, no sólo en el nivel práctico, sino en el teórico, pues conceptos que no se han clarificado y justificado, difícilmente pueden ser aceptados por todas las naciones –y ya no digamos por todos los hombres del mundo-; nosotros pensamos que en el fondo, la problemática más acuciante, después de la defensa

de los derechos humanos en la realidad, es su fundamentación y; por consiguiente, la justificación de su universalidad. Ahondando en esta problemática se clarificara el concepto.

Es cierto que los derechos del hombre son un constructo europeo de finales del siglo XVIII, y que en su base teórica se encuentra la doctrina liberal ilustrada y el iusnaturalismo moderno, no obstante, durante el siglo XX asistimos a su universalización como derechos humanos, siendo las tradiciones liberal occidental y la socialista las que más influyeron en el documento final. Actualmente se critican tales posturas que sirvieron de justificación teórica para unos pretendidos derechos humanos universales. Ya que desde otras regiones del mundo se ven como imposiciones ideológicas sobre el modo de concebir a lo humano⁸⁸. Asimismo, se ha cuestionado si en verdad los derechos humanos siguen una secuencia histórica y si tienen su origen en la modernidad, pues algunas posturas europeas y latinoamericanas datan el origen del sujeto de derecho desde la víctima a lo largo de la historia⁸⁹, a través de la interpretación hermenéutica de textos literarios y narraciones míticas. En el caso europeo tenemos al filósofo vasco Xabier Etxeberria, quien ve en la narración trágica de la *Antígona* indicios de una fundamentación superior de unos derechos que son inalienables al hombre y que son superiores a las leyes humanas⁹⁰. En la perspectiva latinoamericana de Enrique Dussel se aborda la problemática de los derechos humanos

⁸⁸ Así lo podemos observar en las tradiciones islámicas, budistas y las culturas africanas e indígenas latinoamericanas, que no aceptan la idea de un sujeto abstracto. Cfr. *Los fundamentos filosóficos de los Derechos Humanos*, ed. cit.

⁸⁹ Cfr., Xabier Etxeberria, *La indivisibilidad de los derechos humanos desde la perspectiva del sur*, ed. cit.

⁹⁰ Interpretación que corresponde a su simbólica de la intersubjetividad asimétrica, en contraposición a la simbólica de la intersubjetividad simétrica propuesta por el pensamiento moderno y su continuación en el discurso neoliberal de la igualdad de la persona ante la ley. Cfr. Xabier Etxeberria, *Imaginario y derechos humanos desde Paul Ricoeur*, (1995). España, Desclée de Brouwer.

desde la víctima masacrada en el transcurso de la historia. En estas perspectivas la indivisibilidad de los derechos humanos se nos muestra como el despliegue pleno del derecho a la vida tomado desde su complejidad y desde la realidad de las víctimas⁹¹. Dichas interpretaciones intentan descentrar el discurso de los derechos humanos y moverlo al grito de la víctima que se hace escuchar a través de las reivindicaciones de su dignidad a lo largo de la historia del ser humano.

Otra postura latinoamericana y que es la que nos ocupa en este trabajo es la propuesta del filósofo Luis Villoro que, al igual que Enrique Dussel, parte del dominio y victimización que sufre la mayor parte de la población mundial, de los oprimidos por el capital, la competencia de mercado y la desigualdad de condiciones para llevar una “vida digna”, por regímenes totalitarios que menguan la libertad individual a favor de una ideología injustificada; en suma, a la injusticia:

...la idea de injusticia tiene como supuesto la inoperancia en una sociedad real del acuerdo racional en que se funda la idea de justicia. Nuestra situación en este tipo de sociedades nos invita a contraponer a la vía del consenso racional su diseño en negativo: en lugar de buscar los principios de justicia en el acuerdo posible al que llegarían sujetos racionales libres e iguales, intentar determinarlos a partir de su inoperancia en la sociedad real.⁹²

El sujeto de los derechos humanos no se encuentra en el sujeto abstracto dispuesto a pactar libremente sin prejuicios y en igualdad de condiciones como pretende la postura liberal. El sujeto de los derechos humanos desde el pensamiento villoriano es un sujeto

⁹¹ Cfr. Enrique Dussel, *Ética de la liberación: en la edad de la globalización y la exclusión*, 5ta. Edición, España, Ed. Trotta, 2006. Especialmente cap. IV, asimismo cfr. E. Dussel, *Hacia una filosofía política crítica*, España, Ed. Desclée de Brouwer, 2001, pp. 145-158.

⁹² Luis Villoro, *Los retos de la sociedad por venir*, México, FCE, 2007, p. 16

situado, histórico, cultural y moral que sufre la injusticia de sus semejantes como exclusión. Concepción en la que se revelan las influencias comunitaristas de nuestro autor⁹³.

Esta postura le permitirá abordar a los derechos humanos desde la negatividad de la justicia que se ha sufrido a lo largo de la historia y proponer un modelo de justicia más acorde con sociedades en donde la mayoría no ven cumplidos sus derechos básicos como en América Latina. Desde esta visión criticará el modelo de justicia propuesto por occidente, el cual se ha tratado de imitar y asimilar al contexto latinoamericano, lo que ha contribuido a ampliar las brechas de desigualdad entre los hombres de esta región. Para tal crítica entrará en diálogo con intelectuales contemporáneos emblemáticos de occidente como lo es John Rawls y Jürgen Habermas. Sin embargo, el punto de partida de Luis Villoro serán los supuestos liberales occidentales que le servirán para la construcción de su *modelo de justicia en vía negativa*. No obstante, en el transcurso de este trabajo trataremos de desentrañar la originalidad de esta postura, para demostrar si en verdad se puede hablar de un modelo auténtico, aplicable a América Latina y que puede ser susceptible de universalizarse como modelo de justicia de los derechos humanos. Para tal empresa debemos tener en mente que la teoría de justicia de Luis Villoro es formulada en sus últimos libros⁹⁴ y que ésta es una consecuencia de su vasta producción teórica a lo largo de su vida. Para tal estudio necesitamos saber en qué lugar de su carrera filosófica se insertan sus disertaciones sobre los derechos humanos.

⁹³ Más adelante abordaremos las corrientes comunitaristas y su influencia en Luis Villoro.

⁹⁴ Cfr. Luis Villoro, *Los retos de la sociedad porvenir* (2007) y *Tres retos de la sociedad por venir. Justicia, democracia y pluralidad* (2009).

2.1 HACIA LA CONSTRUCCIÓN DE UNA TEORÍA DE LOS DERECHOS HUMANOS

Una teoría acabada y detallada de los derechos humanos en la obra filosófica de Luis Villoro no se encuentra, más bien ésta es una consecuencia de sus propuestas teóricas que ha ido construyendo a lo largo de su vida. Es por eso que para comprender dicha teoría tenemos que asistir a su pensamiento filosófico en general y saber qué lugar ocupa los derechos humanos en su vasta obra.

La filosofía de Luis Villoro se construye a lo largo de su carrera intelectual, pero podemos afirmar que es en los años 80 el momento en que el pensamiento de nuestro filósofo empieza a madurar y a tener una propuesta filosófica propia.

Según el estudioso de la obra de Luis Villoro, Mario Teodoro Ramírez, su desarrollo intelectual se puede dividir en tres etapas:

En la biografía intelectual de Villoro podemos puntualizar [...] tres etapas fundamentales. En términos cronológicos aproximados, la primera –la postura particularista o de filosofía histórica-, iría de los cuarenta hasta mediados de los sesenta, la segunda –la universalista o de filosofía teórica-, de fines de los sesenta hasta mediados de los ochenta, y la tercera –la pluralista o de filosofía práctica-, de fines de los ochenta hasta nuestros días.⁹⁵

Desde nuestra perspectiva, la primera etapa es de gestación teórica. Luis Villoro debe a esta época sus dos grandes libros sobre el ser del mexicano: *Los grandes momentos del indigenismo en México* (1950) y *El proceso ideológico de la Revolución de Independencia* (1953), textos de interpretación histórica que hace desde teorías filosóficas

⁹⁵ Cfr., Mario Teodoro Ramírez, “Dialéctica filosófica de Luis Villoro”, En *Revista electrónica: Polylog. Foro para filosofía Intercultural* (3), 2001, pr. 13. Disponible en: <http://lit.polylog.org/3/erm-es.htm>, consultado el: 31/05/2010.

europeas (hegelianismo, existencialismo⁹⁶ y marxismo⁹⁷). La originalidad de esta interpretación consiste en su aplicación a la particularidad mexicana. Este producto filosófico es consecuencia de la influencia recibida en el llamado grupo “Hiperión”⁹⁸.

Con respecto a *Los grandes momentos del indigenismo en México*, el mismo Villoro nos dirá que:

El libro responde a un proyecto intelectual y a un clima cultural determinados. El llamado grupo filosófico “Hiperión” intentaba comprender la historia y la cultura nacionales con categorías filosóficas propias. Dentro de ese proyecto mi trabajo se propuso forjar conceptos nuevos que sirvieran para comprender mejor su tema, pero esas categorías suponían un marco conceptual general propio de las concepciones filosóficas predominantes en mi grupo generacional: el existencialismo y cierto hegelianismo ligado con él; a estas influencias básicas se añadía el marxismo, cuyo estudio apenas empezaba por entonces.⁹⁹

Dichas influencias teóricas son recibidas por los hiperiones a través de los filósofos españoles que llegaron a América, trayendo con ellos el existencialismo francés y alemán, la fenomenología husserliana y el historicismo hegeliano y diltheyiano¹⁰⁰. A finales de los años 40 del siglo XX hay un auge en la filosofía latinoamericana, el occidente se encontraba inmerso en la oscuridad bélica. Uno de los resultados de la decadencia europea

⁹⁶ Entre sus trabajos sobre esta corriente se encuentran: “Soledad existencial”, en *Hojas de Literatura*, no. 3, 1948; “La reflexión sobre el ser en Gabriel Marcel”, en *Filosofía y letras*, vol. 15, no. 30, abr.-jun., 1948, pp. 279-294; “Soledad y comunión”, en *Filosofía y letras*, vol. 17, no. 33, ene.-mar., 1949, pp. 115-131; “Génesis y proyecto del existencialismo en México”, en *Filosofía y letras*, vol. XVIII, no. 36, oct.-dic., 1949, pp. 233-244.

⁹⁷ Además de los dos libros citados, al final de los años 50 y principios de los 60, encontramos un libro que recoge diversos trabajos de esta época: *Páginas filosóficas (1962)*, en donde las corrientes existencialista, historicista, fenomenológica y hasta positivista lógica se encuentran en diálogo con nuestro filósofo.

⁹⁸ Grupo de intelectuales mexicanos integrado por Emilio Uranga, Jorge Portilla, Luis Villoro, Ricardo Guerra, Joaquín Sánchez MacGregor, Salvador Reyes Nevares, Fausto Vega y Leopoldo Zea.

⁹⁹ Cfr. L. Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, 3ra ed. México, Fondo de Cultura Económica (FCE), 1996, Prólogo a la 2da. ed., pp. 7-8.

¹⁰⁰ Cfr. Gabriel Vargas Lozano, “Esbozo histórico de la filosofía mexicana del siglo XX”, en: M. T. Ramírez (coord.), *Filosofía de la cultura en México*, México, Plaza y Valdes, 1997, p. 96-104.

fue la llegada de los transterrados españoles¹⁰¹ a América, después de la caída de la república española a manos del franquismo. José Gaos fue uno de los transterrados más importantes en lo que respecta a la filosofía y que enriqueció la academia en México y América Latina; fue precursor de lo que se ha dado en llamar *Filosofía de lo americano y la historia de sus ideas*, que bajo su tutela su discípulo Leopoldo Zea (1912-2004) desarrollaría en su momento, junto al *Hiperión*¹⁰² (1948-1952). A este grupo intelectual se adhiere Luis Villoro, sin embargo, la existencia del grupo es fugaz y éste se disuelve, sin que algunos de sus integrantes se deslinden del proyecto general en sus carreras particulares: *la situación concreta del mexicano ante el mundo*¹⁰³. A estos últimos corresponde Luis Villoro, pues en parte de su obra, tanto de juventud como de madurez, se puede vislumbrar la preocupación por México y Latinoamérica como problema que la filosofía de estas tierras tiene que reflexionar¹⁰⁴. Lo que nos interesa destacar de este

¹⁰¹ Juan David García Bacca, José Manuel Gallegos Rocafull, Eugenio Ímaz, Juan Roura Parella, Eduardo Nicol, Adolfo Sánchez Vázquez, Jaime Serra Hunter, Joaquín Xirau, Ramón Xirau, María Zambrano, Wenceslao Roces, Luis Recasens Siches, Agustín Mateos, Martín Navarro Flores, Luis Abad Carretero y Joaquín Álvarez Pastor, son algunos de los intelectuales conocidos como transterrados. Cfr. *Ibidem*, p. 96

¹⁰² Su principal objetivo del grupo era el de comprender la situación del mexicano ante la universalidad de la humanidad, así lo describe Guillermo Hurtado: “[...] Los hiperiones no sólo pretendían hacer una filosofía mexicana original, sino también querían que la filosofía mexicana tuviera algo importante que decir a la humanidad entera [...]”. Cfr., *El Hiperión, antología* (introducción y selección de Guillermo Hurtado), México, UNAM, 2006, p. XIII.

¹⁰³ “Los hiperiones estaban convencidos de que la única manera de ser provechosamente nacional consiste en ser generosamente universal”. Cfr., *El Hiperión, antología*, ed. cit., p. XII.

¹⁰⁴ Cfr. Villoro, L., “¿Es posible una filosofía americana?”, en *Conversaciones Filosóficas Interamericanas*, La Habana, 1953. pp. 151-154; “De la función simbólica del mundo indígena”, en *Terzo Mundo e Comunità Mondiale*, Colombianum, Marzorati, Milano, 1967. pp. 195-204; “El indio en el alma del mestizo”, *México en la cultura*. Suplemento de *Novedades*, no. 29, 21 de ago., 1949. pp. 1-2; “Génesis y proyecto del existencialismo en México”, *Filosofía y letras*, vol. 18, no. 36, oct.-dic., 1949. pp. 233-234; “Raíz del indigenismo”. *Cuadernos americanos*, vol. 61, no. 1, ene.-feb., 1952. pp. 36-49; “Hidalgo: violencia y

periodo del pensamiento de Luis Villoro es la preocupación temprana sobre el problema del indígena, pues será un tema que retomará a finales del siglo XX y que va ligado con el debate actual de los *derechos de los pueblos indígenas*. Desde este primer análisis reflexiona sobre el lugar del indígena en la cultura nacional, el cual, a lo largo de la historia ha sido sometido por los distintos grupos culturales que han detentado el poder en el territorio americano. Se le quiere entender a través de categorías impuestas, lo cual impide que él mismo se manifieste. Tal actitud la podemos ver continuada en el asimilacionismo cultural del siglo XX.

La propuesta asimilacionista la podemos encontrar en autores de principios del siglo XX que se han ocupado del indigenismo, entre los cuales destacan J. E. Rodó, J. C. Mariátegui (1894-1930), Miró Quesada (1918), Manuel González Prada (1844-1918). En estos pensadores se observa la misma solución: *asimilar al indio a la cultura nacional*¹⁰⁵. Este proyecto cultural se observa en la propuesta del Instituto Nacional Indigenista (INI) en

libertad”, *Historia mexicana*, vol. 2, no. 6 (2), oct.-dic., 1952. pp. 223-239; “La cultura mexicana de 1910 a 1960”. *Historia mexicana*, vol. X, no. 38 (2), oct.-dic., 1960. pp. 196-219; “La naturaleza americana en Clavijero”, *La palabra y el hombre*, segunda época, no. 28, oct.-dic., 1963. pp. 543-550; “El sentido actual de la filosofía en México”, *Universidad de México*, vol. XXII, no. 5, ene., 1968. pp. I-VIII; “Sobre el problema de la filosofía latinoamericana”, *Cuadernos americanos*, n. e. año 1, vol. 6, no. 3, may.-jun. 1987. pp. 86-104; “La idea de la unidad latinoamericana”, en “Cultura e identidad latinoamericana”, *Vuelta*, vol. 12, no. 136, mar., 1988. pp. 53-56; *Estado plural, pluralidad de culturas*, México: UNAM / Paidós. 1998, 184 pp., en donde la preocupación por la situación latinoamericana y en específico México es de primer orden, pues desemboca en la valoración de los movimientos de liberación por parte de comunidades indígenas como el EZLN de la Sierra de Chiapas.

¹⁰⁵ Cfr. Leopoldo Zea, *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana*, México, Cuadernos de Joaquín Mortiz, 1974, pp. 57-76. “Negritud e indigenismo”, fue una ponencia que presentó Leopoldo Zea en 1974 en el *Coloquio sobre Negritud e Indigenismo*, en Dakar, Senegal, organizado por el presidente de esa época Léopold Sédar Senghor. Nosotros usamos el texto publicado en la Revista: *Latinoamérica: Cuadernos de cultura latinoamericana*, no. 89, vol. 9, México, 1979, pp. 5-22. En este texto, Leopoldo Zea nos expone el asimilacionismo cultural.

México, creado en 1948, el cual propone una *incorporación* de los indígenas al proyecto nacional. Tal preocupación de *asimilación* viene del vuelco al problema del indígena, no como problema espiritual o meramente cultural, sino ya como problema social, económico y político¹⁰⁶. Del sistema de castas que regía todavía en el s. XIX, se pasa al de clase social, ligado al de ciudadanía. Empero, este tipo de asimilación trata de romper lo que durante tanto tiempo el indígena ha mantenido: su raíz cultural distinta de la del mestizo.

En Luis Villoro podemos encontrar argumentos similares a los del asimilacionismo latinoamericano en boga de los años 40: “El indigenismo actual se nos aparece como un momento dialéctico a ser negado. Sólo existe para destruirse. Se afirma lo indígena como valor supremo, para poder negarlo después en una sociedad donde se reconozcan mutuamente, el indio y el blanco”¹⁰⁷. En este momento el indigenismo sólo es una figura simbólica¹⁰⁸ que sirve para la integración de una cultura nacional y, en su radicalidad como mestizaje cultural, la singularidad del indígena tiene que ser negada para aspirar a la humanidad universal¹⁰⁹. Ésta postura será modificada a principios de los años 90¹¹⁰, pues nuestro autor se aboca al pluralismo cultural y es en donde propiamente comenzará a hablar

¹⁰⁶ “El socialismo nos ha enseñado a plantear el problema indígena en nuevos términos. Hemos dejado de considerarlo abstractamente como problema étnico o moral para reconocerlo concretamente como problema social, económico y político. Y entonces lo hemos sentido, por primera vez, esclarecido y demarcado.”. José Carlos Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1979, p. 21.

¹⁰⁷ L. Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, ed. cit., pp. 277-278.

¹⁰⁸ Cfr. L. Villoro, “De la función simbólica del mundo indígena”. En *Latinoamérica: Cuadernos de Cultura Latinoamericana*, 61, UNAM, México, 1979, p. 13.

¹⁰⁹ Cfr. *Ibidem*, pp. 278-279. “...sólo logrará el indio su reconocimiento definitivo por todos los hombres, su reconciliación final con la historia, en el momento en que pueda negarse a sí mismo.

[...] el “indígena” se convierte en “proletario”. Gracias a esa conversión se universaliza”.

¹¹⁰ A la llamada tercera etapa de la obra villoriana propuesta por M. T. Ramírez.

sobre derechos humanos desde la óptica de los derechos colectivos. Esta nueva preocupación por el problema del indígena se da a partir del impacto que tiene sobre su pensamiento el levantamiento del EZLN, el cual se ve como un movimiento propio de indígenas, sin que sean los de otras culturas quienes traten de reivindicar su condición. Durante los tres momentos narrados en *Los grandes momentos del indigenismo en México*, encontramos que el indígena es sometido por los distintos grupos hegemónicos que sucedían el poder en América Latina. Siendo sometidos primero por el español conquistador, después por el criollo, y en el Siglo XX por el mestizo. Por primera vez en el año emblemático de 1994 es el indígena el que alza la voz y trata de reivindicar su ser en el mundo, no quiere que se le comprenda, sino que se le respete. Este hecho histórico repercutirá en el pensamiento villoriano y le ayudará a replantear su postura ante el problema del indígena, sin embargo, para llegar a tal instancia, como lo dijimos antes, su pensamiento pasa por un desarrollo teórico e intelectual desde diversas doctrinas y métodos filosóficos. A este desarrollo corresponde la segunda etapa del pensamiento de Villoro, según M. T. Ramírez: *la etapa universalista o de filosofía teórica*.

A partir de los años 60 podemos ver que el interés filosófico de Luis Villoro se inclina sobre temas de teoría del conocimiento. Primero desde el positivismo lógico¹¹¹, la fenomenología husserliana¹¹² y la filosofía cartesiana¹¹³, después, en los años 70, por el

¹¹¹ Al respecto de esta corriente, podemos ver una crítica temprana en su ensayo: “La crítica del positivismo lógico a la metafísica”, publicado, primero, en la revista *Diánoia*, n. 7, 1961 e incorporado después, en el libro *Páginas filosóficas* (1962). En este ensayo se puede vislumbrar la defensa de la metafísica como un tipo específico de conocimiento.

¹¹² Así lo podemos ver en: “fenomenología y filosofía analítica”, en donde trata de ligar la fenomenología husserliana con la filosofía analítica al hacer una reseña del libro de J. N. Mohanty, *Edmund Husserl's Theory of Meaning*. En un primer momento esta reseña se publicó en la revista *Crítica*, Vol. I, no. 2, may., 1967 e incluida después en su libro *Estudios sobre Husserl*, UNAM, México, 1975.

pragmatismo anglosajón y la filosofía analítica. Aunque los problemas tratados desde estas corrientes corresponden al desarrollo y conformación de una filosofía reflexiva y teórica rigurosa, su principal objetivo consiste en otorgar sustento teórico a nuestras acciones en la vida práctica¹¹⁴. Es por eso que podríamos calificar a esta época de conformación de una filosofía propia, que trata de dar cuenta de su realidad y, que a la vez, tiene pretensión universal, trabajo que culminará con su obra más importante de estos años *Creer, saber, conocer (1982)*¹¹⁵. En dicho libro se tratan de esclarecer conceptos propios de la teoría del conocimiento. Este esclarecimiento nos lleva al fundamento que buscará Villoro para poder hacer la crítica de las ideologías; es decir, descubrir saberes y conocimientos falsos que se pretenden verdaderos y universales y, a la vez, justificar nuestras actitudes y nuestra forma de movernos en el mundo. Este libro es relevante para nuestra investigación ya que, desde nuestro punto de vista, sienta las bases teóricas del pensamiento villoriano, para después plantear una filosofía práctica. El mismo Luis Villoro caracteriza este libro como un preludio a lo que será su pensamiento posterior:

Este libro es la primera parte de un trabajo más amplio. Hace tres años me propuse estudiar las relaciones entre el pensamiento y las formas de dominación. ¿Cómo opera la razón humana, al través de la historia, para reiterar situaciones de dominio o, por el contrario, para liberarnos de nuestras sujeciones? Para ello tenía primero

¹¹³ Cfr. *La idea y el ente en la filosofía de Descartes (1965)*.

¹¹⁴ Aquí seguimos la opinión de M. T. Ramírez: “Su preocupación por la teoría del conocimiento rebasaba claramente el ámbito restringido de esta disciplina y apuntaba a cuestiones más generales que siempre le han importado: la relación entre el conocimiento y la vida y praxis sociales, los problemas éticos del saber, la naturaleza del pensamiento ideológico, etc. Todo lo cual tiene que ver; finalmente, con la posibilidad de una praxis transformadora de la vida social que no se encuentra ideológicamente condenada al equívoco o al fracaso”. Cfr. Carmen Bohórquez, Enrique Dussel, Eduardo Mendieta (Editores), *El Pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" (1300-2000): historia, corrientes, temas y filósofos*, México, Siglo XXI, 2011, p.844.

¹¹⁵ A este libro lo conforman trabajos que Luis Villoro ya había publicado en la *Revista Crítica* en 1969 y 1970.

que intentar precisar conceptos fundamentales como “creencia”, “saber”, “conocimiento” y ponerlos en relación con sus motivos, causas y razones. El análisis se extendió y me pareció prudente dejar que formará un libro autónomo. Aunque espero que tenga interés por sí mismo, sólo cobrará su cabal sentido en el trabajo más completo que prelude.¹¹⁶

Desde estos años asistimos a la construcción de una razón teórica que trata de fundamentar la praxis social de sujetos concretos y situados. Este libro plantea las bases de una razón práctica; es decir, trata de conjugar la teoría del conocimiento con la ética: “...la teoría del conocimiento, al tratar de la función que desempeñan en la vida concreta creencias y conocimientos, tendrá que encontrarse con una teoría de los preceptos que regulan nuestras acciones conforme a fines. De allí que la epistemología tenga una relación estrecha con la ética.”¹¹⁷. Es por eso que para nuestro tema, que es el de los derechos humanos, sea importante esta etapa en el pensamiento filosófico de Luis Villoro, ya que, desde la epistemología irá configurando una teoría ética a la que llama, en un primer momento, *ética de las creencias*:

La sistematización de los conceptos epistémicos no puede ser cerrada: nos remite a los fines y a los valores del individuo y de la sociedad en que está inmerso. Por ello nuestro análisis de los conceptos epistémicos terminará con un examen de los intereses que motivan el conocimiento y las normas que pueden regularlo. Porque la teoría del conocimiento no se entiende sin su relación de los fines del hombre en sociedad y, en último término, sin una ética. El estudio desembocará, así, en una ética de las creencias.¹¹⁸

Desde nuestro estudio podemos encontrar un desarrollo posterior de esta ética que va a ligarse a la praxis en la colaboración de una ética concreta que lo lleva a plantear una ética de nuestros actos. Sus estudios sobre la ideología de los años 70 y 80¹¹⁹ lo llevan a revalorar las acciones de los individuos y sus justificaciones racionales. El concepto de

¹¹⁶ L. Villoro, *Creer, saber, conocer*, México, Siglo XXI, 1982, p. 9.

¹¹⁷ *Ibidem*, p. 269.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 24.

¹¹⁹ Reunidos en un solo volumen en: *El concepto de ideología y otros ensayos (1985)*.

ideología está ligado con la epistemología y con la ética, la política y la sociedad. De la ideología se configuran modos de ser en el mundo, una moral, una cultura y un saber, que a su vez, se justifican teóricamente, aunque no sean lo suficientemente racionales como se pretenden: “Característica esencial del pensamiento ideológico es justamente presentar como saber universal, fundado en razones objetivas, creencias que expresan intereses de un grupo determinado”¹²⁰. Desde estos estudios el pensamiento de nuestro autor emprende su crítica al poder y se vuelve a preocupar de problemas que afectan a la realidad mexicana y latinoamericana, quienes han sido víctimas de la dominación de un grupo social específico que desarrolla todo un saber ideológico para justificar su hegemonía.

2.2 LAS REFLEXIONES SOBRE DERECHOS HUMANOS

Luis Villoro es moderno y crítico de los resultados de la modernidad. Esta crítica se agudizó en los años 90, la crisis de la modernidad se encontró en sus mismos conceptos que la justificaron: *Estado-nación, ciudadanía, derechos humanos*, son conceptos que ya no alcanzan para describir los resultados de la modernidad, en cambio, vuelven a resurgir otros que nos aclaran la realidad: *imperialismo, neoliberalismo, neocolonialismo, etc.* Ante esta situación, desde la filosofía se hace la crítica y se tratan de dar alternativas. Los estudios sobre la ideología y su relación con las creencias colectivas y el poder, son el parteaguas para la crítica más radical que Luis Villoro hace, no sólo a la modernidad, sino a las sociedades latinoamericanas en específico, pues éstas sólo han sido fruto de la dominación y la explotación, a través del asimilacionismo forzado como ideología. Desencantado de los

¹²⁰ *Ibid.*, p. 292

resultados de la modernidad hace su crítica, y desde la situación concreta de la realidad latinoamericana, comenzó con el desencubrimiento de la ideología moderna occidental:

...hay algunos síntomas de que la figura del mundo que se anunció en el Renacimiento, se desarrolló en la ilustración y se prolongó en los siglos XIX y XX, la que hemos dado en llamar “moderna”, empieza a ser objeto de aprehensión y de duda. Hay quienes hablan ya de “posmodernidad”. Otros son más cautos: no están seguros de asistir al fin de la época moderna, pero tienen que admitir que vivimos un giro en nuestras creencias básicas. De cualquier modo, la filosofía actual ha puesto en entredicho muchas ideas centrales de la figura del mundo y empieza a plantear con sentido si ésta no habrá llegado a su fin.¹²¹

Dentro de esta crítica nos encontramos con sus primeras disertaciones sobre el problema de los derechos humanos en América Latina, el cual se abordó por nuestro autor en los años noventa desde la filosofía de la cultura. Aquí es donde se data la tercera época de Luis Villoro: *la pluralista o de filosofía práctica*. En esta época desarrolla una filosofía de la cultura, una ética y una filosofía política. Su pensamiento filosófico es sólido, capaz de proponer alternativas interdisciplinarias y transdisciplinarias a la modernidad:

Estamos en la situación privilegiada de ingresar a la modernidad conociendo de antemano su desenlace. Podemos entonces proseguir la modernización con la advertencia de los peligros a que conduce, e intentar evitarlos. No puede ser nuestro el desencanto de la modernidad, pero sí la previsión y prevención de sus resultados. Nuestra actividad intelectual puede orientarse entonces, no por la cancelación del pensamiento moderno sino por su renovación radical.¹²²

Sus trabajos sobre la realidad latinoamericana¹²³, sobre ética y filosofía política¹²⁴ y sobre todo sus últimos trabajos en donde aborda la fundamentación de los derechos

¹²¹ L. Villoro, “Filosofía para un fin de época”, en *revista Nexos*, Mayo, México, 1993.

¹²² *Idem*.

¹²³ Arriba citados

¹²⁴ Cfr. Villoro, L., “Ideología y filosofía”, *Revista de La Casa de las Américas*. (La Habana), año 3, no. 17-18, mar.-jun., 1963. pp. 44-48; *Signos políticos*. Grijalbo, México, 1974. 179 pp. (Colección 70. Tercera serie, 141); *El concepto de ideología y otros ensayos*. Fondo de Cultura Económica, México, 1985. 198 pp. (Cuadernos de la Gaceta, 14); “Estado y sociedad civil en la transición al socialismo”. *Sábado*. Suplemento de *Unomásuno*, no. 226, 6 de mar, 1982. pp. 4-5; “Práctica, moral y libertad”, *Iztapalapa*, año 3, no. 7, jun.-dic., 1982. Pp. 23-26; “Ciencia política, filosofía e ideología”, *Vuelta*, vol. 12, no. 137, abr., 1988. pp. 18-22;

humanos por vía negativa¹²⁵, son fruto de esta época en la cual centraremos nuestra atención, pues es donde propiamente atiende los problemas relacionados con los derechos humanos universales.

Luis Villoro no abandona su interés por la situación del mexicano, y es precisamente dicho interés el que lo hace que reflexione, nuevamente, sobre el problema del indígena¹²⁶. A este último problema corresponden sus disertaciones sobre los *derechos de los pueblos indígenas* como *derechos colectivos* y, asimismo, como derechos fundamentales¹²⁷, sus reflexiones sobre el derecho de pertenencia y el derecho de autodeterminación, una ética intercultural y la alternativa al Estado homogéneo: el *Estado plural*. Culminación de estas reflexiones es su libro *Estado plural, pluralidad de culturas*

“Notas sobre servidumbre y dominación”. *Los universitarios*, tercera época, no. 28, oct., 1991. pp. 4-7; *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*. México: FCE / El Colegio Nacional. 1997, 400 pp.; *De la libertad a la comunidad*. México: Tecnológico de Monterrey / Ariel. 2001. 116 pp.; "Ética y Política", en: Luis Villoro (ed.): *Los linderos de la ética*. México: Siglo XXI, 2000, p. 1-17.

¹²⁵ Cfr. Villoro, L., “Sobre el principio de la injusticia: la exclusión” (Octavas Conferencias Aranguren, 1999). En *Isegoría*, núm. 22, pp. 103-142, 2000. Disponible en <http://isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/article/view/524/524>, consultado el 14/02/2012, *Los retos de la sociedad porvenir*, México, FCE. 2007, *Tres retos de la sociedad por venir. Justicia, democracia y pluralidad*, México: Siglo XXI, 2009. Tema que se desarrollara más adelante en detalle.

¹²⁶ En entrevista con Bertold Bernreuter, Luis Villoro aclara: “Entonces dice usted que he vuelto a problemas de mi primera etapa. Yo no diría que he vuelto a ellos. Yo diría que siempre los he seguido, pero los he seguido en una dirección diferente a la que comúnmente en Europa se conoce como filosofía latinoamericana”. Cfr. Bertold Bernreuter, *Entrevista a Luis Villoro: Mi experiencia es que el consenso es posible*, 2001. Disponible en: <http://them.polylog.org/3/dvl-es.htm>

¹²⁷ Cfr. Villoro, L., *Estado plural, pluralidad de culturas*, editorial Paidós/UNAM, México, 1998, pp. 184. Asimismo, Cfr., Villoro, L..., *Los retos de la sociedad por venir*, ed. cit., p. 61. “[...] No existe un sujeto intencional aparte del individuo y sólo a él corresponde el valor de la dignidad humana que requiere la preservación de su libertad. Pero las personas son sujetos situados; un elemento de su condición humana es la pertenencia, el cual presupone la subsistencia del todo social al que pertenece [...].

(1998)¹²⁸, escrito de crítica cultural en donde la preocupación por los derechos colectivos es de primer orden. Desde este momento podemos ver el esfuerzo por aspirar a una *ética intercultural*, en donde los derechos humanos no se asuman desde la postura liberal occidental, sino desde un discurso que ayude a reivindicar la dignidad de cada individuo de la tierra desde su particular situación.

El problema de los derechos colectivos desde la óptica de los derechos de los pueblos indígenas, es una empresa que asume Luis Villoro como un problema que atañe en particular a América Latina pero que puede ser tratado como un problema de los derechos humanos universales. Tres ensayos dan cuenta de su nueva perspectiva sobre el indígena y sobre los derechos humanos relacionados con los derechos colectivos de pertenencia y autodeterminación de los pueblos, a saber: “Sobre la identidad de los pueblos”¹²⁹, “Los pueblos indios y el derecho a la autonomía”¹³⁰ y “En torno al derecho de autonomía de los pueblos indígenas”¹³¹ reunidos posteriormente estos tres trabajos en dos ensayos en el libro *Estado plural, pluralidad de culturas*¹³².

Desde esta etapa del pensamiento villoriano podemos encontrar la relación entre el modelo comunitario y los derechos humanos. Ya un año antes había visto la luz su obra cumbre: *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política* (1997), en donde exponía una teoría ético-política, en la que los derechos humanos tendrían que ser el fundamento de

¹²⁸ Este texto es una compilación de trabajos realizados durante la década de los 90.

¹²⁹ Cfr. León Olive y Fernando Salmerón (comps.), *La identidad personal y la colectiva*, México UNAM, 1994.

¹³⁰ Cfr., *Revista Nexos*, México, mayo de 1994, no. 94.

¹³¹ Cfr. *Cuadernos americanos*, vol. 2, mayo-abril, 1996, no. 56.

¹³² *Ed. cit.*: “Sobre la identidad de los pueblos” y “El derecho de los pueblos indios a la autonomía”.

cualquier asociación política que pretenda ser justa, en tanto que dichos derechos aspiran a la universalidad, en el sentido de ser aceptados por cualquier individuo:

La plena realización de los derechos humanos forma parte del ideal de la asociación para la libertad. Los derechos humanos pueden verse a la vez de dos maneras: como el reconocimiento, en la legislación positiva, de valores comunes, y como fines a los que tiende una sociedad. Expresan, al mismo tiempo, las garantías a la libertad, que debe consignar el derecho existente, y los valores por alcanzar en una sociedad plenamente justa por construirse.¹³³

En esta obra se encuentra una fundamentación para unos derechos universales, una justificación de los derechos colectivos como derechos humanos y la propuesta de una asociación que rebase los modelos liberal e igualitario, donde los derechos humanos serían el parteaguas de cualquier asociación justa. Asimismo encontramos una epistemología del valor que funge como justificación crítica teórica para una práctica que se ve reflejada en lo que él llama una ética concreta, que parte del sujeto situado (crítica fundamental al sujeto abstracto que propone el iusnaturalismo moderno) y que puede justificar una asociación política plural; es decir, que en esta vasta obra se abarca una epistemología que fundamenta teórico-prácticamente una ética y que, a su vez, justifica una política para una asociación justa. Nos propone una revalorización del modelo comunitario expresado en algunos pueblos originarios latinoamericanos, sin embargo, no dejará de lado algunos postulados del pensamiento liberal, como los que se expresan en las libertades negativas y positivas de los individuos. En esta revalorización de tradiciones nos parece que la propuesta villoriana puede caracterizarse como un “liberalismo comunitario”:

Podemos imaginar un nuevo modelo de comunidad. Mientras la comunidad tradicional se justificaba en la obediencia a los usos y costumbres heredados, la comunidad nueva tendría por condición la posibilidad de rechazarlos libremente. La colectividad no podría exigir, como requisito de pertenencia, la práctica del servicio ni la vivencia de la fraternidad; sólo podría promover la libre adhesión a esos valores. La comunidad no sería algo dado, con lo que se encuentra al nacer el

¹³³ L. Villoro, *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*, ed. cit., p. 303.

individuo, sino un fin libremente asumido para dar un sentido superior a su vida: la comunidad sería la construcción de un mundo otro, por la voluntad concertada de todos.¹³⁴

Proyecto que ve reflejado en el movimiento del EZLN: “La rebelión de las comunidades indígenas de Chiapas, en México, puede interpretarse, en mi opinión, como un llamado a la recuperación de los valores de la comunidad en el seno de la sociedad moderna”¹³⁵.

En el primer día del año de 1994 alzan la voz las comunidades zapatistas para reivindicar su dignidad, hecho fundamental que sucumbió al pensamiento moderno latinoamericano. Pues no sólo denuncian la imposición y dominación que han sufrido durante siglos por los grupos políticos que se han sucedido en el poder de dominación, sino que traen un proyecto político distinto, que no sólo busca su fin particular, sino que trata de hacer “*un mundo donde quepan muchos mundos*”.

El hecho de que sea el propio indígena el que busque su reivindicación y su reconocimiento no pasa desapercibido por Villoro y repercute fuertemente en su pensamiento. Desde el año 1994, nuestro pensador hace presente su opinión al respecto en el diario de circulación nacional mexicano: *La jornada*, en él publica dos ensayos¹³⁶ en donde da su opinión sobre el problema: “...este movimiento no parece tener nada de urbano. Se dio en un ámbito en que son conocidas las condiciones de pobreza de los campesinos, la opresión secular de las comunidades indígenas, el expolio de sus tierras y montes por terratenientes y ganaderos, coludidos con caciques locales. Estas son las

¹³⁴ L. Villoro, *op. cit.*, p. 373.

¹³⁵ *Idem.*

¹³⁶ Cfr. Luis Villoro, “La vergüenza o la paz”. En: *La Jornada*, domingo, 9 de enero de 1994 y ¿Error o estupidez?, *Ibidem*, miércoles 15 de febrero de 1995.

razones que aluden los propios sublevados...”¹³⁷. Ya para 1995, el propio movimiento del EZLN lo propone como *asesor para la paz con justicia y dignidad*¹³⁸. A partir de este momento, sus reflexiones y escritos traerán a colación el proyecto ético-político del Ejército Zapatista:

...el signo más importante de crisis es la manifestación nueva de esa segunda corriente de que hablábamos, popular, localista, indígena, la misma que en su momento, arrastró a Hidalgo, a Zapata y a Villa. Es ante todo la rebelión de Chiapas. Pero no es sólo ella. Es también el cobro de conciencia de la mayoría de los pueblos indígenas, que se organizan y reclaman su autonomía y el respeto a sus derechos. [...] esa corriente se presenta con características nuevas: no busca la subversión de la democracia, sino su realización plena; no pretende la disolución del Estado, sino su transformación; no está contra la modernidad, sino contra su injusticia.¹³⁹

El impacto comunitario de los pueblos originarios en el pensamiento de Luis Villoro es definitivo, sin que por eso se olvide de su herencia occidental moderna, muestra de esta tendencia es su libro: *De la libertad a la comunidad*¹⁴⁰, donde conjuga valores heredados de la modernidad con valores comunitarios expresados por los pueblos indígenas de América Latina:

Parece necesario pensar en un nuevo proyecto de nación. Se habla mucho de “reforma de estado”, de “tránsito a la democracia”. Ambas frases mencionan necesidades reales. Pero no bastan. Me parece que detrás de ellas se oculta un problema más profundo: la crisis del estado liberal [...]. La vía está, tal vez, en recuperar la comunidad perdida pero superándola, levantándola a nivel del pensamiento liberal moderno.¹⁴¹

¹³⁷ L. Villoro, “La vergüenza o la paz”, *op. cit.*

¹³⁸ Cfr. “Cuerpo de asesores por la paz con justicia y dignidad”, *Comunicado del Comité Clandestino Revolucionario Indígena-Comandancia General del Ejército Zapatista de Liberación Nacional*. México, 2 de octubre de 1995.

¹³⁹ L. Villoro, *Estado plural, pluralidad... etc.*, ed. cit., pp. 46-47.

¹⁴⁰ Cfr. L. Villoro, *De la libertad a la comunidad*, México, Ed. Planeta-ITESM, 2001.

¹⁴¹ *Ibidem*, p. 41.

Ante esta revalorización de la comunidad, los derechos humanos de pertenencia y autodeterminación quedan justificados, pues la perspectiva de Luis Villoro no se deslinda de un contexto ya dado en el que está inmerso el sujeto. Habla de tal sujeto, no como un sujeto abstracto, sino que es un sujeto cultural, situado en una comunidad determinada que le marca su horizonte de sentido a través de valores que se le imponen en cada momento de su libre elección; es decir, es una elección determinada por la tradición, por la cultura a la que pertenece:

Una necesidad básica de todo hombre era (es) la pertenencia a una sociedad humana. Se cumple en la integración en distintas formas de comunidad: familia, estamento o grupo, asociaciones de todo tipo, etnia, nación. Todas ellas están constituidas por un tejido de relaciones. Lo benéfico para esas relaciones no lo es sólo para un individuo sino para todos los que comparten ese vínculo. Hay pues valores comunes a todo sujeto en un respecto preciso: en cuanto miembro de una asociación determinada. El valor común es lo deseable para el todo y para cada uno de sus elementos vinculados entre sí.¹⁴²

No obstante, los derechos humanos tratan de ser un sistema de derechos que se aplican para todo ser humano, es decir, son valores compartibles por toda la humanidad:

La formulación de los derechos humanos en la jurisprudencia existente en un Estado, puede verse como el reconocimiento de una razón que justifica esos derechos. Esa razón no puede ser sino la aceptación de un valor que, por ser común, debe ser asumido por todos; los principios de justicia se reducen a proclamar la vigencia, igual para todos, de ciertos valores; de lo que se sigue el derecho de todos de reivindicarlos para sí. [...] 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 jurídico¹⁴³.

Su carácter traspasa el de la tradición para situarse en el campo de lo justo, pues los derechos humanos tendrían que ser el instrumento jurídico que rigiera las relaciones entre

¹⁴² L. Villoro, *El Poder y el valor: fundamentos de una ética política*, ed. cit., pp. 57-58.

¹⁴³ *Ibidem*, pp. 302-303.

humanos transculturalmente¹⁴⁴; esto es, con unos principios que sustenten lo que sería una sociedad justa en la que cada individuo se realice plenamente pese a sus diferencias culturales: “...Toda asociación política libremente consentida supone ciertos elementos de consenso entre las partes que se asocian. Se funda, por lo tanto, en la aceptación común de un núcleo de valores...”¹⁴⁵.

El modelo de justicia de los derechos humanos tendría que ser el mínimo común en toda asociación libre. Este supuesto no se cumple de manera perfecta, es una pretensión a la que tienden las sociedades, es decir, que son reguladores para aspirar a una sociedad cada vez más justa e incluyente de manera plural. Sin embargo, la aspiración a tal modelo de justicia está muy alejado de la realidad, no sólo de los países más “avanzados”, sino que es una ficción para los pueblos como los de América Latina, que en lugar de aspirar a una sociedad más justa se convierten en carne de cañón de los embates del mundo capitalista. Dicha realidad no pasa desapercibida por nuestro pensador y es por eso que en sus libros más recientes trae a colación un modelo de justicia más acorde con dichas sociedades. Esta última parte de su obra, desde nuestro punto de vista es la más fructífera para el tema que nos atañe, pues en ella encontraremos reflexiones de suma importancia para la teoría de los derechos humanos. Si desde *El poder y el valor* Luis Villoro nos presenta a dichos derechos como la condición de posibilidad de toda asociación justa, será en un ensayo titulado: “Sobre el principio de la injusticia: la exclusión”¹⁴⁶, en donde comienza a configurar una teoría de los derechos humanos con pretensión de universalidad, con la salvedad de que en

¹⁴⁴ “...Pese a la pluralidad de puntos de vista sobre el mundo, para que las distintas culturas puedan relacionarse entre sí sin coacción, tenemos que admitir ciertos valores transculturales como condiciones para que las distintas culturas puedan vivir...” L. Villoro, *Los retos de la sociedad por venir*, ed. cit., p. 193.

¹⁴⁵ L. Villoro, *op. cit.*, p. 81.

¹⁴⁶ Cfr. L. Villoro, “Sobre el principio de la injusticia: la exclusión”. En: *Isegoria*, ed. cit., pp. 103-142.

este momento la arroja con cautela y no propone su modelo de justicia como el modelo de los derechos humanos:

Al insistir en la experiencia de la injusticia antes que en el consenso, quisiera presumir de que establezco alguna analogía con la “alternativa del disenso” propuesta por Javier Muguerza para fundar los derechos humanos, aunque mi pretensión sea más limitada, porque no es la fundamentación de los derechos humanos, sino la caracterización de los principios de injusticia en una sociedad, aún si no tiene todavía conciencia del carácter universal de esos derechos.¹⁴⁷

Será en su libro *Los retos de la sociedad porvenir* (2007) donde nos presentará un modelo de justicia que podríamos ver reflejado en una teoría sobre los derechos humanos. Como hemos afirmado más arriba, nuestro pensador no se deslinda de un contexto donde se desarrollan los sujetos, es por eso que dicho modelo de justicia que propone, no será el típico modelo liberal propuesto por algunos de los pensadores contemporáneos más reconocidos (Rawls, Habermas, Dworkin), que proponen un modelo de justicia liberal, donde los individuos son entes abstractos dispuestos a pactar sin ningún prejuicio en un consenso hipotético. Tal modelo de justicia desconoce las desigualdades reales que se juegan en todas las sociedades. Luis Villoro, en cambio, nos propondrá un *modelo de justicia en vía negativa*, el cual podríamos ver reflejado en un modelo de derechos humanos, que fungiría como condición de posibilidad de cualquier asociación justa: “La idea de justicia como no-exclusión implicaría una reformulación de la doctrina universal de los derechos humanos. Podemos considerar que un derecho es el reconocimiento de un valor objetivo, cuya realización satisface una necesidad y da lugar, por ende, a una obligación. Para considerar universal un derecho tendría que aceptársele como válido en toda circunstancia histórica”.¹⁴⁸

¹⁴⁷ *Ibidem*, p. 105.

¹⁴⁸ L. Villoro, *Los retos de la sociedad por venir*, ed. cit., p. 38.

Si bien no hay una teoría acabada en nuestro pensador sobre derechos humanos, nos parece que si encontramos respuestas y propuestas concretas sobre los problemas específicos y más importantes que contrae el hablar de derechos humanos universales. En lo que sigue trataremos de construir la teoría sobre los derechos humanos que se encuentra en el pensamiento villoriano para probar si en verdad tal teoría puede ser asumida como modelo de los derechos humanos.

Desde la filosofía, los problemas de fundamentación son de primer orden, y no sólo de la filosofía sino de la realidad misma ya que el apelar al fundamento es apelar a la razón de las cosas, en nuestro caso particular a la razón de ser de los derechos humanos: *¿porqué creer en unos derechos como universales? y si son universales, ¿en qué fundamentan su universalidad?*

Trataremos de esbozar las respuestas que da Luis Villoro sobre cuestiones de fundamentación de los derechos humanos, pues nos parece que en su obra encontraremos el tratamiento de problemas específicos sobre los derechos humanos y que atañen directamente al pensar filosófico y al pensar actual, tales como:

- 1) *problemas de fundamentación filosófica de los derechos humanos y;*
- 2) *el problema de los derechos colectivos como derechos humanos.*

De los cuales se desprende un tercer problema:

- 3) *la problemática entre universalidad y relativismo ético y cultural*

Desde nuestro punto de vista, en Luis Villoro encontraremos respuestas al problema del fundamento de los derechos humanos, así como una justificación de los derechos colectivos como derechos humanos y la resolución de la pretendida antinomia entre universalismo y relativismo ético y cultural. Comencemos por analizar su postura sobre los derechos humanos y sus respuestas sobre cuestiones de fundamento.

3. SOBRE LA FUNDAMENTACIÓN FILOSÓFICA DE LOS DERECHOS

HUMANOS

Si bien los derechos humanos son reconocidos por la mayoría de las naciones su fundamento no es compartible por todas, se dice que el fundamento al que se apela desde las Declaraciones del Buen Pueblo de Virginia en 1776 hasta la Declaración de 1948 es la idea de humanidad occidental y por lo tanto no es una humanidad universal. Los postulados de *dignidad, libertad e igualdad* se pretenden erigir como los valores que contribuirían a la realización de la vida humana, sin embargo, tales postulados utópicos ni siquiera se cumplen en los países que los erigen como su estandarte, asimismo, en cada sociedad tales conceptos se conciben de forma diferente, lo que complica, más que su aplicación, su aceptabilidad por la comunidad internacional.

3.1 FUNDAMENTO Y JUSTIFICACIÓN DE LOS DERECHOS HUMANOS

El problema de la fundamentación de los derechos humanos es un problema que atañe directamente a la filosofía, pues una de sus tareas consiste en la crítica y el cuestionamiento constante de conceptos y teorías que se dan por válidos, así, en la fundamentación de los derechos humanos tiene que actuar de tal manera que se descubran los enunciados de exclusión y dominación encubiertos en las formulaciones de las declaraciones de derechos que se pretenden universales¹⁴⁹. En el fondo, nosotros pensamos que más allá de sus aceptaciones como universales el problema se encuentra en los principios racionales en los que se sustenta dicha universalidad. Por eso la necesidad de

¹⁴⁹ “...las relaciones entre derechos humanos y filosofía están dadas desde el momento en que los derechos humanos son definidos, puesto que requieren de un explicación que vaya más allá de lo jurídico, político o religioso”. A. L. Guerrero, *Filosofía Política y Derechos Humanos*, México, UNAM, 2002, p. 23.

realizar la crítica filosófica a tales principios, que en el fondo no es otra que el problema de la fundamentación, puesto que el fundamento varía desde las teorías que quieren justificarlo, aunque para nosotros el estatus de dichos derechos es incontrovertible y absoluto: el ser humano en su sentido genérico-óntico, pero el proceso de justificación es el que suscita distintas controversias, así como diversas respuestas justificativas.

Al respecto de cómo se fundamentan los derechos humanos se han encontrado diversas posturas, desde las que niegan una posible fundamentación de los mismos¹⁵⁰, pasando por los que piensan que el problema de la fundamentación se superó con la redacción de la *Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948*¹⁵¹, hasta las que aceptan como problema filosófico legítimo el hablar de fundamentación de los derechos humanos¹⁵². Ante la divergencia de opiniones sobre lo que fundamenta a los derechos

¹⁵⁰ Respecto a esta postura encontramos a Victoria Camps: “Cualquier ordenamiento jurídico de los derechos humanos remite al reconocimiento de tres exigencias fundamentales: la libertad, la igualdad y la dignidad, entiendo que esos tres valores no precisan ya de fundamentación previa. La extensión conceptual de cada una de ellas viene a coincidir con el concepto de <<moral>>. Así, cualquier intento de justificarla desde fuera – desde la naturaleza, un Dios o una razón- sería tautológico o discutible [...]. La moral, como la vio Kant, es *a priori*. Lo cual significa que no se trata de fundamentarla ni de probar su validez, puesto que vale por sí misma, sino más bien de descubrirla”. Victoria Camps, “El descubrimiento de los derechos humanos”, Javier Muguerza y otros, *El Fundamento de los derechos humanos* (Edición preparada por Gregorio Peces-Barba), Madrid, Editorial Debate/Colección Universitaria, 1989, p. 112.

¹⁵¹ A estos pensadores pertenece Norberto Bobbio, por lo menos hasta los sesenta con su obra: *Presente e avvenire dei diritti dell’ uomo* (1967), pues después rectifica su postura. Cfr. Norberto Bobbio, *El tiempo de los derechos*. Asimismo, Eduardo Rabossi tiene una opinión parecida. Cfr. Mauricio Beuchot, *Filosofía y derechos humanos: los derechos humanos y su fundamentación filosófica*, México, S. XXI, 1993, pp. 37-38, en donde se encontrara la postura de Rabossi expuesta por Beuchot.

¹⁵² Entre los iusfilósofos (Beuchot, Villoro, Muguerza, Eusebio Fernández, etc.) son la mayoría los que aceptan la fundamentación de los derechos humanos como problema legítimo y de relevancia para identificar los supuestos en los que se sustentan dichas formulaciones de los derechos humanos como universales, ya sea por una justificación metafísica inherente a la humanidad, por principios reconocibles en todo ser humano, o por valores compartibles por todos los seres humanos.

humanos encontramos tres posturas que se manifiestan en la historia¹⁵³, que muchas veces se complementan unas a otras en las diversas teorías:¹⁵⁴

a) Los *filósofos iusnaturalistas* que apelan al *derecho natural* como el fundamento inalienable de todo ser humano. Se apela a un estado metafísico en donde el hombre es dotado de derechos inherentes a su condición, el derecho lo otorga la divinidad o alguna característica trascendente, en este caso, la igualdad en el estado de naturaleza que es anterior a toda asociación civil. El derecho natural no se otorga, sólo se reconoce. Tales justificaciones fueron referidas desde los griegos, más propiamente con Aristóteles y después por los escolásticos con la noción de derecho divino (Tomás de Aquino) hasta llegar con los filósofos de la modernidad (Hobbes, Locke, Rousseau) con la idea de estado de naturaleza (sin que esto implique que su teoría sobre el estado de naturaleza sea idéntica en todos los pensadores modernos). Actualmente, algunos iusfilósofos de corte tomista apelan a una fundamentación en un iusnaturalismo renovado¹⁵⁵, como el caso de Mauricio Beuchot en México.

b) Los *filósofos iuspositivistas* que apelan a un orden jurídico que le da validez a los derechos humanos; mientras un derecho humano no esté positivado no se puede exigir su

¹⁵³ Cfr. Mauricio Beuchot, *Filosofía y derechos humanos (Los derechos humanos y su fundamentación filosófica)*, México, ed. S. XXI, 1993

¹⁵⁴ La clasificación que damos es con el afán de delimitar y especificar el fundamento material (o de contenido) al que apelan las distintas teorías sobre la fundamentación de los derechos humanos y no de encasillar a los autores que detentan tales teorías.

¹⁵⁵ M. Beuchot, *Derechos Humanos: Historia y filosofía*, ed. cit., p. 45. "...sostengo que los derechos humanos pueden fundamentarse filosóficamente en la idea de una naturaleza humana; pero no se tratará aquí de una idea de naturaleza como estructura estática, sino como estructura dinámica, que en parte se va realizando en lo concreto, en la temporalidad histórica y en la individualidad...". Aunque es un iusnaturalismo reservado pues en este mismo libro confiesa tener cierta afinidad por la fundamentación moral de los derechos humanos.

cumplimiento. Los derechos humanos positivados corresponden a las exigencias históricas y culturales de los grupos humanos, son cambiantes y los otorga el hombre mismo. Aunque el origen de los derechos humanos sea moral, sólo se reconocen en cuanto tales derechos cuando se positivizan a través de la norma jurídica; la norma es el fundamento y, en todo caso, la función del derecho sólo es coactiva. Entre los autores que aducen tal justificación encontramos al teórico jurídico austriaco Hans Kelsen¹⁵⁶ y actualmente a Gregorio Peces Barba quien apela a la fundamentación del derecho en la axiología, con la reserva de que sólo entran en vigencia cuando se positivizan en normas jurídicas:

Fundamentar los derechos humanos es buscar la raíz de un fenómeno que se explica sólo plenamente cuando está incorporado en el Derecho positivo, aunque su origen se encuentre en el plano de la Moral. Moralidad y juridicidad o moralidad legalizada, forman el objeto integral de los derechos humanos y al fundamentarlos se debe tener presente, abarcándolo en toda su extensión, su contenido integral. No tendrá en este planteamiento sentido hablar de la fundamentación de un derecho que no sea susceptible después en ningún caso de integrarse en el Derecho positivo¹⁵⁷.

Aunque este autor tiene ciertas similitudes con la propuesta villoriana, ésta discrepa en el sentido de que dichos derechos sólo se reconocen positivamente, pues éstos existen aun sin dicho reconocimiento (más adelante se abordará sobre dicho tratamiento).

¹⁵⁶ Quien inaugura la famosa falacia naturalista del derecho. Ésta consiste en pasar del ser natural absoluto al deber ser hipotético relativo del derecho: “positivismo y relativismo (de la teoría del conocimiento) van tan unidos como teoría del Derecho natural y absolutismo (metafísico). Todo intento de hacer saltar el simple fundamento relativo-hipotético del Derecho positivo para alcanzar una justificación absoluta, sea oculta sea manifiesta [...], significa la supresión de la diferencia entre Derecho positivo y Derecho natural, significa la irrupción de la teoría del Derecho natural en la consideración científica del Derecho positivo y –si es permitida una analogía con las ciencias naturales- una injerencia de la metafísica en el campo de la experiencia.” Cfr. Hans Kelsen, *La idea del derecho natural y otros ensayos*, Ediciones Coyoacán, México, 2010, pp. 21-22.

¹⁵⁷ Gregorio Peces-Barba, “Sobre el fundamento de los derechos humanos”. En: Javier Muguerza, *op. cit.*, p. 267.

c) Los *filósofos* que los consideran *derechos morales* (o *moral rights*, en la tradición inglesa) apelan a una fundamentación anterior que se basa en la moral de los individuos. Se apela a la naturaleza humana la cual consiste en una naturaleza moral (aspecto controvertible entre el iusnaturalismo y los *moral rights*). Los derechos humanos son de naturaleza moral y, por tanto, su fundamento es anterior al orden jurídico, es de donde parte tal orden. Se consideran derechos morales anteriores a su positivación en normas jurídicas, fungen como directrices en las relaciones entre individuos y su vida en sociedad, se toman como directrices morales para la realización del bien común¹⁵⁸, se proponen como los fundamentos de toda relación justa entre iguales, como fundamentos de toda asociación política. Los derechos morales son la condición de posibilidad para que un derecho sea reconocido como tal, en este sentido, son anteriores a su positivación en norma coactiva: “...el origen y fundamento de estos derechos nunca puede ser jurídico, sino previo a lo jurídico. El derecho, entendido este en sentido formal, no crea los derechos humanos. Su labor consiste en el simple reconocimiento de tales derechos, convirtiéndolos en normas jurídicas garantizadas en el derecho positivo”¹⁵⁹. A tal postura se le ha clasificado como otra cara del iusnaturalismo¹⁶⁰, entre sus representantes más fuertes se encuentran Eusebio

¹⁵⁸ “...El único agente moral es el individuo, puesto que sólo él tiene libertad y conciencia personal [...] Un comportamiento moral, en política, sería el que intentara realizar en la sociedad valores que son objeto de un interés colectivo. Una ética política trata especialmente de los valores que satisfacerían el interés general de la asociación política; tradicionalmente responden al membrete de “bien común”. Intenta también determinar su relación con los intereses particulares, de los individuos y grupos componentes de esa asociación...”. L. Villoro, *El Poder y el valor*, ed. cit., pp. 72-73.

¹⁵⁹ Javier Saldaña, *¿Derechos morales o derechos naturales? Un análisis conceptual desde la teoría jurídica de Ronald Dworkin*. En: <http://www.juridicas.unam.mx/publica/rev/boletín/cont/90/art/art13.htm>. Consultado el: 06/04/2012.

¹⁶⁰ Cfr. M. Beuchot, *op. cit.*, pp. 30-35, donde se exponen las características de la fundamentación de los derechos humanos como derechos morales y sus dificultades que esto contrae.

Fernández en España¹⁶¹, Ronald Dworkin en Estados Unidos¹⁶² y Carlos S. Nino en Argentina¹⁶³.

La fundamentación filosófica de los derechos humanos por medio de los derechos morales es una teoría que ha corrido con varios adeptos y que ha esgrimido fuertes argumentos para legitimar la validez de dichos derechos. Estos son de índole ética, pero no de una ética particular o moralidad social específica, es de orden universal, muchos apelan a una moralidad básica que formaría parte intrínseca del ser humano, punto crítico y peculiar de dicha teoría. Comparte ciertas similitudes con las teorías iusnaturalistas del derecho, puesto que su fundamento último cae en el campo de la metafísica. Entre las características que comparten se encuentran las siguientes:

1) *Que dichos derechos son anteriores a cualquier norma reconocida por una autoridad, es decir, positivada.*

2) *Que el principio al que apelan tanto la teoría iusnaturalista como la de los moral rights es de índole metafísico.*¹⁶⁴

Pero aun entre los adeptos a esta teoría encontramos a los que apelan a un fundamento de índole natural u ontológico (como el caso de Eusebio Fernández y Pérez

¹⁶¹ Cfr. Eusebio Fernández, “Acotaciones de un supuesto iusnaturalista a las hipótesis de Javier Muguerza sobre la fundamentación ética de los derechos humanos”. En Javier Muguerza, *op. cit.*, pp. 157-158. Ahí se intenta diferenciar la forma de fundamentar los derechos humanos como derechos morales de los derechos naturales.

¹⁶² Cfr. Ronald Dworkin, *Los derechos en serio* (tr. de M. Gustavino), 2da. ed., Editorial Ariel, Barcelona, 1989. En esta obra se expone la relación entre moral y derechos desde la perspectiva del decisionismo judicial.

¹⁶³ Carlos S. Nino es uno de los filósofos del derecho en América Latina que más repercusión ha tenido en la justificación moral de los derechos humanos. Cfr. *Ética y derechos humanos. Un ensayo de su fundamentación*, Buenos Aires, Paidós, 1984.

¹⁶⁴ Cfr. J. Saldaña, *op. cit.*

Luño) y los que los justifican por vía racional (Francisco Laporta, Ruiz Miguel)¹⁶⁵. En un caso especial está el estadounidense R. Dworkin, crítico del positivismo jurídico y del utilitarismo, es considerado un pensador liberal conservador, apela a la deontología por medio de la conciencia del deber ser, dicha conciencia es guiada por la estructura natural de la razón práctica. Su principal aporte a la filosofía de los derechos humanos proviene de la relación que describe entre moral y derechos, el razonamiento jurídico acude a principios morales que se conocen racionalmente y que son reconocidos por cualquier persona:

Dworkin rescata para la filosofía del derecho y para la teoría general de los derechos humanos, un concepto clásico, herencia de la tradición aristotélico-tomista y fundamento de los derechos: el concepto de persona, concepto éste que se sobrepone a cualquier colectivismo o estatismo. Estos derechos se encuentran en la persona y tienen su reflejo práctico en el comportamiento que los individuos llevan a efecto a través de sus acciones, es decir, en la moralidad.¹⁶⁶

Los tres tipos de fundamentación filosófica aquí expuestos tratan de dar respuesta a la pregunta sobre el *fundamento de los derechos humanos*, estas teorías muchas veces se conjugan con corrientes utilitaristas, deónticas, convencionalistas o metafísicas lo que demuestra las dificultades que representa el hablar de derechos humanos universales y su justificación, que no es otra cosa que indagar por su fundamento.

Dentro de estas líneas la propuesta villoriana, desde nuestro punto de vista, se encuentra más enmarcada en las teorías racionalistas de los derechos morales. Para nuestra investigación que realizamos nos detendremos con la tercera forma de fundamentarlos, pues el autor que nos ocupa en este trabajo se acerca más a la postura de los derechos humanos como derechos morales, aunque con matices específicos. Analicemos más de cerca su postura sobre los derechos humanos y las notas específicas con respecto a la

¹⁶⁵ Cfr. *ibidem*.

¹⁶⁶ Cfr. *ibid*.

fundamentación de los derechos humanos como derechos morales, pues desde nuestra perspectiva encontramos una justificación epistemológica de los principios éticos de los derechos humanos.

3.2 DERECHOS HUMANOS Y VALORES MORALES

Para Luis Villoro el problema del fundamento es sin duda un problema legítimo de la filosofía, en su escrito sobre Filosofía y dominación nos dice: “La actividad filosófica pone en cuestión las creencias adquiridas al pertenecer a una sociedad, para acceder a otras basadas en la propia razón. Cada quien debe examinar por sí mismo los fundamentos de sus creencias. Por eso la transmisión de una verdad filosófica es lo contrario del adoctrinamiento. No consiste en comunicar opiniones, sino en hacer ver las razones en que se funda una creencia.”¹⁶⁷ La filosofía es búsqueda de fundamentos: “...el fundamento en cuanto tal no se refiere a otra cosa, es objeto de la referencia, meta aludida que ya no alude. Si el ser del sujeto es para el fundamento, el ser del fundamento ya no es *para...* nada, es *en sí* [...]. Su ser justifica el del sujeto que funda y, en esa medida, no pide ser justificado por otro, sino que se justifica a sí mismo. Porque el objeto es en sí, la palabra significa.”¹⁶⁸ La filosofía se pregunta por el fundamento de las cosas y las significa, para Luis Villoro, la filosofía es crítica de la realidad a través del análisis de los conceptos que las significan, es decir, constatar si el concepto corresponde a su objeto: “La pregunta filosófica, en efecto, no se refiere a hechos u objetos del mundo, ni siquiera a clases de ellos; se refiere al marco conceptual supuesto en cualquier pensamiento sobre esos hechos u objetos, y, por

¹⁶⁷ “Filosofía y dominación”. En: L. Villoro, *El concepto de ideología...*, ed. cit., p. 124.

¹⁶⁸ “El hombre y el sentido”. En: L. Villoro, *Páginas filosóficas*, Xalapa, Editorial Universidad Veracruzana, 2006, p. 15 y 16.

consiguiente, atañe a las creencias básicas que anteceden a cualquier interpretación o explicación racionales”¹⁶⁹. Esta descripción de la actividad filosófica y del fundamento, nos ayudarán a comprender mejor la respuesta que dará Luis Villoro sobre el fundamento y la fundamentación de los derechos humanos.

Para Luis Villoro los derechos humanos surgen en una época específica, es decir, producto de las revoluciones burguesas de la Europa del siglo XVIII¹⁷⁰, este es su carácter histórico. Sin embargo dicho acontecimiento histórico no impide que no existieran antes, pues hay necesidades vitales que se tienen que cubrir, sin embargo, por los encubrimientos ideológicos, sólo algunos gozaban de privilegios, sólo se los adjudicaban para sí. Tarea de la filosofía es desenmascarar las falsas creencias a través de la crítica racional. Toda creencia es susceptible de crítica, de reformarse o desecharse, nada es absoluto. Así, los derechos humanos tienen que reformarse y perfeccionarse pues tales derechos aunque son positivados y reconocidos en los aparatos jurídicos en el siglo XVIII y universalizados en 1948, son producto de una sociedad específica. Lo que se tiene que hacer, si se pretenden asumir como universales, es una crítica rigurosa a sus fundamentos para ver si en verdad refieren a lo que postulan.

Desde la perspectiva de Luis Villoro los derechos humanos no pueden ser principios abstractos como los postulados por el iusnaturalismo, para él, el fundamento de los derechos morales es de índole ético-moral, puesto que podríamos encontrar su principio en el orden axiológico, es decir, en ciertos valores que podrían ser aceptados por todos los

¹⁶⁹ “Filosofía y dominación”. En: *op. cit.*, p. 122.

¹⁷⁰ “...habría que distinguir entre distintos enunciados posibles de la doctrina, pretendidamente universal, de los derechos humanos. De hechos su formulación actual es producto de *una* cultura: la occidental. Ni siquiera corresponde a todas sus etapas históricas; es característica de un periodo de la modernidad y sólo se enuncia con claridad a fines del siglo XVIII.” L. Villoro, *Los retos de la sociedad por venir*, ed. cit., p. 149

seres humanos, así se prescindiría de postulados metafísicos al apelar a principios de orden *empírico-fáctico*:

Los “derechos absolutos” pertenecen a todo sujeto moral. Que se funden en la “naturaleza del hombre” corresponde a la interpretación del naturalismo jurídico propio de la época (siglo XVIII europeo), el cual remitía a la hipótesis de un derecho natural. Pero si queremos prescindir de esa concepción metafísica, podríamos simplemente hablar de valores propios de toda persona moral que dan lugar a una exigencia ética: no admitir impedimento que los coharte [sic] y, por lo tanto, ser protegidos en la asociación política. Su protección implica su inclusión por parte del Estado, en el orden jurídico que promulgue. Entonces los valores morales, inherentes a toda persona humana, dan lugar a “derechos”.¹⁷¹

Con respecto a esta postura, Villoro no desconoce las teorías que han intentado fundamentar los derechos humanos, las resume en dos:

1. *derecho natural* y
2. *formalismo jurídico*,

que desde su punto de vista suscitan serias dificultades, los derechos naturales no justifican cuál es la instancia que dicta tales derechos, para ello apela a supuestos teológicos o metafísicos. El formalismo jurídico no permite universalizar a los derechos humanos, pues si todo derecho se funda en el momento en que se positiva en una norma, cada Estado tendría su concepción de derechos humanos y variarían de comunidad en comunidad¹⁷².

A estos escollos Villoro propone dos caminos teóricos:

- 1) Los derechos humanos no serían derechos jurídicos sino morales. Pertenerían, por ende, a un orden ético independiente del ordenamiento estatal y anterior a él. Valdrían aun si no existiera una legislación positiva. Admitir su validez para toda cultura comprometería simplemente a sostener que constituyen normas de una ética universal, y 2) cabe una variante a la tesis anterior: los derechos humanos consistirían en el reconocimiento, por la legislación positiva de un Estado, de valores o necesidades objetivas, propias de todo hombre. En esta propuesta, el carácter objetivo de los valores sería una razón para sostener la validez universal de

¹⁷¹ L. Villoro, “Sobre el principio de la injusticia: la exclusión”. En: *op. cit.*, p. 132.

¹⁷² L. Villoro, *Estado plural, pluralidad.....*, ed. cit., p. 129.

las normas que las promulguen. En mi opinión, cualquiera de esas dos concepciones daría solución al dilema entre jusnaturalismo y formalismo jurídico.¹⁷³

Con respecto al primer punto, la postura de Villoro es definitiva, los derechos humanos no se postulan por ninguna asociación, sino que son condición de toda asociación, la división entre derechos humanos y derechos del ciudadano expresan la condición de cada tipo de derecho. Los primeros existen aún sin el reconocimiento de los estados, mientras que los segundos son derechos formulados por ellos. Según Villoro, los derechos humanos son de condición moral y por eso su fundamentación como su justificación se encuentran en el orden del *deber ser*, es decir, en el campo de la ética, en este sentido se pueden reconocer como derechos morales, en tanto que son pautas para el comportamiento para con el otro, y lo que tratarían de satisfacer es la carencia a través de la realización de valores. El tipo de valores a los que se refieren los derechos humanos no son cualquier tipo de valor (biológico, vital, espiritual, etc.); podrían encontrar su referente en cierto tipo de *valores básicos comunes*, reconocidos por cualquier sujeto moral.

Los derechos humanos como derechos morales, se postulan como medios para realizar ciertos valores que cumplen necesidades percibidas por todo ser humano, es decir, que la norma sería una prescripción que todos los seres humanos tendrían que aceptar para poder realizar su vida y esta realización se cumple cuando se obtienen valores, los valores son el fundamento de la norma, le deben su existencia, primero se reconocen valores y después se postulan normas para realizarlos, pues ellos mismos son anteriores a la asociación política, según Villoro son su condición "*sine qua non*":

Necesidades y valores básicos son, pues, los que no derivan del consenso al que pueden llegar los miembros de una asociación política, sino los que son requisitos necesarios para que ésta se dé. No son resultado, sino condición del sistema político

¹⁷³ *Ibidem*, p. 130.

y jurídico derivado de la asociación, es decir, del Estado. Ellos mismos no son derechos jurídicos, puesto que toda norma jurídica supone un legislador. Pero pueden considerarse <<derechos morales>>, o bien, <<razones>> que justifican la promulgación de derechos por el Estado¹⁷⁴.

Dichos derechos valen aun antes del reconocimiento por parte del Estado, sólo que no están positivados ni reconocidos (punto que comparte con la teoría de los moral rights y el iusnaturalismo), aunque lo peculiar en su teoría es que su fundamentación es racional-concreta y no abstracta-metafísica. El valor como fundamento de los derechos humanos se muestra como otra opción de fundamentar los derechos humanos como derecho morales sin apelar a figuras metafísicas. Los valores son entidades que se encuentran en el mundo, que los captamos, los disfrutamos o sentimos a través de ciertos objetos y situaciones específicas, pero hasta qué punto pueden fungir como fundamento de los derechos humanos.

La teoría del valor de Luis Villoro, desde nuestra investigación, funge como justificación epistemológica del actuar del hombre, es decir, del nivel ético del hombre. Su concepción del valor le permite justificar las acciones de los hombres, quienes guían sus acciones conforme a valores (biológicos, espirituales, etc.), es por eso que para lograr cumplir sus objetivos necesita de una comunidad que le preceda, en ella cumple valores de primer orden. En este sentido, los derechos humanos se consideran como condiciones para que el ser humano tenga acceso a ciertos valores que se consideran universales y que son condiciones de su existencia. Se consideran valores morales, en tanto que necesitan del otro para realizarse o algunos tienen como referencia al otro. Los valores morales de los derechos humanos se mueven en el campo de lo ético y lo político, en este sentido, son un

¹⁷⁴ Villoro, L., *Estado plural, pluralidad de culturas*, “El derecho de los pueblos indios a la autonomía”, ed. cit., p. 90.

tipo específico de valores que todo sujeto reconoce como propios de realizarlos y disfrutarlos y que se ceden desde una asociación determinada, nosotros nos preguntamos: *¿cuál es la justificación teórica de los valores morales para postularlos como fundamentos de los derechos humanos? ¿Estos valores serían relativos a cada sociedad o son aplicables a todo tipo de sociedad y atribuibles a todos los individuos? ¿Reemplazarían o superarían la fundamentación de los derechos humanos como derechos naturales expuestos por otras tradiciones filosóficas? ¿Pueden los valores morales superar la falacia naturalista del derecho?* Estas y otras cuestiones son analizadas en la teoría del valor de Luis Villoro y nos parece que este es uno de los puntos originales de su forma de fundamentar los derechos humanos.

3.2.1 Epistemología del valor

Se habla mucho de valores superficialmente, como si estos fueran una realidad incuestionable, pero a nosotros nos parece que en el fondo, también se encuentra con serios problemas de fundamentación.

El termino “valor” ha sido considerado por grandes pensadores de la filosofía y el sólo hacer un estudio de él llevaría largos tratados de filosofía, es por eso que sólo se hace un breve rastreo histórico de cómo ha sido considerado en la filosofía y cuál es su principal problemática.

Diversas ciencias han apelado a él, la antropología, la psicología, la sociología, derecho, filosofía de las religiones, historia, estética. *Αξία*¹⁷⁵ es la palabra griega con la que

¹⁷⁵ Valor: (gr. Αξία; lat. Aestimabile; ingl. Value; franc. Valuer; alem. Pert; ital. Valore) “Todo objeto de preferencia o de elección”. Cfr. N. Abbagnano, *Diccionario Filosófico* (Tr. de Alfredo N. Galletti), 3ra. ed., México, FCE, 1998, p. 1149.

se designaba al valor en la antigüedad, específicamente con los griegos, el significado siempre estuvo ligado a lo que es útil, al precio de los bienes materiales y a la dignidad o al mérito de las personas. El uso filosófico del término “valor” comienza cuando su significado se generaliza para indicar cualquier objeto de preferencia, lo que ocurre primero con los estoicos, quienes introdujeron el término en la ética y denominaron valor a los objetos de las selecciones morales. Entendieron por valor, en general, toda contribución a una vida conforme a la razón, conforme a la naturaleza o lo digno de elección: lo que debe ser elegido en todos los casos; virtud o los bienes que deben preferirse, el genio, el arte, el progreso, etc.¹⁷⁶

La noción de valor sólo llegó a sustituir a la noción de bien en las discusiones morales del siglo XIX¹⁷⁷. Franz Brentano (1838-1917) al sentar las bases de la fenomenología y sus investigaciones sobre la intencionalidad de la conciencia, fue el punto de partida para las doctrinas del valor tanto de posturas subjetivistas, como de posturas objetivistas.

Actualmente hay teorías que tratan de conciliar las tesis objetivistas y subjetivistas, entre ellos, el argentino Risieri Frondizi, quien ni se considera subjetivista ni objetivista, en cambio, sostiene que el valor es una relación que se da entre el sujeto y el objeto y que dicha relación forma una cualidad estructural empírica.¹⁷⁸

Luis Villoro nos ofrece otra respuesta que no se presenta ni objetivista ni subjetivista, tensiona las relaciones al intentar conciliar las antinomias que se encuentran en dichas teorías. Apela a la fenomenología husserliana, a la psicología social y a la filosofía

¹⁷⁶ *Idem.*

¹⁷⁷ Cfr. Risieri Frondizi, *¿Qué son los valores?*, 3ra. ed., México, FCE, 1972, pp. 49-50.

¹⁷⁸ Cfr. *Ibidem*, p. 198.

de la cultura para fundamentar teóricamente a los valores, para ello nos ofrece una epistemología del valor, un estudio sobre cómo conocemos los valores y entre ellos, los valores morales, que se toman como fundamento de los derechos humanos.

A mediados del siglo XIX el concepto de valor se convierte en uno de los conceptos fundamentales de la filosofía. Se tratará de distinguir al ser del valer, pues antes se confundía el valor con el ser. Surge la axiología o teoría de los valores (estimativa), la cual se intenta reducir a tres sectores: 1) los valores como estados psicológicos –agrado, deseo, interés-, meras vivencias; 2) los valores como esencias (ideas platónicas); 3) los valores como cualidades materiales de las cosas, es decir, los valores no existen por sí mismos, sino que descansan en un depositario de orden corporal. A través de estas postulaciones del valor nos encontramos con la problemática filosófica principal de los valores *¿son los valores objetivos o subjetivos?* Al respecto Risieri Frondizi describe el problema así: “El valor será objetivo si existe independientemente de un sujeto o de una conciencia valorativa; a su vez será subjetivo si debe su existencia, su sentido o su validez a reacciones, ya sean fisiológicas o psicológicas, del sujeto que valora”¹⁷⁹. El problema fundamental es saber de qué naturaleza es el valor, a qué orden de cosas pertenece.

Luis Villoro parece no desconocer la problemática y trata de conjugar la noción subjetivista y la noción objetivista del valor a través de una síntesis:

...al igual que el mundo físico, el mundo del valor y el sentido sólo puede darse en un marco conceptual e imaginativo previo; más aún, presupone actitudes subjetivas. Pero las propiedades valiosas no forman parte de esas actitudes sino de sus objetos intencionales. No pueden identificarse con cualidades de los actos de experiencia del sujeto, sino con propiedades de los objetos y situaciones experimentadas¹⁸⁰.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 27.

¹⁸⁰ L. Villoro, *El poder y el valor*, ed. cit., p. 19.

El mundo del valor no pertenece al mundo natural ni siquiera pertenece al campo de la percepción del individuo. En la primera definición que Villoro da del valor, nos dice que: “...podemos entender por “valor” las características por las que un *objeto o situación* es término de una actitud favorable (cursivas nuestras)...”¹⁸¹. En donde la “actitud” se refiere a una disposición adquirida que se distingue de otras disposiciones por su dirección favorable o desfavorable hacia un objeto o situación objetiva. Las actitudes pueden analizarse en dos componentes: creencia y afecto: “Creer en algo es tenerlo por un componente del mundo real y estar dispuesto a actuar en consecuencia. La actitud añade a la creencia un elemento afectivo: agrado o desagrado, atracción o repulsa. Siento atracción hacia algo porque lo encuentro deseable, pero lo deseo porque creo que tiene tales o cuales propiedades; si no creyera en ellas tampoco me atraería”¹⁸². En la actitud podemos distinguir tres aspectos: 1) aspecto cognitivo (creencia); 2) aspecto afectivo y; 3) aspecto valorativo. El contenido emocional o afectivo varía, pero cualquiera que sea su aspecto, tiende con emoción, hacia su objeto. “Valor es lo que satisface esa tendencia...”, pasa de los más simples objetos del deseo (comer, dormir, etc.) a los más excelsos (contemplar una obra de arte, tener una situación espiritual). Pero el hombre puede estar dirigido a distintas situaciones u objetos y no sólo a uno. Villoro se apoya en la noción de “intereses” de G. Allport: “...interés es ‘un tipo de actitudes duraderas que se refieren regularmente a una clase de objetos más que a un objeto’...”¹⁸³. Entonces se concluye que el valor es para cada quien, lo que responde a su interés. Dicho interés se da por objetos o situaciones en donde confluyen diversos valores, el interés es cúmulo de valores.

¹⁸¹ *Ibidem*, p. 13.

¹⁸² *Ibid.*, p. 13.

¹⁸³ *Ibid.*, p. 15.

Al valor lo conocemos por medio de su falta o carencia: "... Toda captación de un valor, sea dado en la experiencia o proyectado en la imaginación, implica la vivencia de una falta..."¹⁸⁴, su realización suspendería la sensación de carencia¹⁸⁵. Son valores que se aprecian por sí mismos, sin embargo, hay otros valores que producen, sirven o conducen a este tipo de valores. En la axiología se dividen en dos:

i) *Valores intrínsecos*: "...un objeto o situación tiene valor intrínseco si posee las cualidades requeridas para satisfacer nuestra tendencia afectiva hacia él y remediar nuestra carencia..."

ii) *Valores extrínsecos (instrumentales)*: "... un objeto tiene valor extrínseco sólo si posee las propiedades que se requieren para obtener un determinado valor intrínseco; no tiene por lo tanto valor sustantivo, sino sólo relativo a la realización de otro valor que apreciamos por él mismo..."¹⁸⁶.

Sin embargo, hay situaciones y objetos que pueden tener a la vez los dos valores (intrínseco-extrínseco), como en el caso de una asociación entre personas que podría a la vez ser valiosa por sí misma y por los beneficios que propicia. Pero, *¿cómo se dan los valores en el mundo? ¿Cómo los experimentamos? ¿Existen realmente?*

3.2.2 Los valores en el mundo: experiencia y realidad

¹⁸⁴ *Idem.*

¹⁸⁵ En este caso, los valores morales en los que se sustentan los derechos humanos, se exigen cuando no se tienen o se carece de las condiciones para verlos realizados, los reclaman con más fuerza aquellos que los sienten ausentes como carencia, es la negatividad de los propios derechos humanos; el ser necesarios para eliminar carencias.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 17.

Para captar el valor en el mundo, Villoro emplea la concepción husserliana del mundo¹⁸⁷. Es decir, que el mundo no sólo se reduce a cosas o hechos físicos, ni a datos sensoriales, sino que, también, está constituido por objetos y situaciones términos de deseos, de emociones, de afectos positivos o negativos. Con respecto a esta división, el sujeto, a través de un recorte teórico divide el mundo en dos clases de objetos y situaciones términos de dos posturas:

i) *La postura natural*, que se queda sólo con los datos de percepción, en el campo de la experiencia sujeta a regularidades, y en el marco de los conceptos que constituyen objetos físicos. El mundo real abarca a los sujetos y es exterior a ellos.

ii) *La postura personalista*, en la que se recupera el mundo revestido de los valores y sentidos, términos de las actitudes¹⁸⁸. El valor forma parte del mundo tal y como es directamente vivido.

Se trata de dos niveles de hechos, pues los valores no son hechos del mundo físico. Son hechos del mundo vivido tal y como se le presenta al sujeto, significan para él; en unos casos son parte del mundo imaginado o proyectado para aliviar nuestras carencias; en otros, se pueden percibir en los objetos mismos a través de la experiencia personal: “... Son cualidades del objeto no del sujeto que cree percibir las [...]. Condición para aprehender el valor es una disposición determinada de la persona, una “actitud”, dijimos, el sujeto no produce las propiedades del objeto, las revela [...], el mundo vivido no sólo comprende cualidades sensoriales, también comprende valores”.¹⁸⁹

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 18.

¹⁸⁸ *Idem.*

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 19.

Los valores son diferentes a los datos de la percepción; por lo tanto, no se pueden describir en tales términos. La experiencia del valor es subjetiva, se experimenta de forma personal lo cual no nos da certeza de su verdadera existencia, pues puede ser una distorsión en la experiencia. El juicio sobre la realidad del valor, supone una crítica de la experiencia, pues el sujeto tiene que justificar que no hay razones suficientes para pensar que la experiencia es una ilusión, sin embargo: "...Sólo la experiencia directa puede suministrarnos una aprehensión de la realidad tal como se hace presente. La justificación sólo puede consistir en mostrar que no hay razones suficientes para negar lo dado tal como se presenta"¹⁹⁰. Su realidad se da a través de la vivencia directa, pero para describir su realidad se apela a creencias razonables y a actitudes favorables a un objeto o situación, términos de un deseo.

La realidad del valor se da en objetos y situaciones vividas o en fines proyectados de valores posibles. En uno y otro orden la acción que conduce a la realización del valor es de índole diferente. En los dos se percibe una carencia; sin embargo, en el primer caso: "La ejecución de la acción llena una carencia de valor (la sed, el ruido) e introduce en el mundo el valor que faltaba. Pero este no hace más que comprobar el valor, previamente existente en el mundo (la frescura del agua, la belleza de la melodía, que había provocado la actitud positiva [...], [y en el segundo] la acción introduce un valor, nuevo, antes inexistente"¹⁹¹. Esta situación explicaría el permanente movimiento en la elección de valores. Pero sea cual sea la acción debe justificarse en creencias y razones que justifiquen al objeto o situación valioso. La acción se explica por dos componentes: 1) actitudes, deseos (motivos) y 2) conjunto de creencias en la existencia del objeto de la actitud y valoraciones que le

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 23

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 31.

adscriben valor a dicha actitud (razones)¹⁹². La justificación de atribución de valor es racional, razones para actuar y razones para creer, aunque la vivencia originaria del valor parte del deseo:

Razones y motivos tienen así, en el conocimiento del valor, una relación circular. Primero, el *eros* objetual es un impulso “inmotivado” [¿intuitiva?] que motiva el dar razones, sobre las cuales se funda nuestra creencia en la realidad de los objetos del *eros*. Las razones generan nuevos “deseos motivados” por ellas, que refuerzan nuestra actitud positiva hacia el valor. Es el deseo el que conduce a la razón que inflama, a su vez, el deseo.¹⁹³

Aunque el valor sólo es conocido de manera subjetiva hay valores que se consideran comunes, esto quiere decir que pueden experimentarse por cualquier sujeto que se encontrará en dicha situación o con determinado objeto. Los valores son comunicables; podemos conocer a los valores por experiencias ajenas y no sólo de manera subjetiva; es decir, que la realidad del valor es intersubjetiva, pero el consenso, no es la justificación última de la realidad del valor, la intersubjetividad tiene que ser un diálogo en donde se aduzcan razones sobre la existencia del valor independientemente del sujeto: “Tenemos que admitir, por una parte, deseos posteriores a las razones, por la otra, el deseo inicial para encontrar razones que permitan que nuestro comportamiento se deje guiar por lo objetivamente deseable y no sólo por lo que personalmente deseamos”¹⁹⁴. Es decir, guiar nuestras acciones por valores objetivos.

3.3 VALORES OBJETIVOS

Luis Villoro dice que el valor sólo es experimentable subjetivamente, entonces cómo obtienen su objetividad los valores. Se dijo en el apartado anterior que la atribución

¹⁹² *Ibid.*, p. 34.

¹⁹³ *Ibid.*, pp. 69-70.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 38.

de valor es una relación intersubjetiva. Para darnos cuenta de su realidad tenemos que dar razones que justifiquen nuestra experiencia, si el valor es experimentable por cualquiera en una situación semejante, tendría que actuar de la misma manera que el primer sujeto, pretendemos que el valor que experimentamos sea objetivo, lo creemos parte del mundo y que cualquier sujeto lo puede experimentar.

Para comunicar la realidad del valor se aducen razones y motivos que justifican dicha realidad, pero la creencia y la elección de valores se da en una comunidad, el sujeto aislado es una ficción, toda elección de valores está determinada por una comunidad; por lo tanto, su realidad se juzga intersubjetivamente: “Un juicio es válido intersubjetivamente si es válido para cualquier sujeto posible de la comunidad epistémica pertinente. En este sentido, la intersubjetividad es garantía de la verdad de un juicio, porque establece su validez con independencia de quien lo sustenta; es pues criterio de objetividad”.¹⁹⁵

Según él, hay dos géneros de atribución del valor:

1. El objeto es término de la actitud positiva de un sujeto o conjunto de sujetos: vale para ellos (valor subjetivo)

2. Se juzga que el valor pertenece al objeto, con independencia de la actitud del sujeto: vale para cualquier sujeto que estuviera en las mismas condiciones (valor objetivo)

Para hacer más clara la distinción, hay que identificar entre lo que es estimable por sí mismo y lo que es estimado por un sujeto en particular, pues: “Atribuir valor objetivo a algo implica pretender que cualquiera habría de tener una actitud favorable hacia ello en ciertas circunstancias, aunque de hecho no la tenga.”¹⁹⁶

¹⁹⁵ L. Villoro, *Creer, saber...*, ed. cit., p. 150.

¹⁹⁶ L. Villoro, *El poder y...*, ed. cit., p. 42. Esta es la segunda definición de valor que da Luis Villoro.

El pretender que un valor sea objetivo no significa que en realidad sea compatible por cualquier sujeto, el valor no es una verdad incontrovertible como las de las ciencias matemáticas, pero si funge como directriz de la vida humana: “La búsqueda de la objetividad mediante razones obedece así a un interés general en sentar la realidad de los valores, para que nuestros deseos se realicen y nuestras acciones en el mundo tengan sentido”.¹⁹⁷ El valor da sentido a la vida humana, son los móviles de las acciones del hombre.

La atribución de valor puede tener distintas modalidades, según del tipo de valor que se trate:

1. Valores utilitarios o vitales (extrínsecos), no establecen normas de comportamiento, se expresan en la relación de medio a fin: si quieres “x” necesitas querer “a”, “b”, “c”, etc. Son necesarios para la realización de otros valores, es por eso que el interés se muestra como cúmulo de valores.

2. Valores estéticos y religiosos, la atribución de valor se da a los objetos y situaciones y se recomienda tener cierta actitud. Se pretende objetividad con respecto al juicio del sujeto sobre cierto tipo de objetos y situaciones.

3. Los valores morales, la atribución del valor adquiere “...el sentido de un deber si se refiere al valor de acciones intencionales que se acompañan de una coacción moral. En esos casos, el juicio de valor puede traducirse en un enunciado de deber. [...] Las normas morales pueden así formularse en un lenguaje que comprende enunciados de valor objetivo”¹⁹⁸. Los sistemas normativos funcionan como criterios para distinguir las acciones conforme al valor. La realización de dichos valores necesita de valores extrínsecos o

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 69.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 44.

mediaciones para realizarse; los derechos humanos deben ser el sistema normativo que medie la realización de determinados valores morales. Esta relación de deber ser y valor, expresa Villoro, "...sólo [se da] en la subclase de los valores morales, referidos a acciones intencionales"¹⁹⁹.

Hay sentidos del deber: a) la relación de medios a fines: Si quieres "y" debes realizar primero "x", b) la relación entre deseo y valor subjetivo: Si deseas "x", entonces debes hacer lo que te conduzca a "x"; en estas dos acepciones se implica una relación del deber como condición; c) el deber se expresa como regla incondicionada. Cuando la acción intencional conduce a la realización de un valor objetivo, deseable por sí mismo, se expresa en enunciados como: "x" debe realizarse. El valor es deseable y determinado por una colectividad, para ellos la relación de medio a fin se ha vuelto incondicionada y se vuelve norma incondicionada, ese conjunto de normas instituye un modo ser y actuar en dicha colectividad: "El conjunto de esas normas constituye una ética. Las normas éticas pueden considerarse, por lo tanto, preceptos para la realización de valores objetivos"²⁰⁰.

Esta última acepción del deber es la que nos interesa destacar pues parece que es la relación que se da entre valores y derechos humanos, en tanto que estos valores se consideran fines que deben elegirse y querer realizarse por cualquier individuo, así, los valores que intentan realizar o a los que aspiran los derechos humanos no son valores particulares o subjetivos, son valores básicos comunes a cualquier sujeto de la especie humana: "...Hay pues valores comunes a todo sujeto en un respecto preciso: en cuanto

¹⁹⁹ *Idem.*

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 45.

miembro de una asociación determinada. El valor común es lo deseable para el todo y para cada uno de sus elementos en cuanto vinculados entre sí...”²⁰¹.

Se ha pretendido decir que el valor cae en la falacia naturalista a la hora de presentarlos como fundamentos de los derechos humanos, sin embargo, Luis Villoro argumenta a favor de la superación de dicha falacia por parte de los valores. La falacia se reduce a argumentar que del orden del ser no se puede pasar al del deber ser, pero precisamente los valores son las entidades que unen a los dos campos, en tanto que se dan en el mundo y sirven como directrices de la vida en sociedad. Según Villoro, la falacia, en todo caso, consistiría en la falsa universalización de valores que se pretenden objetivos cuando en realidad son subjetivos, este es el caso de la ideología, y nos parece que es el punto crítico de la teoría de los valores. Para Villoro en su teoría del valor, éstos no se reducen a datos sensoriales o propiedades físicas del mundo; son correlato de actitudes, deseos, emociones. Pertenecen a un orden fáctico diferente al de los hechos de la naturaleza. Suponen de un marco general de referencia: una cultura; por lo tanto, no son propiedades naturales, se revisten de significado por los sujetos, por lo que:

- de enunciados descriptivos de hechos no se pueden inferir enunciados de valor, se necesitan premisas que conecten a ambos campos, esta relación se da en las ciencias sociales. De un hecho social no se pueden inferir directamente actitudes, se necesita de enunciados explicativos que unan la relación;
- de valores subjetivos no se pueden inferir directamente valores objetivos, necesitan de un proceso de justificación racional que explique el porqué dichos

²⁰¹ *Ibid.*, p. 60.

valores tienen que ser aceptados por cualquiera en determinadas situaciones u objetos;

- de un juicio de hechos no se puede concluir un juicio de deber, pero la norma puede formularse en enunciados declarativos de la forma: no matarás, en donde la vida es un valor objetivo y dicho enunciado puede convertirse en una norma incondicionada que realice dicho valor. En todo caso, lo que estaría en duda sería la objetividad de los valores.²⁰²

Con este panorama la problemática principal consiste en la pretendida objetividad de los valores, y en el caso de los derechos humanos su universalidad: *¿cómo concluir la objetividad de los valores y cuáles son los valores propios de los derechos humanos?*

3.4 LOS VALORES DE LOS DERECHOS HUMANOS

Los valores se dan en el mundo en objetos y situaciones, pero también hay valores proyectados o muchas veces los valores no se encuentran en el mundo aún y hay que introducirlos. Estas afirmaciones son las que nos conducirán hacia el tipo de valores en los que se sustentan los derechos humanos desde la perspectiva villoriana.

Los valores que se dan en el mundo, por lo regular, son de orden utilitario y subjetivo, son de orden extrínseco para la realización de fines últimos o valores proyectados. Los valores proyectados pueden ser de orden subjetivo u objetivo. Subjetivo, en tanto se persiguen valores que sólo interesan al individuo y, objetivos, en tanto que pueden ser elegidos por cualquier sujeto en determinadas situaciones u objetos. Aquí nos interesa destacar que el valor no sólo se da en objetos sino que también se da en

²⁰² Cfr., *Ibid.*, pp. 48-51.

situaciones, donde pueden darse distintos valores de ordenes diferentes (intrínsecos, extrínsecos, subjetivos, objetivos, etc.). Con respecto a valores que aún no se introducen en el mundo, pueden proyectarse en la *imaginación* las situaciones y objetos que aliviarían la carencia de valor en el mundo:

Hay que distinguir, por consiguiente, entre dos órdenes de valor diferentes. Por un lado las cualidades valorativas experimentadas en un objeto o situación; éstas pueden dar lugar a la aceptación de la realidad de ciertos valores. Por otro lado, las cualidades atribuidas a los estados finales de nuestras acciones; ellas se traducen en la proyección de valores posibles: Los primeros se fundan en las propiedades del mundo en torno dado, los segundos pertenecen al mundo imaginario.²⁰³

Esta afirmación justifica la introducción de nuevos valores en el mundo.

Lo que tienen en común todos los valores es que deben justificarse en razones y que alivian una carencia; los valores se conocen por la necesidad. La necesidad hace que el sujeto proyecte el valor que la aliviaría:

...la vivencia de los valores en el mundo no es quizás tan frecuente como la comprobación de su falta. Es la vivencia de una privación la que conduce a proyectar en la imaginación los objetos del deseo. Ya no se trata de aprehender valores reales en el mundo sino de introducirlos en él mediante nuestras acciones. Los valores que perseguimos como estados finales deben poder realizarse. Por ello pretendemos que no sean una ilusión subjetiva.²⁰⁴

Hay necesidades que son comunes a todos los humanos para vivir; por lo tanto, los valores que aliviarían tales necesidades son comunes. Pero todo valor o necesidad se experimenta por sujetos que, como se ha dicho, se encuentran inmersos en una comunidad cultural determinada, la elección de valores es dirigida por ciertos criterios que se transmiten por dicha comunidad, desde los subjetivos hasta los objetivos y los comunes. Hay valores que la comunidad determina como comunes, en tanto que cualquiera de la comunidad tiene que pretender realizarlos u experimentarlos, este tipo de valores media las

²⁰³ *Ibid.*, pp. 30-31.

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 52.

relaciones entre individuos para la realización de fines personales. Se presentan como condiciones de posibilidad de realización de otros valores, tienen valor extrínseco, pero a su vez intrínseco, en tanto que se pretende que sean elegidos por todos los individuos de la comunidad por sí mismos. Así el valor supremo de la vida humana, supone la primera condición para la realización de valores de otro orden, es condición de posibilidad de otros valores y debe ser elegido por sí mismo.

Los valores que erigen los derechos humanos tienen que ser comunes, no a un determinado sujeto o grupo de sujetos, sino a todos los sujetos de la humanidad. Luis Villoro trata de fundar los derechos humanos como derechos morales que obtienen su validez a través de valores básicos comunes, pero básicos en el sentido de ser condición de cualquier otro valor. Si bien Villoro no nos dice qué valores serían los que deberían de perseguir los derechos humanos, lo que sí hace es darnos criterios para identificar qué valores pueden ser básicos y comunes a todo individuo.

1. Una *necesidad básica es la sobrevivencia*, se cumple en la satisfacción de necesidades de primer orden para el mantenimiento de la vida.

2. Pero para cumplir esas primeras necesidades, se necesita de otros sujetos, otra *necesidad básica es la pertenencia* a un grupo cultural: familia, sociedad, comunidad, etnia, nación, Estado.

3. La *necesidad de realización*, todo individuo necesita realizarse de acuerdo a su elección, los valores que cumplirían tal necesidad los ofrece la comunidad a la que pertenecemos, de acuerdo a nuestra situación y respecto a lo que consideramos valioso. Dar sentido a la vida es una necesidad básica de todo individuo.²⁰⁵

²⁰⁵ *Ibid.*, pp. 54-56.

Los valores que cumplan dichas necesidades tienen que considerarse básicos y comunes a todo individuo. Todo valor que contribuya a cumplir tales necesidades tiene que considerarse como universal. Pero no pongamos palabras que no dice Villoro. Sin embargo, desde nuestra perspectiva, estas necesidades pueden traducirse en normas que indiquen las acciones que deben realizarse para satisfacer tales necesidades a través de intentar realizar valores objetivos, es decir, que los derechos humanos deben ser considerados mandatos de la razón práctica para la realización plena del ser humano en el cumplimiento de valores objetivos de diversa índole. La norma intenta zanjar una necesidad a través de la realización de un valor. El valor es el fundamento de la norma. Pues otra vía para conocer valores objetivos es a través de la determinación de necesidades: “Necesidades básicas’ son las que tienen que ser satisfechas para que un individuo de nuestra especie pueda sobrevivir. Los valores referentes al mantenimiento de la vida, a la pertenencia a una sociedad y a la capacidad de dar sentido a nuestras acciones, cumplen necesidades de todo ser humano”.²⁰⁶

En un ensayo académico, podemos ver reflejadas las necesidades de sobrevivencia en los derechos de segunda generación, que son los que se erigen como la condición de realización del individuo, derecho al trabajo, a la salud y al bienestar. A su vez, estos derechos necesitan de una comunidad para poder realizarse, la necesidad de pertenecer a una colectividad, es condición de la realización y elección de otros valores, se cumple en la realización del derecho de pertenencia cultural, que se han aducido en los derechos colectivos de tercera generación. La necesidad de realización la podemos caracterizar en los derechos de primera generación, en tanto que la libertad individual, es un valor que permite la realización del sujeto. Así, vemos que unas y otras necesidades se condicionan. Todos

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 67.

los derechos que intenten satisfacer dichas necesidades tendrían que ser derechos humanos, puesto que estos se erigen como el órgano normativo universal que todo sujeto de la especie humana tiene que respetar y elegir realizar como condición de su existencia.

Los valores de los derechos humanos, en tanto que son una mediación entre los intereses de distintos individuos, implican una relación de moralidad y, en tanto se pretenden universales, una eticidad del deber ser incondicionado para todo sujeto humano. Pero, ¿existen valores universales?, ¿cómo conocerlos? Según Luis Villoro, sólo si nos deshacemos de nuestros deseos e intereses excluyentes: “Mediante un proceso de comunicación, en que los interlocutores dejaran de lado sus intereses excluyentes, se puede entonces llegar a determinar lo que sería objeto de una aceptación general”²⁰⁷.

La exclusión será criterio importante, como se verá más adelante, en la teoría de la justicia expuesta por Luis Villoro, por ahora baste aventurarnos a sacar algunas conclusiones de lo hasta aquí expuesto, pues nos parece que ya podemos empezar a caracterizar una teoría implícita de los derechos humanos en Luis Villoro:

1. Con respecto al fundamento de los derechos humanos, es claro que acepta que su fundamento es moral y no natural, que encuentran su referencia en determinadas acciones que conducen a cierto tipo de valores considerados morales en una acepción específica del deber ser incondicionado para con los otros.

2. Aunque son históricos y se reconocen primeramente en la Europa del siglo XVIII, los derechos humanos no existen a partir de su positivación, sólo se reconocen; son la condición de la asociación entre individuos.

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 61.

3. La justificación o fundamentación de los derechos humanos como derechos morales a través del valor , por parte de Villoro, es empírico-fáctica y demuestra la realidad del valor como relación entre sujeto y objeto (o situación). El sujeto guía su vida a través del valor, la justificación es razonable, a partir de creencias y motivos, pero su impulso es pasional: el deseo. Los valores no se reducen a meros datos de la percepción, son una relación entre el sujeto y su realidad, la postura natural es revestida de significados en la postura personalista, a través del valor.

3.1. El valor sólo se conoce subjetivamente, pero puede aspirar a la objetividad por medio de justificaciones razonables (he aquí que lo caracterizamos como racionalista a la hora de justificar al valor y a los derechos humanos y no como de corte iusnaturalista). Los valores objetivos son experimentables por cualquier individuo, pero su objetividad supone una crítica racional de dicha objetividad y cierta actitud del individuo. Se conocen, también, a través de la necesidad que implica una carencia de valor.

3.2. Los valores que son fundamento de los derechos humanos, son valores morales, que pretenden erigir una eticidad universal, a través del cumplimiento de necesidades básicas comunes.

3.3. Los valores son falsables, aunque el criterio de objetividad puede ser fuerte, la verdad de los valores no es incontrovertible, esto permite argumentar que algunos valores son cambiantes y para la justificación de los derechos humanos implica que éstos mismos no son cerrados, sino que deben ser abiertos y cambiantes, transculturales como se verá en su momento.

4. La relación de deber ser incondicionada trata de zanjar la falacia naturalista del derecho, se intenta dirigir las acciones de los individuos a través de normas incondicionales

que implican la realización de valores, el *mundo del ser* se comunica con el del *deber ser* a través del valor.

5. Entre las necesidades básicas de todo individuo, se encuentra la necesidad de pertenencia. El humano no es un sujeto aislado, encuentra la satisfacción de sus primeras necesidades en un grupo de sujetos. Conclusión de suma importancia ya que al justificar tal necesidad como básica se puede llegar a aducir fuertes argumentos a favor de la justificación de determinados derechos colectivos como derechos humanos.

Por el momento baste lo dicho para adentrarnos en otra relación de los derechos humanos, hasta aquí hemos analizado la justificación teórica de Luis Villoro de los derechos humanos como derechos morales y su fundamento en determinados valores morales. Podemos caracterizar a esta primera etapa como una justificación epistemológica de nuestra razón práctica; es decir, de una ética. Los derechos humanos pretenden erigirse como una ética universal, pero ¿qué relaciones norman los derechos humanos? Este tipo de relaciones se estudiarán en el próximo capítulo.

4. LOS DERECHOS HUMANOS: RELACIÓN ENTRE ÉTICA Y POLÍTICA

Nos aproximamos al estudio de la ética política de Luis Villoro, y en específico, a la relación entre ésta y los Derechos Humanos, puesto que estos son cedidos y reconocidos por las asociaciones políticas o los Estados nacionales actuales y que tratan de erigirse como rectores éticos universales de las relaciones humanas.

4.1 ÉTICA Y POLÍTICA

El derecho sólo se da en relaciones sociales en las que está inmerso el individuo y es en éstas donde se constituye como sujeto moral con la obligación de responder ante los demás, también implican una relación política, en tanto que estos se reconocen en los sistemas normativos de las asociaciones políticas. En este sentido, los derechos humanos se encuentran entre la ética y la política, ya que se consideran pautas morales que se consagran en normas coactivas entre los individuos y un aparato de poder como lo es el Estado. Sin embargo, el tipo de ética al que apelan los derechos humanos pretende ser de orden universal, es decir, que debe ser reconocido por todo individuo y grupo social o cultural. Esta pretendida universalidad nos parece controvertida y que suscita muchos problemas a la hora de reconocerse, tal vez la ética en la que se asientan no sea tan universal como pretende. Luis Villoro no desconoce la problemática que conlleva el hablar de una ética universal y menos en el actual proceso de descolonización y de diferentes movimientos de liberación. Se relativizan las concepciones universalistas que trata de imponer occidente, los conflictos entre culturas no son solo un problema local, se da también y sobre todo a nivel planetario y ciertos derechos humanos, además de normar relaciones entre individuos y los aparatos de poder, tratan de normar las relaciones entre culturas. La propuesta ética de Luis Villoro, afronta los problemas que conlleva el hablar de relativismo y universalismo

ético y cultural y cómo éstos se pueden resolver a través de una concepción de la ética que sea concreta, disruptiva y a la vez transcultural, capaz de subordinar a la política a favor de la realización de los individuos y los colectivos.

Para dicha empresa Luis Villoro no propone partir de una ética de principios universales, pues no hay normas ni conductas anacrónicas, toda acción ética es juzgada dentro de un contexto que nos ofrecen las comunidades culturales, por lo que Villoro nos propone partir de una “...ética concreta, es decir, que considera las circunstancias, las relaciones de una acción singular con su contexto y las posibilidades reales de aplicación de la norma”²⁰⁸, se tiene claro que toda conducta ética se da necesariamente en un contexto, dentro de una comunidad de hombres y en su relación con el otro. Esta conducta se rige por ciertos principios morales que pueden ser impuestos por la tradición de la comunidad a la que se pertenece (moralidad social) o por inducción propia (racionalidad). Tales principios morales se pueden ver cumplidos en la realización de valores que son comunes a los miembros de una comunidad. Dichos valores funcionan como directrices de la conducta de los sujetos en una comunidad dada. Este tipo de valores son conocidos como valores morales, los cuales pueden ser asumidos sin necesidad de una crítica racional, pues se pueden adoptar por transmisión de la tradición o; por otro lado, asumir una conducta crítica con respecto a los valores impuestos por la sociedad y someterlos a crítica. Luis Villoro le llama ética crítica: “Una ética crítica rechaza los valores consensuales para oponerles valores objetivos”²⁰⁹.

Desde esta perspectiva el ser humano es un ser situado, no es un sujeto abstracto como el que propone el iusnaturalismo moderno o los actuales contractualistas racionales

²⁰⁸ L. Villoro, *Los retos de la sociedad por venir*, ed. cit., p. 31.

²⁰⁹ L. Villoro, *El poder y...*, ed. cit., p. 243.

(Rawls, Habermas, Nagel). El humano, para ser sujeto, necesita de un grupo cultural, sólo así se vuelve sujeto, en una realidad establecida y construida por otros sujetos. Es un sujeto concreto, que desde que nace se encuentra inmerso en una moralidad preestablecida que le imponen otros sujetos. Como moralidad impuesta por la mayoría de los miembros de su comunidad, este tipo de valores conforma una primera eticidad en el sujeto: “En el seno de la moralidad social existente, la persona adquiere las actitudes que le permiten una convivencia ordenada y una colaboración recíproca; hace coincidir así sus impulsos egoístas con actitudes de beneficio a la comunidad. En la moral consensuada sin necesidad de crítica, el individuo se socializa; al socializarse, desarrolla una primera dimensión moral”²¹⁰.

Esta moral consensuada funge como ética pre crítica o pre-consensual (conocida por los filósofos alemanes como *Sittlichkeit*). Se asume directamente en cuanto se es parte de una comunidad. Es un consenso fáctico que se da entre la mayoría de los sujetos sociales involucrados. Dicho consenso no necesariamente tiene que obedecer a valores objetivos, dentro de esta moralidad social que determina, en un primer momento, al sujeto, pueden encontrarse valores que no son objetivos, porque muchas veces se pretenden enunciar valores supuestamente objetivos que en realidad son valores particulares de una clase o grupo que tratan de imponer como objetivos²¹¹, o a la inversa, enuncian valores objetivos

²¹⁰ L. Villoro, “Sobre el principio de la injusticia: la exclusión”. En: *rev. cit.*, p. 109.

²¹¹ Como ejemplo, tenemos a los griegos, que enunciaban una superioridad sobre los pueblos bárbaros; en la edad media el derecho del monarca sobre sus súbditos por cuestión divina o aristocrática; en América los colonizadores se adjudicaban el derecho de conquistar en nombre de dios, los paganos eran infieles y tenían que ser convertidos o en su radicalidad exterminados

que sólo se adjudican como exclusividad²¹². Desde ésta ética pre crítica se forma una idea de justicia que demarca el bien común de acuerdo a los valores objetivos comunes propuestos por una determinada comunidad.

Como primera moralidad, los valores consensuados por una determinada comunidad fungen como criterios para conducir la vida de los individuos asociados, se pretenden imponer valores que rebasan los ideales egoístas de los individuos y enmarcarlos en fines comunes. Esta primera moralidad sirve como cemento que coaliga los diversos intereses de los sujetos en otros que sean comunes, estos intereses comunes son los que conforman las asociaciones políticas. Dichas asociaciones tienen como finalidad *normar* la conducta de los individuos y dirigir sus intereses hacia los que serían benéficos para la asociación, supuestamente.

Sin embargo, las asociaciones son históricas y no trascendentales, es decir, que las normas e intereses son contingentes y no absolutos. Lo cual demuestra que una ética de principios universales entra en conflicto con los diversos intereses de las comunidades históricas.

Ante esta situación nos enfrentamos al problema entre universalismo y relativismo ético. Según Villoro, estas dos posturas se pueden ver reflejadas en las teorías éticas de Kant y Hegel.

- 1) Kant, parte de la idea de una razón práctica basada en principios trascendentales que rigen la conducta de los individuos autónomos, capaces de decidir y normar

²¹² Como ejemplo tenemos los derechos del hombre y del ciudadano, que aunque enunciaban derechos universales inherentes del hombre, sólo se adjudicaban al hombre propietario, la mujer y los no propietarios estaban excluidos de tales derechos. En la América hispánica la división entre República de españoles y República de indios implicaba una diferenciación en el acceso a valores.

su conducta de acuerdo al deber ser que le dicta su propia razón; es decir, que el individuo tiene en su condición humana inscritos ciertos imperativos que le obligan a elegir preceptos universales. Son los llamados imperativos categóricos de la razón.

- 2) Hegel, postula una moralidad determinada por la tradición. Todo precepto moral es dictado por una comunidad determinada, por lo tanto, es contingente. El agente moral está condicionado por su situación social. Las normas universales no pueden deducir todos los casos de la conducta moral de los agentes morales, dichos criterios, si existen, serían puramente formales y no suministran criterios para la elección en una situación en particular.²¹³

Dichas concepciones se prolongan hasta nuestros días en teorías políticas y éticas contemporáneas. En el primer caso tendríamos las propuestas de John Rawls y Jürgen Habermas, Thomas Nagel, Karl-Otto Apel, etc. y, en el segundo, a los teóricos comunitaristas como Alasdair MacIntyre y Charles Taylor, entre otros. Luis Villoro articula una respuesta que es compatible con las dos posturas, trata de hacer una síntesis de ellas. Según él:

Las dos posiciones pueden verse como algo más que tesis recíprocamente excluyentes. Pueden integrarse en exigencias que requieren una síntesis. Un comportamiento político conforme a la ética incluye la aceptación autónoma de valores objetivos y normas generales, pero también su implementación en una moralidad social. Una ética política debe comprender dos momentos: la determinación de valores objetivos fundados en razones y el establecimiento de las condiciones que hagan posible su realización en bienes sociales concretos²¹⁴.

²¹³ L. Villoro, *El poder y...*, ed. cit., pp. 223-224.

²¹⁴ *Ibidem*, pp. 224-225.

Es decir, articular una ética que funde valores objetivos y que garantice su realización en lo concreto. Hacer coincidir los intereses de los distintos individuos en valores objetivos, a pesar de las diferentes valoraciones de los sujetos es el trabajo que realiza la propuesta ética de Luis Villoro. Una ética concreta con pretensión de universalidad a partir de la crítica racional a lo establecido. Pero, ¿cómo zanjar la antinomia entre *universalismo* y *relativismo éticos*, dada la diversidad de bienes comunes aceptados por determinadas comunidades y asociaciones? Y más difícil aún es proponer principios éticos universales como los postulados por los derechos humanos. Analicemos las relaciones que hay entre ética y derechos humanos y cómo éstos se realizan en asociaciones políticas determinadas. Relación que Luis Villoro aborda desde su teoría ético política del *poder y el valor*.

La ética se expresa en términos evaluativos de la forma: x es digno de ser querido por S. Pero para llegar a ese juicio, el individuo tiene que argüir cierto conocimiento sobre X; tiene que justificar las acciones que deben llevar a x. Según Villoro, los juicios evaluativos deben contener juicios epistémicos, en tanto que los primeros necesitan justificarse en creencias y conocimientos del sujeto, necesita razones para actuar en pos del valor. El conocimiento al estar ligado con la práctica humana justifica las acciones de los sujetos, pero, sólo en su relación con las acciones intencionales se traduce en un juicio ético que implica enunciados normativos, es decir, preceptos para regular nuestras acciones intencionales:

Los enunciados normativos sólo pueden versar sobre acciones intencionales [...]. Por lo tanto, sólo en la medida en que nuestras creencias tengan relación con nuestras intenciones y querer, podrán tener una dimensión ética. La relación entre términos éticos y términos epistémicos resulta oscura si la creencia y el conocimiento se conciben como actividades contemplativas, desligadas de la

práctica. Sólo al comprenderlas en su relación con fines y motivadas por intereses, tiene sentido preguntarnos si están sujetas a normas.²¹⁵

Todo acto intencional necesita de una justificación razonable para demostrar su validez. Del deseo que inflama el valor se pasa a su justificación racional para tender a la satisfacción del deseo: deseo-razón-deseo, es la dialéctica del valor. La justificación de los valores morales pretende, asimismo, justificar nuestras acciones: “El fin moral no consiste en el deseo ocioso del bien común, sino en la voluntad de realizarlo en acciones concretas. Una acción se justifica en la medida en que origina una situación en la que los valores morales elegidos se realicen. “Justificar” una acción quiere decir comprobar la realización, en el mundo las situaciones de hecho, de valores. Esto concierne a toda acción moral”²¹⁶. Ahora bien, los intereses que mueven a la acción pueden ser particulares o fines personales, pero hay intereses que son perseguidos por varios sujetos en común, se conocen como intereses comunes, en cambio, si un interés es compartido por todo ser humano se considera general. Este tipo de intereses parecen ser los que persiguen los derechos humanos. En tanto que el interés general no sea excluyente de ningún sujeto de la comunidad humana se le podría considerar común a la especie, incluso rebasa toda asociación política. El interés individual queda sumergido al interés general cuando tal individuo esta obligado a seguir ciertas normas establecidas en cierta comunidad de individuos para seguir subsistiendo. En una comunidad se dan diferentes tipos de asociaciones que tratan de cumplir ciertas necesidades de los individuos²¹⁷. Pero lo que hace posible a las asociaciones son los

²¹⁵ L. Villoro, *Creer, saber...*, ed. cit., p. 279.

²¹⁶ L. Villoro, *El poder y...*, ed. cit., p. 123.

²¹⁷ *Ibidem*, p. 229: “Cada persona pertenece a muchas asociaciones. Y cada una de estas puede verse como una totalidad limitada que trata de satisfacer necesidades específicas. Cumplir esas necesidades es un valor común para todos los miembros de la asociación”.

consensos a los que llega el individuo como agente moral. En este sentido, se considera al ser humano como un sujeto moral en tanto que es libre de obrar o no obrar conforme a los valores del convenio y es un sujeto político en tanto que su interés está sometido al interés común de las asociaciones a las que pertenece, y más allá de las asociaciones privadas a una determinada asociación política.

El convenio es resultado de la libre elección de los individuos, pero detrás del consenso están los intereses de los sujetos individuales. Por tal motivo puede que los valores a los que apele una asociación o comunidad determinada sean excluyentes de otras asociaciones o comunidades, o peor aún, algunos individuos miembros de la asociación misma. Cuando los valores considerados objetivos o comunes sólo responden al interés de un grupo o clase social, entonces, el consenso efectivo no responde necesariamente a los intereses de todos los sujetos miembros de la asociación, es imposición de una parte de la asociación que se adjudica la objetividad en los intereses supuestamente comunes. En este nivel, el sujeto, además de ser un agente moral es un agente político, en tanto que entra en una estructura relacional que conforma a las asociaciones, en cada asociación el individuo se encuentra en un lugar determinado con relación al grupo social. Las distintas relaciones que desarrollan los sujetos en una asociación conforman una unidad, desde la familia hasta la asociación política y el Estado. La asociación pretende cumplir necesidades básicas que son de interés general. De acuerdo a los valores que pretenda realizar o por los que se rija será el tipo de asociación formada. De este modo, dentro de los valores morales hay una subclase que podemos identificar como valores políticos: “Los valores políticos se realizan en la red de relaciones que componen una sociedad sometida a un sistema de poder. Corresponden, por lo tanto, a la totalidad de la asociación en cuanto tal y son condición del bien de los grupos e individuos que la componen, en un respecto: en cuanto sujetos

políticos (súbditos o ciudadanos)”²¹⁸. Cuando los valores morales se consideran comunes, necesitan de un sistema de *poder* para su realización, en este sentido se convierten en valores políticos ya que los individuos se someten en las asociaciones a sistemas normativos para la realización de intereses comunes:

Los valores de que trata la política corresponden a relaciones sociales; son, por lo tanto, compartidos por las personas inmersas en esas relaciones. Un comportamiento moral, en política, sería el que intente realizar en la sociedad valores que son objeto de un interés colectivo. Una ética política trata especialmente de los valores que satisfarían el interés general de la asociación política; tradicionalmente responden al membrete de “bien común”. Intenta determinar también su relación con los intereses particulares, de los individuos y grupos componentes de esa asociación.²¹⁹

El sujeto necesita pertenecer a una asociación para cumplir ciertas necesidades básicas, es una condición de su existencia. La asociación nace del convenio entre las distintas partes, el interés particular de cada parte conviene en aceptar un interés general que engloba los diversos intereses. En un primer momento intenta cumplir las necesidades de sobrevivencia y pertenencia para posteriormente, satisfacer la necesidad de realización: “El fin primero de toda asociación política es pues la realización de un orden en que puedan sobrevivir y convivir todos. El establecimiento de un poder político permite promulgar e imponer un conjunto de reglas para mantener ese orden. Podemos llamar ‘derecho’ al reconocimiento por ese sistema de reglas de un valor objetivo”²²⁰.

Ahora bien, en toda asociación se da una relación de poder y valor, poder como fuerza de realización de valores y valor como justificación del poder. Esta relación justifica las acciones de los individuos y, asimismo los somete como miembros de las asociaciones: “La asociación está constituida por un plexo de relaciones; a la existencia de cada individuo

²¹⁸ *Ibidem*, p. 232.

²¹⁹ *Ibid.*, p. 73.

²²⁰ *Ibid.*, p. 276.

añade una estructura relacional que la define justamente como una asociación determinada. En esa estructura cada elemento ocupa un lugar específico, diferente al de otros. La estructura relacional vincula las diferentes posiciones en una unidad [...] el ordenamiento político entraña necesariamente una relación peculiar entre gobernantes y gobernados”²²¹. Relación que podemos ver reflejada entre el poder y el valor.

4.1.1 Poder y valor

Toda asociación política esta inmersa en la relación de poder y valor. Para Villoro, toda asociación política esgrime un discurso político que tiene implícito un discurso ético: el *lenguaje explicativo* y el *lenguaje justificativo*²²².

El lenguaje justificativo intenta fundar un orden a partir de fines y supuestos valores objetivos *deseables*. El lenguaje explicativo intenta realizar, a partir de acciones concretas, los fines postulados por el primer lenguaje. Toda asociación política asume un lenguaje justificativo y otro explicativo, en el primero se encuentran los valores y fines que justifican las acciones o medios para su realización. El ejercicio del poder tiene que justificarse en valores perseguidos, no puede haber un poder sin intención:

...poder es dominio sobre sí mismo y sobre el mundo en torno, natural y social, para alcanzar lo deseado. Es el medio privilegiado para lograr un fin. Deseamos el poder para obtener gracias a él, otra cosa. Es pues un valor “extrínseco”, es decir, vale en la medida en que contribuya a la realización de un fin valioso por sí mismo. Si el fin tiene un valor intrínseco, el poder es igualmente valioso.²²³

²²¹ *Ibid.*, pp. 230-231.

²²² *Ibid.*, pp. 274-275. Luis Villoro identifica estos lenguajes en las distintas propuestas políticas de algunos pensadores que han tratado de proponer una filosofía política: Maquiavelo, Rousseau y Marx son ejemplos claros de articulación de los dos lenguajes.

²²³ *Ibid.*, p. 81.

En este sentido el poder tiene un aspecto positivo como medio de realización de valores intrínsecos que persiguen el bien común y son asumidos por la voluntad general de todos los individuos. En su aspecto negativo el poder tiene otra acepción, nace del conflicto y se ejerce como medio para la realización de valores subjetivos de determinados grupos, su forma más común es la violencia, es imposición de fines. A veces la imposición del poder se da sutilmente mediante el convencimiento y revistiendo el discurso de falsas objetivaciones y, otras, mediante el temor, el miedo y la violencia. La imposición de un orden por medio del poder se convierte en un poder político: "...un individuo o un grupo de la sociedad impone su voluntad sobre el resto para acabar con todo conflicto. Contra el mal de la violencia colectiva impone la violencia de una parte sobre el todo. Sólo entonces ha nacido el poder político. Con él ha surgido el Estado"²²⁴. Sin embargo, a pesar de su lado positivo la esencia del poder es la dominación: "El poder por sí mismo está obligado a restringir la libertad de quienes no lo ejercen. Su esencia es la dominación"²²⁵.

La ausencia de poder es la situación utópica de la humanidad, la asociación que no se rige por un poder coactivo como fin en sí mismo, persigue el poder como valor extrínseco para realizar valores intrínsecos; a su vez que realiza el bien común pretende realizar valores subjetivos de los sujetos. La ausencia de poder como fin en sí mismo permite la realización, además de valores subjetivos, de valores objetivos intrínsecos. En una asociación donde se asuman este tipo de valores, los cuales se persiguen como bien común sin necesidad de coacción, sino por elección propia el poder es innecesario, no se necesita coaccionar al sujeto. No se busca el poder como fin sino como medio. La ausencia de búsqueda de poder Villoro la considera como una tendencia que el hombre debe buscar

²²⁴ *Ibid.*, p. 83.

²²⁵ *Idem.*

antes que al poder mismo. El poder es signo de dominación. La asociación que intente realizar el estadio de la ausencia de poder, podría considerarse como una asociación política valiosa, en tanto que lo que se intentaría realizar sería una sociedad que se rigiera por valores objetivos intrínsecos.

Así vista la relación entre poder y valor en las asociaciones políticas reales, son dos lenguajes opuestos que se necesitan mutuamente, el poder como medio y el valor como fin:

Para persistir, el poder tiene que cumplir en alguna medida con los valores que proclama.

De allí la ambivalencia de todo poder político: a la vez que se busca por sí mismo, se justifica como medio de realizar un valor. Es un fin en esa medida, carece de valor objetivo; pero también es un medio para un bien común: en esa medida se presenta como valor.²²⁶

La realización del valor por sí mismo sin necesidad de un poder es lo deseable en una comunidad proyectada, sirve como idea regulativa, pues las sociedades perfectas no son patentes. La relación entre poder y valor necesita acentuarse más en el segundo y menos en el primero. Aquella sociedad que intente realizar valores objetivos comunes es la deseable por ser la más justa. Es el tipo de asociación que pretende realizar los derechos humanos, pero ¿qué tipo de asociación es ésta? Estas líneas nos dan pie al siguiente apartado de éste capítulo.

4.2 LOS MODELOS DE ASOCIACIÓN POLÍTICA

Las asociaciones políticas son históricas y concretas, es decir, están inmersas en una situación específica y tienen distintos tipos de relaciones en su interior con otras asociaciones privadas, las cuales a su vez están formadas por sujetos individuales. La representación por excelencia de la asociación política es el Estado, dentro de éste, se

²²⁶ *Ibidem*, p. 85.

involucran medios y fines colectivos, estos medios y fines son justificados por los lenguajes que abordamos en el apartado anterior. El Estado como asociación política trata de dirigir los diferentes valores que persiguen los sujetos, tanto colectivos como individuales; trata de normar la relación de los distintos sujetos a modo de que sus valores subjetivos coincidan con la realización de valores que justifican al Estado mismo y que se denomina “bien común”. Entre las tareas del Estado están el ejercer el monopolio de la violencia y administrar a la sociedad²²⁷.

De acuerdo al sentido de poder (en su versión positiva como negativa) que se tome en cada asociación es el sentido de los valores que persiguen las asociaciones. Según el iusnaturalismo moderno, el convenio o contrato es el recurso formal que se arguye para fundar el poder. Es mediante el acto del convenio que las asociaciones y los Estados obtienen validez, para Villoro, el convenio más que el contrato es lo que funda a las asociaciones, y aunque parte de la idea del contrato, se aleja de la idea de considerar al ser humano en un estado previo de naturaleza que le otorga igualdad, para él, el sujeto se encuentra situado en una red de relaciones que conforman su identidad; la figura del estado de naturaleza funge como *imagen simbólica*²²⁸ de las relaciones que se dan en determinados tipos de asociación política, punto importante, porque es lo que distingue su propuesta específica de una ética política concreta: “la asociación política no se basa en un contrato consciente entre sujetos libres, sino en la aceptación tácita que se impone a los individuos al socializarlos desde su nacimiento; el poder es resultado de un hecho bruto antes que de un contrato: una imposición por la fuerza”²²⁹.

²²⁷ L. Villoro, *Estado Plural, pluralidad de culturas*, ed. cit., p. 17.

²²⁸ L. Villoro, *El poder y...*, ed. cit., p. 254.

²²⁹ *Ibidem*, p. 251.

En contraposición al modelo de contrato moderno propone partir de la idea de convenio como forma de convenir en un mismo camino recorrido²³⁰, no se puede pactar en un estado de naturaleza inexistente, el convenio es el resultado de las relaciones entre los distintos grupos humanos, se forma y transforma a lo largo de la historia humana. Las formas de convenio moderno las podemos rastrear en dos pensadores de la modernidad: Hobbes y Rosseau, aunque con grandes diferencias sobre las concepciones del estado de naturaleza.

Para el primero el hombre en dicho estado se encuentra en un estado menesteroso, el sujeto necesita pactar para estar protegido de otros hombres, el convenio surge como resultado de la violencia vivida en el estado de naturaleza.

Para el segundo, el estado de naturaleza es un estado en que el hombre es libre plenamente, es un buen salvaje, sólo cuando se une con otros hombres se encuentra en conflicto y es necesario normar las relaciones a través del convenio.

Lo que tienen en común es que el convenio se funda para acabar con un estado violento; es decir, surge a partir de la imposición del orden por la violencia. Se utiliza al poder en su acepción negativa, como regulador de la violencia para fundar la asociación y permitir la sobrevivencia a partir de proporcionar seguridad.

4.2.1 Los tipos de convenio

En la obra del filósofo francés Jean-Jacques Rousseau, en su obra *Contrato social* podemos encontrar otra forma de concebir la relación contractual, en esta segunda forma el hombre es igualmente libre por el estado de naturaleza, sólo que el contrato es el resultado

²³⁰ *Ibid.*, pp. 251-252.

de una razón ética y elegida por todos los individuos, corresponde a una asociación ideal que proyecta determinados fines y valores. Este tipo de convenio no se funda por la violencia o el miedo, sino por la libertad de los contratantes²³¹.

De acuerdo a la forma en que se llegue al convenio será la forma de asociación que se funda. Para Villoro hay dos tipos de convenio que fundan a los tipos de asociación política:

I. El convenio conforme al poder. Éste busca poner fin a una situación de conflicto, según la imagen simbólica de este convenio:

1. Su punto de partida es una situación de conflicto entre intereses excluyentes de los sujetos.
2. La asociación política se constituye cuando entre los oponentes se establece un acuerdo: "...instaura la paz y el orden"²³²
3. Cada quien persigue en el convenio su interés particular pero se llega a un acuerdo para obtener beneficios y evitar el enfrentamiento.
4. Cada quien acepta el convenio en beneficio de su bien personal, se conviene con el soberano que está a cargo del poder en instaurar reglas de convivencia común, éste sólo es un medio para la realización del bien personal.
5. Como resultado del convenio se instaura un orden de poder. El Estado tiene por función mantener ese orden. Cada quien busca su bien personal y se

²³¹ Villoro explica estas formas de concebir el convenio en Rousseau que nos servirán para distinguir las asociaciones más adelante. La primera forma la podemos encontrar en *El discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, y la segunda en *El contrato social*. Cfr. *Ibid.*, p. 252.

²³² *Ibid.*, 254.

necesita de la coacción del Estado para reprimir nuestros deseos excluyentes²³³.

La característica central es que es un convenio para la seguridad y el orden, para el interés particular. Se ceden intereses particulares a favor de la realización de intereses comunes que a su vez permitan realizar otros intereses particulares. El tipo de intereses que se imponen como comunes corresponde a determinado momento histórico y de acuerdo a los grupos que se enfrentan es el tipo de interés que se impone. Pueden ser producto de la dominación como en la monarquía absoluta, o pueden ser intereses mínimos cedidos por grupos con ventaja para la realización de sus intereses particulares como en el liberalismo moderno. Según Villoro, este es el tipo de convenio que se da en las sociedades reales en cualquiera de sus dos versiones pues no se elimina el conflicto sólo que en uno se elimina la violencia con otra violencia más fuerte, con el Estado autoritario, y en el otro, con el Estado mínimo se elimina la violencia para ejercer la dominación y la exclusión voluntaria.

234

II. El convenio conforme al valor. Éste tipo de convenio lo podemos ver ilustrado en la concepción del *Contrato social* de Rousseau, ya no se parte de la situación histórica concreta se proyectan fines o valores comunes para la realización del bien personal, dichos valores se aceptan en tanto garantizan la libertad personal, se parte de la condición general de igual libertad, toda persona tiene que respetar el convenio pues éste representa la posibilidad de ejercer su libertad, se entra al convenio de forma voluntaria, no hay coacción. Según Villoro este tipo de convenio debe cumplir por lo menos dos condiciones:

²³³ Cfr. *Ibid.*, pp. 254-255.

²³⁴ Cfr. *Ibid.*, pp. 255-257.

1. Condición de igualdad. Todos los contratantes deben estar en igualdad de condiciones de ejercer su libertad y convenir en el tipo de valores elegidos, en tanto está en igualdad de condiciones y vale tanto como otro no trata de imponer valores excluyentes.
2. Condición de generalidad. A través del convenio el individuo cede parte de su voluntad particular a una voluntad general que se ve reflejada en los valores comunes elegidos.²³⁵

Este tipo de convenio no se da realmente, funge como idea regulativa, pues en las sociedades reales nunca se elimina el conflicto de intereses. La acción política se debe dirigir por una voluntad ética que se acentúe en la realización de valores objetivos, pasar del convenio conforme al poder al convenio conforme al valor. Que según Villoro son las dos formas en las que se mueven las sociedades reales: “La acción política dirigida por una voluntad ética tendría por fin transformar lo más posible el convenio del poder en un acuerdo conforme al valor. Lo que es lo mismo: crear, hasta donde la situación lo permita, una realidad segunda, de carácter moral, sobre la realidad histórica. Las sociedades pueden acercarse en mayor o menor medida a ese fin”²³⁶

De acuerdo sobre qué tipo de convenio se establezca la asociación será el tipo de asociación política que le corresponda. Los tipos de asociación que distingue Villoro son tres que se exponen a continuación:

- I. *Asociación para el orden*
- II. *Asociación para la libertad*
- III. *Asociación para la comunidad*

²³⁵ *Ibid.*, pp. 258-259.

²³⁶ *Ibid.*, p. 268.

4.2.2 Asociación para el orden

Este tipo de asociación surge en el momento en que se decide romper con un estado de conflicto y violencia, se instituye para mantener el orden entre intereses particulares, el convenio que instituye esta asociación corresponde al convenio conforme al poder, puesto que surge del conflicto e instaura un orden de poder.

Toda asociación pretende realizar bienes que le son comunes a todos sus asociados, entre esos bienes se encuentran necesidades básicas como las de sobrevivencia y pertenencia. Cualquier asociación tiene que satisfacer la necesidad de sobrevivencia, administrar lo mínimo para sobrevivir: alimento, techo, seguridad, etc.; así como la necesidad de pertenencia en el reconocimiento e identidad que otorgan al individuo dichas asociaciones. El punto principal de esta asociación se encuentra en cumplir la necesidad de seguridad, tanto al interior como al exterior de la asociación. Al interior mediante la instauración del orden, el bien del todo se considera superior a los bienes particulares y la voluntad individual se somete a la voluntad general en beneficio del orden. Al exterior en contra de otros grupos como seguridad²³⁷. Este tipo de asociación se puede rastrear históricamente y correspondería a las asociaciones que se daban antes de que surgiera la asociación civil moderna, pero la vemos asomarse en la actualidad a cada momento, puesto que un grupo se adjudica el poder de instaurar el orden y la paz, sin embargo, éstos se implantan a través de la violencia misma, al imponer valores particulares de unos cuantos al resto de los asociados, es por eso que este tipo de asociación se relaciona con el dominio y el poder y responde a las sociedades reales:

La asociación para el orden es propia de todas las sociedades autoritarias que pueden variar, desde dictaduras de una o varias personas o de un grupo hasta

²³⁷ Cfr. L. Villoro, *De la libertad a la comunidad*, ed. cit., pp. 61-63.

sociedades en las que el dominio se disfraza tras instituciones de participación, en mayor o menor medida, de los ciudadanos. Pero de cualquier modo, este tipo de asociación, al darle prioridad al orden, a la seguridad, a la paz social frente a cualquier otro valor, justifica el dominio de la persona o grupo en el poder que puede instrumentar esta paz, este orden y esta seguridad²³⁸.

Este tipo de asociación, en tanto esta basada en el dominio y el poder de personas o grupos dominantes trata de justificar valores subjetivos como objetivos a través de una ideología, a veces aceptada pasivamente, a veces impuesta por el monopolio de la violencia que el grupo dominante se adjudica para sí.

Aunque se caracteriza como una asociación más apegada al poder que al valor ésta puede satisfacer necesidades comunes como las antes tratadas (sobrevivencia y pertenencia). Sólo si la asociación satisface las necesidades por igual a todos sus asociados podrá tener un sentido ético apegada a valores comunes. Pero si sólo satisface las necesidades de algunos excluyendo a otros sujetos que son parte de dicha asociación será una sociedad injusta. Lo que importa en esta sociedad es la identificación de valores objetivos comunes y descubrir las falsas universalizaciones. Este tipo de asociación prioriza el bien del todo a costa de los bienes particulares. La libertad del individuo está subordinada al bien común.

4.2.3 Asociación para la libertad

Este tipo de asociación, además de cumplir las necesidades de sobrevivencia y pertenencia, trata de garantizar la necesidad de dar sentido y elegir nuestra vida. La elección se da en un marco cultural y social determinado, pero el garantizar el cumplimiento de dicha necesidad es apelar al valor fundamental de la libertad. En tanto que

²³⁸ *Ibidem.*, p. 63.

somos libres podemos elegir el plan de vida que queremos seguir, la asociación para la libertad intenta cumplir con dicho valor: “La libertad implica la capacidad de elegir pero también la capacidad de hacer lo que elijamos, de ejercer, de realizar eso que hemos elegido”²³⁹. Si en la otra asociación se daba prioridad al interés común en detrimento de los intereses subjetivos, en esta asociación se da prioridad a los intereses de los individuos.

Este modelo de asociación es relevante para nuestro tema puesto que acoge en su seno a los derechos del hombre. Podemos rastrear su origen en la sociedad civil moderna, ésta proclama como valor la libertad del individuo y se hace expresa en las declaraciones de derechos del hombre del siglo XVIII, es la primera vez que se proclaman, reconocen y positivizan dichos derechos. Este suceso histórico ha marcado el curso, tanto de los derechos humanos como en la forma de asociarse, el estatus de ciudadano rompe con la subordinación a interés particulares de la corona, ya no se es súbdito, se es sujeto libre de elegir sus propios intereses, la asociación se instituye como mediadora para alcanzar los intereses particulares de cada sujeto. Para Luis Villoro, es en este tipo de asociación en donde se puede hablar de derechos humanos reconocidos, pues los derechos humanos son el fundamento de toda asociación libre entre sujetos: “...En una asociación para la libertad, los derechos humanos tienen que estar consignados, como exigencias normativas, en el sistema jurídico. [...] Pero su justificación no puede encontrarse en el derecho positivo mismo, sino en el orden de la justicia. ...”²⁴⁰. La libertad es el fundamento de los derechos humanos como éstos de toda asociación libre.

Para la filosofía política aun dentro de la libertad hay niveles de reconocimiento: *a) libertad negativa, b) libertad positiva y c) libertad de realización.*

²³⁹ *Ibid.*, pp. 82-83.

²⁴⁰ L. Villoro, *El poder y...*, ed. cit., pp. 302-303.

a) *La libertad negativa* es la capacidad de obrar o no sin ser obligado, la libertad que permite la asociación política convenida, toda asociación instituye un marco legal de lo que se puede hacer y no se puede hacer y que garantiza la libre realización de lo que no está prohibido: derecho a la expresión, a la opinión, al libre desplazamiento por el territorio, etc. Esta libertad la podemos encontrar en la garantía de los derechos humanos individuales.

b) *La libertad positiva* supone un paso en el ejercicio de la libertad, si bien la libertad negativa me permite elegir dentro del marco legal que otros han creado, la libertad positiva me permite regirme por mis propias leyes, se pasa de la heteronomía a la autonomía²⁴¹.

La libertad negativa puede ser garantizada aún sin la participación directa de los afectados en la formulación de las leyes; es decir, que los intereses particulares pueden ser cumplidos mientras se apeguen a lo que otros dictan. La libertad positiva sólo se ejerce si uno mismo se dicta y obedece sus propias leyes. En el marco de una asociación política, la libertad positiva sólo se ejerce si se es copartícipe en la formulación de las reglas, en la actualidad, la democracia es el modelo político que más se apega al criterio de darse uno sus propias leyes.

c) *La libertad de realización* es el poder de ejecutar, convertir en realidad aquello que hemos elegido y decidido²⁴². Esta libertad está limitada por las circunstancias sociales y culturales en las que se encuentra el sujeto, asimismo es la menos garantizada en cualquier asociación, puesto que para realizarla se necesita equidad y justicia, y lo más que se asoma en las sociedades modernas es la exclusión, la desigualdad y la injusticia.

²⁴¹ Cfr. L. Villoro, *De la libertad a la comunidad*, ed. cit., p. 86 y sig.

²⁴² Villoro dice que es una *libertad positiva radical*, cfr. *Ibidem*, p. 89.

Dentro de la asociación para la libertad encontramos dos modelos que difieren de acuerdo al tipo de libertades que garantizan y el tipo de valor que persiguen:

i) modelo liberal

ii) modelo igualitario

El modelo liberal 1) garantiza las libertades negativas, puesto que no interfiere en la vida privada de los asociados e intenta garantizar la realización de los diferentes intereses de éstos dentro de sus marcos legales. Si permite la participación de sus asociados en la formulación de las leyes, será de orden democrático y garantiza de igual forma las libertades positivas, sin embargo, no todo liberalismo es democrático. 2) Las leyes que instaura se aplican de manera general, no implica igualdad de oportunidades, sino igualdad ante la ley, todos tienen los mismos derechos. 3) Como todos los asociados son iguales ante la ley permite la multiplicidad de valores, mediante el cumplimiento de otro valor: la tolerancia.²⁴³

Si bien este modelo tiene la virtud de la tolerancia, en ésta misma se encuentra su debilidad, puesto que fomenta el respeto de los diversos valores, no puede mantener la unidad social, no impone ningún valor común (a parte de la tolerancia). Además de la tolerancia, toda asociación necesita de la cooperación en un proyecto común, en la participación de una cultura. A ésta falla intenta responder nuestro otro modelo de asociación para la libertad

ii) El liberalismo igualitario (o liberalismo de la igualdad). Se puede caracterizar a este modelo como propio de la socialdemocracia en contraposición al primero que podríamos verlo reflejado en el actual neoliberalismo. 1. El modelo igualitario, además de

²⁴³ *Ibid.*, pp. 92-95.

garantizar las libertades negativas, por ser democrático pretende garantizar las libertades positivas e intenta garantizar las condiciones para ejercer las libertades de realización. 2. Además de garantizar la igualdad de derechos intenta garantizar las condiciones para ejercer plenamente dichos derechos, es decir, al considerarse igualitario tiene que garantizar iguales oportunidades para sus asociados y tratar de eliminar desigualdades sociales y económicas. 3. A parte de respetar la multiplicidad de valores trata de cumplir uno que es común: la equidad: “La equidad es el signo de la justicia social, puesto que consiste en dar un trato semejante a todos de manera que puedan realizar por igual su propio plan de vida; es por lo tanto, un fin del Estado, el cual, en este modelo igualitario, no puede admitir las desigualdades que impidan la equidad, por el contrario, debe promover la supresión al máximo de las desigualdades...”²⁴⁴.

Dentro de estas características, además de cumplir derechos individuales, conocidos como de primera generación, intenta cumplir los de segunda generación (habitación, trabajo, educación, salud, etc.), al propiciar las condiciones para que el sujeto pueda realizarse.

Además de la tolerancia, para que se lleve a cabo la equidad se necesita la cooperación de todos los afectados para disminuir las brechas de desigualdad, es decir, la *solidaridad*, tarea que intenta realizar el modelo igualitario, sin embargo, en la actualidad los valores que se persiguen vuelven a ser imposiciones de grupos hegemónicos en el poder. Si se cumpliera cabalmente el modelo igualitario estaríamos ya en nuestro siguiente modelo que vamos a describir.

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 112.

4.2.4 Asociación para la comunidad

En este tipo de asociación se prioriza la realización de la comunidad en contribución de la realización de sus partes, es la armonía entre orden y libertad. Este tipo de asociación sólo se da en poblaciones pequeñas, donde la participación de los asociados es directa, tanto en la formación de las normas como su realización de su vida conforme al beneficio de la propia comunidad. Entre los individuos hay un vínculo ético, más que político, hay un proyecto común en el que el sujeto se identifica y coopera para realizarlo. En este tipo de asociación no se busca el poder, sino el valor e intenta realizar tanto la comunidad como a sus componentes: “En la comunidad se cumplen tanto los valores de la familia del orden como los de la libertad. En efecto, puesto que cada individuo quiere y actúa en vistas al beneficio del todo, le es ajena la ruptura del orden por los intereses particulares en pugna; por otra parte, puesto que su servicio es don, su acción con vistas al todo responde a su libertad y otorga a su vida individual un nuevo sentido”²⁴⁵. Garantiza las libertades negativas, positivas y de realización, en tanto las leyes no hayan sido aceptadas bajo coacción, puesto que al apelar a la comunidad no implica estar exento de dominio, de ahí la necesidad de reivindicar una ética crítica que ponga en cuestión a nuestra propia razón y a la propia tradición de la que somos parte.

En América Latina podemos encontrar este tipo de asociación en los pueblos originarios, quienes frecuentemente mantienen un tipo de asociación que se puede caracterizar como comunitario. A pesar del sometimiento, tanto cultural, como económico, político y social del que han sido víctimas, una parte considerable de las poblaciones indígenas han mantenido durante siglos sus maneras de relacionarse, tanto con el entorno

²⁴⁵ L. Villoro, *El poder y...*, ed. cit., pp. 362-363.

como con sus semejantes. Dentro de estas comunidades el sujeto esta al servicio de la comunidad y hay reciprocidad de esta misma: hay igualdad.

Lamentablemente estas comunidades han sido sometidas y se trata de desintegrar su identidad cultural. Con el ascenso del Estado-nación de corte moderno se trata de implantar un modelo de asociación que hace tabla raza de las diferencias culturales e impone modelos de vida inadecuados para grupos culturales diferentes al poder del grupo cultural hegemónico. Ésta ha sido la constante en el penoso transcurrir histórico de las minorías étnicas y raciales y más atroces han sido para las mayorías indígenas que existen en este continente.

Hasta aquí hemos explicado los modelos de asociación política y hemos descrito sus características, lo que nos interesa destacar para nuestro tema es que hemos podido ubicar en qué tipo de asociación se instituyen y se tratan de respetar los derechos humanos. Queda claro que para Villoro sólo en una asociación para la libertad se puede empezar a hablar de derechos humanos, pero es el modelo de asociación para la libertad igualitario el que trata de cumplir más cabalmente los derechos humanos universales, en tanto que intenta cumplir la libertad de realización y garantizar los derechos de segunda y tercera generación, además de asumir los de la primera. Pero vemos que en lo concreto, ni el modelo liberal ni el modelo igualitario, pueden garantizar el pleno disfrute de todos los derechos humanos, puesto que los grandes umbrales de exclusión a los que están expuestos los seres humanos, ni se tratan de eliminar en el neoliberalismo ni en la socialdemocracia, ambas productos de la modernidad. Pues han impuesto valores particulares al hacerlos pasar como universales y en vez de reconocer la diversidad, tratan de someterla a través de prácticas genocidas. El exterminio étnico que sufren los pueblos latinoamericanos es el resultado de dichas políticas, es por eso que se tienen que volver a revisar los fundamentos de los pretendidos

derechos humanos universales occidentales, puesto que, en cierta forma, éstos han contribuido al holocausto étnico.

Actualmente se ha vuelto común entre minorías étnicas, raciales y poblaciones indígenas el reivindicar el derecho de pertenencia como el derecho de autodeterminación de los pueblos. Lo que occidente ha visto como peligro de desintegración, y como un peligro a la concepción individualista de los derechos humanos, sin embargo, algunos pensadores contribuyen para que el reconocimiento y respeto de dichos derechos sea una realidad, lo que implica una fuerte tarea de fundamentación. En el siguiente apartado analizaremos las justificaciones que elabora Luis Villoro para el reconocimiento del derecho de los pueblos a la pertenencia y a la autodeterminación como derechos humanos universales.

5. DERECHOS COLECTIVOS COMO DERECHOS HUMANOS: LA JUSTIFICACIÓN VILLORIANA

La acepción de derechos colectivos en el marco del derecho internacional y en su referencia más específica a los derechos humanos universales es ambigua²⁴⁶. Dicha ambigüedad proviene de la referencia que se les da a estos derechos, por lo regular se consideran propios de grupos, asociaciones o colectivos humanos y por lo tanto no están ligados a exigencias por parte del individuo como para formar parte del canon de los derechos humanos; no hay un sujeto supraindividual. Esta ambigüedad se expresa en la antinomia que esgrimen las posturas teóricas contrapuestas que asumen argumentaciones extremistas de los dos bandos; es decir, la postura liberal ortodoxa, que apunta a los derechos individuales como los únicos válidos como derechos humanos y somete a los diferentes culturas a un modo específico de concebir al humano, esto es, como un sujeto abstracto; o la otra, la comunitarista conservadora, que antepone a los derechos colectivos como superiores a los derechos individuales y menoscaba la dignidad y la libertad de los individuos a favor del grupo. Ambas posturas caen en dogmatismos falsos²⁴⁷. Lo que hay

²⁴⁶ “Esta terminología puede ser bastante engañosa. Una de las razones de ello es que la categoría de derechos colectivos es extensa y heterogénea. Comprende los derechos de sindicatos y corporaciones; el derecho a entablar litigios como acciones de clase; el derecho de todos los ciudadanos a un aire no contaminado, etcétera. [...] la terminología de los derechos colectivos incita a la gente a elaborar supuestos erróneos sobre la relación entre la ciudadanía diferenciada en función del grupo y los derechos individuales.” Will Kymlycka, *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías* (tr. de Carme Castells Auleda), España-Barcelona, Paidós, 1996, pp. 57-58.

²⁴⁷ “Colectivistas e individualistas discrepan en la cuestión de si las comunidades pueden tener derechos o intereses independientemente de sus miembros individuales. Este debate sobre la primacía del individuo o de la comunidad es uno de los más antiguos y venerables de la filosofía política. [...] La mayoría de tales derechos no tienen que ver con la primacía de las comunidades sobre los individuos, sino que más bien se

que dejar en claro ante las dos posturas, es que tanto los derechos individuales como “ciertos derechos colectivos” son fundamento para la realización plena del ser humano y, por tanto, deben ser incluidos entre los derechos humanos y que ningún derecho que menoscabe la dignidad del ser humano puede considerarse legítimo, aún cuando éste ayude a la conservación del grupo.²⁴⁸

5.1 DERECHOS COLECTIVOS COMO DERECHOS HUMANOS

Los derechos colectivos encuentran su referente directo en los derechos de las minorías que se remontan a las exigencias de tolerancia de las minorías religiosas y las minorías nacionales europeas que subsistieron a lo largo de la modernidad (S. XVII-XX). Algunos grupos minoritarios (galos, gitanos, turcos, etc.) se anexan a los proyectos de los Estados-nación y otros se mantienen al margen de la participación en tales proyectos (judíos, vascos). Estas minorías se muestran como antecedentes de la exigencia de derechos colectivos y más propiamente como antecedentes de los derechos culturales, sin embargo, sus exigencias fueron resueltas desde los Estados liberales a través de la exigencia de tolerancia religiosa y algunas concesiones, sin interrumpir en los planes de los Estados modernos en ascenso²⁴⁹.

basan en la idea de que la justicia entre grupos exige que a los miembros de grupos diferentes se les concedan derechos diferentes.”. *Ibidem*, pp. 75-76.

²⁴⁸ Ante esta situación podemos poner dos ejemplos, el caso de los pueblos indígenas que ven menguados sus derechos de pertenencia y de autodeterminación y, por ende, sus derechos individuales al no poder desarrollarse dentro de su cultura de elección. En el otro extremo tenemos el caso de la mujer musulmana que ve coartada su libertad a favor de una supuesta subordinación que le debe al varón.

²⁴⁹ Cfr. Ana Luisa Guerrero G., *Derecho de las minorías*, inédito.

La segunda guerra mundial pone en crisis a las minorías y se vuelve urgente el reconocimiento de los derechos de pertenencia, por lo menos el reconocimiento de naciones que no son Estados propiamente, antes de este hecho histórico, los derechos colectivos sólo se adjudicaban a los Estados-nación, lo cual desembocó en posturas raciales afirmando la superioridad de determinados grupos humanos sobre otros al reivindicar el derecho de autodeterminación y el de no-intervención. Aquí se nos hace presente nuevamente la ambigüedad del concepto de derechos colectivos, en tanto que se nombran como derechos culturales de las minorías y, asimismo, como derechos de los Estados sobre los individuos. Gradualmente se buscará que se diferencien los derechos de las minorías de los derechos de los pueblos²⁵⁰, más ligados estos últimos a los derechos culturales. El reconocimiento de tales derechos desembocó, en un primer momento, en las exigencias de independencia de algunas naciones que se encontraban colonizadas (África, Latinoamérica), es decir, que se exigía como derecho de determinarse por sí mismas, dicho proceso corresponde al ascenso del modelo liberal de los Estados-nación europeos del siglo XIX²⁵¹ y que se extiende a sus colonias recién independizadas hacia el siglo XX. El modelo del Estado-nación de corte moderno funcionó en un primer momento como instrumento de cohesión, sin embargo cayó

²⁵⁰ Las minorías se diferencian de los pueblos en que estos últimos tienen conciencia de pertenencia, un proyecto común, un territorio propio y un futuro proyectado, las minorías solo pueden reivindicar derechos que se pueden donar desde los mismos estados hegemónicos. Así minorías serían grupos de emigrantes que ya no tienen proyecto común, homosexuales, feministas asociaciones religiosas, clubes, etc. Los pueblos son identificados con naciones que no necesariamente tienen que estar configuradas en un Estado, sin embargo necesitan de sus propias instituciones apegadas a sus tradiciones.

²⁵¹ “Aunque los hombres se han asociado siempre en algún tipo de unidades localizadas, su agrupamiento en Estados-naciones es una característica moderna cuyo pleno desarrollo es ciertamente un fenómeno esencialmente contemporáneo. Los estados nacionales surgen en el siglo XIX, si descontamos algunas formaciones tempranas; antes podemos tener nacionalidades o estados, pero no estados-naciones”. Héctor Díaz-Polanco, *Autonomía regional. La autodeterminación de los pueblos indios*, México, S. XXI, 1991, p. 16

en la homogenización forzada, al hacer tabla rasa de las diferentes culturas que se encuentran en los territorios recién liberados. Por lo menos este fenómeno es patente en América Latina. El grupo hegemónico en el siglo XX, en la mayoría de los Estados latinoamericanos, es el mestizo, que para fortalecer su dominio impuso una cultura nacional y que, en la actualidad, es perpetuada por medio del Estado. Estado y nación son dos fuerzas que se unen para lograr el proyecto homogenizador²⁵².

Asimismo en el Siglo XX se vuelve a reflexionar sobre la naturaleza humana, comienza a cuestionarse la noción de un sujeto abstracto que parte de un estado de naturaleza como lo proponía el iusnaturalismo moderno occidental²⁵³. La antropología es la primera en poner en cuestión esta noción de sujeto²⁵⁴ al resaltar que el individuo surge en un determinado contexto que lo constituye como humano²⁵⁵. Al contexto en el que está

²⁵² “En un periodo de la historia de Occidente, el Estado se concibió como si tuviera que coincidir con una nación y viceversa (A todo Estado una Nación, para toda nación un Estado’ (A. Gellner, *Naciones y nacionalismo*, Madrid, Alianza, 1988) ha sido el lema de todos los nacionalismos modernos”. L. Villoro, *Los retos de la sociedad por venir*, ed. cit., p. 157.

²⁵³ Grocio, Hobbes, Locke, Rousseau. Cfr. Norberto Bobbio, *Liberalismo y democracia*, (tr. José F. Fernández Santillán), México, Ed. FCE, 1989, p. 12. “Se habla del iusnaturalismo como el presupuesto “filosófico” del liberalismo porque sirve para establecer los límites del poder con base en una concepción general e hipotética de la naturaleza del hombre que prescinde de toda verificación empírica y de toda prueba histórica”.

²⁵⁴ A esta nueva forma de concebir al ser humano lo he considerado como el giro antropológico; ya no hay sujeto abstracto: “...la imagen de una naturaleza humana constante e independiente del tiempo, del lugar y de las circunstancias [...] puede ser una ilusión, en el hecho de que lo que el hombre es pueda estar entretejido con el lugar de donde es y con lo que el cree que es de manera inseparable [...] considerar semejante posibilidad fue lo que condujo al nacimiento del concepto de cultura y al ocaso de la concepción del hombre como ser uniforme”. Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas* (Tr. Alberto L. Bixio), España, Ed. Gedisa, 2003, p. 44.

²⁵⁵ Sin embargo, recuérdese que desde los griegos, más en específico Platón y Aristóteles, ya se proponía que antes del individuo se encontraba la Polis, después el marxismo postulará al sujeto concreto que es determinado por su lugar en el modo de producción en el que se desarrollaba y, posteriormente, la

inmerso el sujeto se le denomina marco cultural, que es el horizonte de sentido desde el cual se forma y se constituye el ser humano; por lo tanto es un ser cultural. Sin embargo, no hay una sola cultura, sino que hay diversas y variadas, *ser (multi)cultural* es la condición humana²⁵⁶.

Ya en los años 50 del siglo XX se comienza a reivindicar fuertemente el derecho de libre determinación, cuando las naciones africanas y algunas latinoamericanas reclaman su independencia y entran en el proceso de descolonización, pero será a partir de los años 80 que la exigencia de derechos colectivos por parte de poblaciones indígenas es cada vez más fuerte, estos derechos se exigen como derechos humanos bajo el título de derechos de los pueblos. A los derechos sociales, económicos y culturales, se les unen el derecho al desarrollo, los derechos de pertenencia, derecho a la diferencia y los derechos de autodeterminación, autonomía y territorio. El derecho a la autodeterminación de los pueblos es ratificado en distintas declaraciones, pero es en la *Carta Africana de Banjul de 1981* en donde se pone en claro el derecho de las minorías culturales. En el *Convenio sobre pueblos indígenas y tribales, 1989 (OIT'169)*, es en donde se apela al concepto de pueblo como unidad cultural²⁵⁷. Su punto culminante lo alcanzan con la redacción de la

hermenéutica heideggeriana propondrá al sujeto situado en un horizonte de sentido, no obstante, ninguna de estas propuestas apelaba al concepto de cultura como lo hará la antropología.

²⁵⁶ Cfr. Xabier Etxeberria, *Sociedades Multiculturales*, Bilbao, Mensajero, 2004, pp. 16-17. “Los humanos somos animales que nos completamos como humanos gracias a la cultura [...] llegamos a ser humanos sólo por esquemas culturales en virtud de los cuales ordenamos y dirigimos nuestras vidas [...]”; sin embargo “[...] no existe <<la cultura>>. Por eso precisamente, siempre son posibles varias, muchas. Ser en multiculturalidad es nuestra condición normal”.

²⁵⁷“Artículo 1, párrafo 1, apartado b): a los pueblos en países independientes, considerados indígenas por el hecho de descender de poblaciones que habitaban en el país o en una región geográfica a la que pertenece el país en la época de la conquista o la colonización o el establecimiento de las actuales fronteras estatales y que, cualquiera que fuera su situación jurídica, conservan todas sus propias instituciones sociales, económicas,

Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas (2007).

Es en este último documento es donde se encuentra ratificado el derecho de autonomía de los pueblos indígenas²⁵⁸.

Sin embargo, el reconocimiento de tales derechos aún no llega. El conflicto entre generaciones y tipos de derechos no se ha resuelto y con el ascenso de los derechos colectivos el fundamento occidental del sujeto abstracto se tambalea.

Para que los derechos colectivos en su versión de los derechos de los pueblos puedan ser incluidos como parte de los derechos humanos es necesario que se apele a otro fundamento de los derechos humanos; en vez de partir del supuesto de sujetos abstractos, sin tiempo, ni lugar, dispuestos a pactar como entes racionales; partir de sujetos situados, concretos, con una tradición y una comunidad de origen: una cultura²⁵⁹ que determina su racionalidad y su visión del mundo. Luis Villoro es uno de los pensadores latinoamericanos que ha tratado de fundamentar y justificar a dichos derechos para que sean incluidos como parte de los derechos humanos sin entrar en conflicto con los derechos individuales.

culturales y políticas, o parte de ellas.” Sin embargo recordemos que en este mismo artículo en su párrafo 3, se anula su incidencia en el derecho internacional: “3. La utilización del término pueblos en este Convenio no deberá interpretarse en el sentido de que tenga implicación en lo que atañe a los derechos que pueda conferirse a dicho término el derecho internacional”.

²⁵⁸“Artículo 4. Los pueblos indígenas, en ejercicio de su derecho de libre determinación, tienen derecho de autonomía o al autogobierno en las cuestiones relacionadas con sus asuntos internos y locales, así como a disponer de los medios para fincar sus funciones autónomas.”

²⁵⁹ “La cultura puede considerarse como una “segunda naturaleza” creada por las comunidades humanas con el objetivo de justificar sus creencias, realizar sus valores elegidos y cumplir sus fines deseados. Mediante la cultura los hombres intentan varios objetivos: asegurar el acierto de sus acciones, dar sentido a su vida y a su modo, acercarse a un ideal de perfección, establecer una comunicación con los otros...”. L. Villoro, *El concepto de ideología y otros ensayos*, ed. cit., p. 158.

5.2 JUSTIFICACIÓN DE LOS DERECHOS DE LOS PUEBLOS COMO DERECHOS HUMANOS

Para Luis Villoro no es desconocida la realidad de los pretendidos derechos humanos universales, y menos en una situación como la latinoamericana, donde es patente la diversidad de culturas que conviven en los territorios delimitados como Estados y los sometimientos culturales al que han sido expuestos la mayor parte de sus pobladores, es por eso que dentro de sus tratamientos filosóficos encontramos fuertes argumentaciones con respecto a la fundamentación de los derechos de los pueblos y la construcción de lo que él denomina como los *Estados plurales*.

Dentro de los derechos colectivos nos encontramos con los llamados derechos de los pueblos, estos derechos contienen notas específicas que los hacen entrar en conflicto con los demás derechos humanos, desde su fundamento hasta el momento de su implementación.

1) Hay conflicto en el fundamento porque se considera que el sujeto de los derechos humanos no es un sujeto abstracto, como lo propone el pensamiento moderno occidental, se argumenta, en cambio, que es un sujeto situado determinado por su situación capaz de elegir diversidad de valores. Si esto es así, la idea de unos derechos humanos universales deben contemplar los contextos que intentan normar y a la vez mantener una objetividad de valores (justicia, dignidad, solidaridad, etc.). El contexto que le subyace al individuo es conocido como marco cultural, el individuo necesita de dicho marco el cual adopta desde que nace, necesita de una comunidad cultural que lo acoja; el humano necesita de otros humanos para sobrevivir. Además de los derechos individuales y sociales se necesitan derechos culturales. La cultura es una necesidad básica para el ser humano, si ésta no se respeta, se atenta contra la dignidad humana.

2) Conflicto en su implementación y aplicación, pues se supone que atribuir derechos a colectividades rompe con la idea moderna de ciudadanía y soberanía nacional, esto sucede desde la definición de los propios derechos de los pueblos, pues se entiende a éstos como derechos de los estados nacionales; si se otorgan derechos diferenciados entre los ciudadanos se rompe con la igualdad ante la ley, si se otorga soberanía a comunidades particulares dentro de los Estados se rompe la soberanía nacional y el Estado se puede desintegrar. Estas son sólo algunas problemáticas que han suscitado los derechos de los pueblos y que han dado lugar a la exigencia de los derechos humanos a la *diferencia*, la *pertenencia* y la *autodeterminación, autonomía y territorio*.

Luis Villoro argumenta a favor de los derechos de los pueblos como derechos humanos, para él, los humanos, desde que nacen, pertenecen a un grupo cultural determinado; es una condición de su existencia. Es por eso que la pertenencia es considerada una necesidad básica que se satisface en un grupo cultural, pues en ella obtiene las otras necesidades básicas de seguridad y sobrevivencia, en ella se forma la personalidad de los individuos que se forja en su participación en las creencias, actitudes, comportamientos de los grupos a los que pertenece, se forja en una realidad intersubjetiva: “Esa realidad colectiva no consiste, por ende en un cuerpo, ni en un sujeto de conciencia, sino en un modo de sentir, comprender y actuar en el mundo y en formas de vida compartidas, que se expresan en instituciones, comportamientos regulados, artefactos, objetos artísticos, saberes transmitidos; en suma, en lo que entendemos por una <<cultura>>.”²⁶⁰

²⁶⁰ L. Villoro, *Estado plural...*, ed. cit., p. 66.

El pertenecer a una comunidad cultural es una necesidad básica, es una condición para que el individuo sobreviva. El humano necesita pertenecer a un grupo cultural para realizarse como humano. Es decir, que la cultura es un valor objetivo que cumple la necesidad de pertenencia. La idea del estado de naturaleza ha perdido su efecto, los contratantes son sujetos situados, sus elecciones de valores están determinadas por su contexto cultural:

Entre las necesidades básicas está la de pertenencia. Ningún individuo puede vivir como hombre sin relacionarse con los otros, sin sentirse parte de una sociedad humana y ser aceptado por ella. Esa necesidad se satisface con la pertenencia a distintos grupos, de variada amplitud: familia, clase social, localidad, asociaciones de todo tipo, pero hay un sentimiento de pertenencia más profundo, presente en todas ellas: la participación en una cultura específica, por lo tanto en un pueblo.²⁶¹

Además del derecho a la pertenencia, el derecho a la diferencia se considera otro derecho de los pueblos, más referido a las minorías colectivas que a las culturales, sin embargo este derecho igualmente atraviesa tanto la esfera subjetiva como la esfera social y cultural del sujeto. En su pertenencia a un grupo cultural determinado adquiere una primera moralidad (costumbres, tradiciones, instituciones, etc.) que moldea su forma de ser y estar en el mundo, pertenece a un mundo ya formado por otros individuos, dentro de este mundo se identifica con colectividades que lo hacen diferente ante los demás y a la vez diferente dentro de su comunidad. Si recordamos el capítulo pasado hablábamos que para Villoro sólo en una asociación para la libertad son posibles los derechos humanos, pues la condición de éstos es la libertad del individuo, dentro de su pertenencia a un grupo cultural tiene derecho a disentir sobre lo establecido, se hablaba que dentro de esta asociación el punto culminante es la autonomía de la persona, el darse uno sus propias leyes; sin embargo, esto dista de ser realidad, el sometimiento tanto individual como colectivo es lo

²⁶¹ *Ibidem*, p. 92.

común, las libertades más básicas son quebrantadas y se justifican a través de una igualdad aparente que la disfrazan de democracia.

En su dimensión subjetiva, el derecho a la diferencia es una necesidad que se cumple en la autonomía plena del sujeto, el poder elegir su plan de vida de acuerdo a sus posibilidades y que tiene como aliado al derecho a disentir, además de una conciencia moral el sujeto tiene una conciencia crítica o ética crítica, como la entiende Villoro: “La moralidad social constituye sólo un primer nivel, precrítico de la ética. La ética crítica empieza cuando el sujeto se distancia de las formas de moralidad existentes y se pregunta por la validez de sus reglas y comportamientos”²⁶². El sujeto debe tener el derecho a disentir y, por consiguiente, a ser diferente. Pero recordemos que los valores que elige ya están en el mundo y éstos se demarcan por su lugar de pertenencia. Cuando el sujeto se identifica con ciertos rasgos de una comunidad, se dice que adopta un lugar de pertenencia, aún si disiente, este contexto que le subyace dirige su elección de valores. Puede elegir transformar su entorno o cambiar de cultura. “...el reconocimiento de los derechos de una comunidad cultural determinada no elimina el derecho de cualquier partícipe de esa cultura al disenso de las creencias y formas de vida establecida”²⁶³.

Nosotros anexaríamos, en defensa de los abusos del grupo cultural, un derecho de salida, en donde el sujeto tenga la posibilidad de salir de su grupo cultural sin ser coaccionado o rebajado en su dignidad, así como la certeza de no ser discriminado por otros grupos donde se quiera insertar. Claro, a reserva de asumir las exigencias que el nuevo grupo le imponga, los riesgos tienen que ser asumidos por el propio individuo, como el de pérdida de (la) identidad. Además de los derechos a la pertenencia, a la diferencia y al

²⁶² L. Villoro, “Ética y política”. En: L. Villoro (ed.), *Los linderos de la ética*, ed. cit., pp. 6-7.

²⁶³ L. Villoro, *Los retos de la sociedad por venir*, ed. cit., p. 169.

disenso, se le une el derecho de salida, éste último sirve como medio individual de elegir pertenecer a otra cultura como el caso del migrante (tema que no toca Luis Villoro y que nos parece que es de suma importancia el análisis bajo el marco de los derechos humanos). Cuando el sujeto decide actuar para cambiar su entorno y no sólo irse, cuando decide ser parte de una comunidad específica, no sólo busca la propia autonomía, sino que se busca la autonomía del propio grupo cultural. El sujeto no sólo se reconoce en un grupo cultural sino que contribuye a la realización de valores elegidos por toda la comunidad, es decir, que busca su reconocimiento grupal. Así como el sujeto es autónomo, el contexto en el que se desarrolla debe ser libre, los grupos culturales también pueden ser autónomos, este sentido de autonomía colectiva es criticado por posturas liberales conservadoras, pues se argumenta que los únicos sujetos de derechos y de libertades son los individuos y no el conjunto de ellos. En contra de este sentido de derechos humanos individuales, Luis Villoro habla de cómo se deben concebir los derechos colectivos de un pueblo sin transgredir los derechos individuales:

El <<derecho de los pueblos>> sólo puede contarse entre los derechos humanos fundamentales, en la medida en que <<pueblo>> sea una condición necesaria para la autonomía de las personas; entonces sólo puede referirse a la comunidad cultural en cuyo marco se da cualquier elección autónoma; en esa medida, el <<derecho de los pueblos>> no contradice los derechos del individuo, sino, por el contrario, los refuerza...²⁶⁴

El derecho de los pueblos entendido como marco cultural de decisión del individuo no contradice a los derechos individuales, sino que es este marco el que le suministra la posibilidad de vivir. Sin embargo dentro del derecho internacional el concepto de pueblo ha traído conflictos de interpretación, pues algunas veces se consideran pueblos a los Estados y otras veces a comunidades culturales diferenciadas que se encuentran dentro de los

²⁶⁴ L. Villoro, *Estado Plural, pluralidad de culturas*, ed. cit., p. 94.

mismos Estados. Esta última acepción es la que considera a los pueblos como naciones o etnias que actualmente reclaman su derecho a la autodeterminación; esto es, regirse bajo sus propias leyes, ser autónomos.

Sin embargo, el derecho de autodeterminación de los pueblos se ve como un peligro de desintegración de los Estados ya conformados en países con un territorio delimitado, según Villoro, este falso peligro se presenta como una antinomia:

La aceptación de la multiplicidad de los pueblos, sin un núcleo de unidad, implica la destrucción del Estado, la imposición de la unidad sin respeto a la diversidad, conduce a un estado opresivo. La solución de la antinomia no puede estar en ninguno de los dos extremos sólo puede darse en una forma de síntesis entre unidad y multiplicidad. Entre la ruptura de la asociación política existente y su mantenimiento por coacción, cabe una tercera vía: la transformación de la asociación política, de ser obra de la imposición de una de las partes a ser resultado de un consenso entre sujetos autónomos.²⁶⁵

Según Villoro, la tercera vía supone la aceptación de ciertos elementos que hacen posible toda asociación política, tales elementos los caracteriza como un núcleo común de valores que comparte dicha asociación. Es lo que se podría caracterizar como el “coto vedado”, retomado por Villoro del argentino Ernesto Garzón Valdéz, según este autor, el coto vedado son bienes básicos que son condición para que el individuo sobreviva y por lo tanto no están en negociación, cumplen necesidades básicas y los valores que las satisfagan tienen que ser objetivos, válidos para cualquiera y reconocidos por las asociaciones a las que pertenecen. Sin embargo, al haber distintas asociaciones y con ellas distintas formas de estar en el mundo, el problema surge cuando hay diversidad de valores que cada comunidad cultural persigue, es decir, hay pluralidad de valores elegibles, entonces ¿cómo distinguir aquellos que son condición de cualquier asociación? El problema más acuciante

²⁶⁵ L. Villoro, “Sobre derechos humanos y Derechos de los pueblos”. Trabajo presentado en el III Seminario Eduardo García Maynéz sobre Teoría y Filosofía del Derecho celebrado los días 23,24 y 25 de septiembre de 1993 en la Cd. de México. En: *Derechos humanos y minorías*, D.F. ITAM-UIA, 1993, p. 9.

es el que representa la valoración de culturas bajo un patrón universal, en tanto que los grupos culturales eligen valores relativos a su contexto y quizá unos exijan unos derechos y excluyan a otros. Es por eso que el canon que deben formar los derechos humanos deben ser valores objetivos que todo hombre los reivindique como propios sin importar su origen cultural, tendrían que ser lo que la estudiosa sobre filosofía de los derechos humanos Ana Luisa Guerrero denomina como *coto vedado intercultural*²⁶⁶, puesto que los derechos humanos en tanto pretenden ser universales, tienen que atender a la diversidad cultural. Lo complicado no está en aceptar las diferencias culturales, la multiculturalidad es un hecho, lo complicado está en la definición del concepto de pueblo y hasta qué punto un grupo cultural diferenciado puede autodeterminarse. El conflicto fuerte se encuentra en la concepción de Estado-nación, tema que abordaremos en el siguiente apartado, puesto que uno de los puntos importantes que aborda nuestro autor es el de la sociedad plural y cómo se debe entender el derecho de autodeterminación de los pueblos bajo el marco de la diversidad cultural.

5.3 EL ESTADO PLURAL

Como hemos abordado el Estado-nación se considera un constructo del pensamiento moderno, en esta concepción del Estado se hace tabla raza de las diferencias culturales y se impone una supuesta cultura nacional:

El Estado nacional es un producto del pensamiento moderno. Se funda en la idea de un poder soberano único sobre una sociedad supuestamente homogénea, que se compondría de individuos iguales en derechos, sometidos al mismo orden jurídico [...]. El Estado-nación es visto como el resultado de la voluntad concertada entre individuos autónomos. Supone, por lo tanto, la uniformación de una sociedad

²⁶⁶ A. L. Guerrero, “Asociaciones pluriétnicas y derechos humanos: una reflexión filosófica de Luis Villoro”. En: *Revista Latinoamérica*, México, CIALC-UNAM, 2013/1, pp. 73-74.

múltiple y heterogénea y la subordinación de las diversas comunidades, detentadoras antes de diferentes derechos, al mismo poder central y al mismo orden jurídico.²⁶⁷

Luis Villoro desde su teoría filosófica destaca que la diversidad de pueblos y sociedades que conforman nuestro continente se les ha impuesto este modelo de Estado-nación, en sus dos versiones occidentales: el liberal y el socialista (claro, reconociendo las diferencias específicas de cada Estado conformado). El Estado-nación de corte moderno (característica de la mayoría de los países latinoamericanos), no atiende las diferencias culturales de los distintos grupos que lo conforman. El convenio entre las partes, la soberanía del pueblo, esta a cargo de una cierta parte de la población, un grupo hegemónico que impone sus normas arbitrarias sobre el resto de los individuos y que hace tabla rasa de las diferencias culturales:

La homogenización de la sociedad nunca consistió de hecho, en una convergencia de las distintas culturas y modos de vida regionales en uno que los sintetizara, sino en la acción de un sector dominante de la sociedad que, desde el poder central, impuso su forma de vida sobre los demás [...], el Estado-nación nace de la imposición de los intereses de un grupo sobre los múltiples pueblos y asociaciones que coexisten en un territorio. El tránsito al Estado-nación consolida también un dominio político.²⁶⁸

Este modelo político impuesto ha excluido al diferente, al otro que no se le reconoce su forma de ser ni su identidad. Las comunidades indígenas son las que más han resentido esta imposición, primero por un colonialismo externo y ahora por el colonialismo interno del que son víctimas²⁶⁹. A partir de los años 80 comienza una emergencia de movimientos

²⁶⁷ L. Villoro, *Estado Plural, pluralidad de culturas*, ed. cit., pp. 79-80.

²⁶⁸ L. Villoro, *Estado plural, pluralidad.....*, ed. cit., pp. 28-29.

²⁶⁹ Pablo González Casanova, *Sociología de la explotación*, 3ra. ed., México, Siglo XXI editores, 1971, p. 234, nos explica que la situación colonial se establece en sociedades duales o plurales: “Ciertamente es que las sociedades duales, plurales ocurren por el contacto de dos civilizaciones, una técnicamente más avanzada y otra más atrasada; pero también es cierto que la sociedad dual o plural ocurre por el desarrollo colonial, caracteriza el crecimiento colonial, Las relaciones típicas del “europeo evolucionado y el indígena arcaico, y

indígenas en parte de América Latina (Nicaragua, Guatemala, Ecuador y México, por lo menos) que luchan a favor de su reconocimiento como sujetos de derechos, ya no se deja que el otro sea quien sojuzgue su situación, no quieren ser asimilados, sino reconocidos. Entre estos movimientos indígenas hay algunos caracterizados como guerrilleros. Los movimientos guerrilleros en América Latina han sido constantes en el siglo XX, de distintos matices: populistas, socialistas, campesinos, sin embargo, el movimiento guerrillero del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), conformado, en su mayoría, por gente de descendencia indígena, reivindica su derecho a la autodeterminación desde 1994, diferenciándose de otros movimientos por el discurso de liberación y sin buscar el afán de poder: “El EZLN tiene una concepción de sistema y de rumbo para el país. La madurez política del EZLN, su mayoría de edad como representante del sentir de una parte de la Nación, está en que no quiere imponerle al país esta concepción”²⁷⁰.

Aunque el derecho de libre determinación ha evolucionado hasta el derecho de autonomía, lo cierto es que no se ha implantado aún. En México no se reconoce realmente el derecho de los pueblos, aunque está contenido en el artículo segundo de la constitución política. El ejemplo claro, es que aún los municipios autónomos zapatistas no son reconocidos por el estado mexicano, y antes bien se les cerca militarmente impidiendo su relación intercultural sin obstáculos. Se argumenta por parte del estado mexicano que si se ceden derechos de autonomía a minorías étnicas se corre el riesgo de la desintegración nacional. Pero la verdad es que distintas poblaciones indígenas esgrimen tal derecho como

las formas en que aquel domina y explota a éste y que se refuerzan sus relaciones desiguales con procesos discriminatorios”.

²⁷⁰ *Segunda Declaración de la Selva Lacandona*, Ejército Zapatista de Liberación Nacional, México, 10 de junio de 1994.

una forma de autogobernarse dentro de los mismos lineamientos de los Estados-nación. Por lo menos esto es lo que se argumenta en el caso mexicano el EZLN²⁷¹, los cuales no deslindan su proyecto político de autogobierno del proyecto nacional hegemónico mexicano, lo que se pide es que se respete su cultura y su forma de estar en el mundo. El punto, que desde nuestra perspectiva es el más problemático, es el derecho al territorio que se exige como parte del derecho de autonomía y autodeterminación, este problema se agrava por las prácticas extractivistas que realizan los propios Estados en colindancia con las grandes transnacionales. Se saquean territorios de los pueblos originarios y muchas veces se contamina de manera grave que impide que estos puedan seguir con sus formas culturales (caso actual: Wirikuta, con el pueblo Wixarika²⁷²).

Para Luis Villoro el territorio es parte fundamental para que un grupo cultural exija su derecho de autodeterminación, los estados modernos se consagraron por encima de los distintos grupos culturales que se encontraban en Indoamérica, dividiendo su territorio de acuerdo a su geopolítica, quedando algunos dispersos, otros aislados y otros exterminados. Según Villoro, no todo grupo cultural puede tener autodeterminación, pues hay colectivos

²⁷¹ Cfr. Los Acuerdos de San Andrés Larráinzar de 1996, en donde se especifica la forma de abordar la autonomía: “Es la expresión concreta del ejercicio del derecho a la libre determinación y se conforma como parte del estado Nacional.

Los pueblos indígenas mantienen identidades propias, conciencia de las mismas y voluntad de preservarlas a parte de sus características culturales.

Los pueblos indígenas podrán decidir su forma de gobierno interna, sus maneras de organizarse política, económica y culturalmente”. Acuerdo de San Andrés, *Material formativo de apoyo a la CONSULTA Convocada por el EZLN sobre la ley elaborada por la COCOPA en materia de derechos y cultura indígena*, Chiapas, CEP/FOCA, Folleto 2, p. 10.

²⁷² La concesión a empresas mineras por parte del Estado mexicano interfieren con las formas de vida de las poblaciones indígenas que se encuentran dentro de los territorios concesionados, impidiendo que estos grupos continúen con sus prácticas ancestrales que les dan identidad, además de romper con toda la cosmovisión que contraen estas prácticas.

que no necesariamente se diferencian de la cultura mayoritaria, dentro de estos están los clubes, las asociaciones privadas, las minorías religiosas, los migrantes, etc., que pueden ver cumplidas sus necesidades desde la ley del grupo cultural hegemónico, pero hay otros grupos culturales que son considerados minoritarios y que necesitan decidir sobre sus propios asuntos desde sus propios contextos, este es el caso de los pueblos y naciones con territorio delimitado ancestralmente. No es de sorprenderse que haya países donde las mayorías son consideradas minorías, como lo fue por mucho tiempo en Bolivia. Dentro de estas consideraciones encontramos dos acepciones de autonomía: 1) naciones que si quieren autodeterminarse separadas del poder central de los estados como el caso vasco y 2) naciones que quieren autonomía respecto a sus modos culturales como lo proponen el EZLN y varias corrientes descolonizadoras de América del Sur, según Villoro: “Cuando los pueblos indígenas demandan la autonomía, reivindican ese sentido del termino (el segundo). Autonomía no es, para ellos, equivalente a soberanía. Lo que plantean es su derecho a pactar con el Estado las condiciones que permitan su sobrevivencia y desarrollo como pueblos, dentro de un Estado multicultural”.²⁷³ Esta acepción de autonomía permite la construcción de los estados plurales, es decir, una concepción diferente de organización política basada en la aceptación de la diversidad cultural, sin embargo, esta transformación del Estado homogéneo al Estado plural está entre los retos por venir:

...la relación, en un Estado plural, entre el poder político y los grupos diversos que componen la sociedad será diferente si se trata de pueblos y minorías. En el primer caso el Estado dejaría de identificarse con una nación. Los pueblos podrían ejercer su derecho de autodeterminación escindiéndose del Estado que los dominaba, o bien, reclamando autonomía sin dejar de pertenecer a un Estado plural.²⁷⁴

²⁷³ L. Villoro, *Estado plural, pluralidad.....*, ed. cit., p. 95.

²⁷⁴ *Ibidem*, p. 57.

Asimismo la ciudadanía ya no puede ser considerada dentro de los estados plurales como la concibe la modernidad, ya no puede ser el resultado del sometimiento a la igualdad ante la ley. Actualmente, en América del Sur, Bolivia y Ecuador se ven como los Estados más avanzados en el reconocimiento de la diversidad cultural al proclamarse Estados Plurinacionales, lo que está en juego es que este nuevo modelo no se enajene en una nueva colonización por los descolonizados. Los Estados plurales necesitan de una ciudadanía que respete las diferentes culturas, pero sin romper con la unidad del estado. Kymlicka, siguiendo a Iris Young, propone la *ciudadanía diferenciada*²⁷⁵, sin embargo, Luis Villoro, dice que el preferiría formularla como *ciudadanía restringida*, que elimina el mote cultural e intenta mantener la igualdad como equidad²⁷⁶. En esta acepción la ciudadanía funge como mera condición política para ser parte de los estados plurales, en tanto estos mantengan una equidad no excluyente: “si el concepto de ciudadanía no ha de excluir a nadie, tendría que ser acordada a toda persona moral con capacidad de decisión en asuntos públicos. Debería otorgarse por igual a todos los diferentes en situación económica, en nacionalidad, en cultura o en género, con tal de que fueran capaces de participar activamente en los asuntos del Estado”²⁷⁷. La forma más efectiva es la *democracia directa*, sin embargo por la cantidad de sujetos políticos que se asocian, es muy difícil mantener este tipo de democracia, por lo que se complementa con la *democracia participativa*²⁷⁸. El

²⁷⁵ W. Kymlicka, *op. cit.*, p. 47 y sig.: “Algunas formas de diferencia derivadas de la pertenencia a un grupo sólo pueden acomodarse si sus miembros poseen algunos derechos específicos como grupo; es decir, lo que Iris Young denomina ciudadanía diferenciada”.

²⁷⁶ Cfr. L. Villoro, “Sobre el principio de la injusticia: la exclusión”. En: *rev. cit.*, p. 138.

²⁷⁷ *Ibidem*, p. 138.

²⁷⁸ El tema de la democracia es abordado por Luis Villoro (cfr. *El poder y el valor*, ed. cit. y *Los retos de la sociedad por venir*, ed. cit.) como otro reto de la sociedad por venir, aunque ésta esta ligada a los derechos humanos como otra de sus condiciones no podemos entrar en el tema ya que una investigación sobre

Estado plural tiene como meta, además de la administración y seguridad, la difícil tarea de perseguir valores objetivos comunes que bien podrían ser identificados con los derechos humanos y que trascienden, además de los humanos, a sus grupos culturales en los que están inmersos; son la condición de toda posibilidad de vida, aquella asociación que no los garantice esta transgrediendo la dignidad humana. Los derechos humanos no son normas abstractas, sino exigencias morales, forman parte de una ética concreta que establece los límites, no de las normas que deben cumplirse, sino de su cumplimiento efectivo en hechos históricos. Así como hay derechos de los pueblos, éstos mismos no se pueden enajenar en detrimento del individuo, ni utilizar a la ciudadanía para implementar una igualdad aparente, sino implementar el *pluralismo jurídico*, pues recordemos que los derechos del ciudadano se otorgan por la asociación política y estos son cambiantes, pero pueden apelar como su fundamento a los derechos humanos, pues sin éstos no hay asociación libre y mucho menos plural.

La síntesis que propone Villoro es una vía para la fundamentación y justificación de los derechos colectivos que nos parece que es acorde con las naciones latinoamericanas, ya que en ellas subsiste la diversidad y las relaciones interculturales necesitan estar libres de dominación. Aunque en algunas de nuestras naciones en vez de que la equidad sea un signo de justicia vemos que el signo que más le acomoda a esta igualdad occidental es la injusticia y la exclusión. Es por eso que nos acercamos a la propuesta filosófica de Luis Villoro sobre la fundamentación de la justicia en vía negativa, ya que nos parece que se nos ofrece un modelo teórico de justicia acorde para sociedades occidentales y no occidentales con grandes umbrales de desigualdad, nosotros pensamos que además puede ser

democracia y su aplicación singular en cada estado supondría una extensa investigación que rebasa el propósito de este trabajo.

susceptible de universalización como para ser el modelo de justicia de los derechos humanos.

6. LA VÍA NEGATIVA DE JUSTICIA COMO FUNDAMENTACIÓN FILOSÓFICA DE LOS DERECHOS HUMANOS

Para el filósofo Luis Villoro, la situación de marginalidad en la que vive un buen número de la población en Latinoamérica requiere de otras dinámicas, tanto jurídicas como sociales, pues nuestra situación como pensadores de la periferia del mundo occidental es muy diferente a la que se vive en países denominados céntricos²⁷⁹. Hace ver que las relaciones sociales son muy diferentes en sociedades periféricas occidentales y no-occidentales y que, por lo tanto, necesitan otra forma de fundar sus principios de justicia.

Nos interesa destacar la postura filosófica de Luis Villoro como modelo teórico para acceder a una fundamentación de los derechos humanos a partir de contextos en los que no se goza de derechos humanos en positivo como los postulan las corrientes liberales actuales, es decir, entre sujetos iguales. Parece que es una postura filosófica coherente con el contexto latinoamericano, en tanto que la positividad de la justicia propuesta por las potencias del llamado “primer mundo” no funciona en el contexto de Latinoamérica. La postura de Luis Villoro permite argumentar una justicia en vía negativa:

... la idea de injusticia tiene como supuesto la inoperancia en una sociedad real del acuerdo racional en que se funda la idea de justicia. Nuestra situación en este tipo de sociedades nos invita a contraponer a la vía del consenso racional su diseño en negativo: en lugar de buscar los principios de justicia en el acuerdo posible al que llegarían sujetos racionales libres e iguales, intentar determinarlos a partir de su inoperancia en la sociedad real.²⁸⁰

²⁷⁹ “...sociedades desarrolladas que han superado ya, tanto umbrales insoportables de injusticia económica y social, como regímenes de dominación tiránica. En esas sociedades, sobre todo después de la Segunda Guerra Mundial, ha sido común la instauración de regímenes políticos basados en procedimientos que regulan acuerdos entre ciudadanos con derechos iguales...”. L. Villoro, *Los retos de la sociedad por venir*, ed. cit., p. 15.

²⁸⁰ L. Villoro, *op. cit.*, p. 16.

Para nuestro análisis de la propuesta villoriana de la vía negativa de justicia nos puede ser útil abordarla desde las simbólicas de la intersubjetividad propuestas por Xabier Etxeberria, ya que nos ayudará a contrastar la teoría con otras propuestas, principalmente europeas.

6.1 LAS INTERSUBJETIVIDADES HUMANAS

Desde la hermenéutica ricoueriana, el filósofo vasco Xabier Etxeberria elabora dos figuras simbólicas de las relaciones humanas desde las cuales se puede abordar la realización de la justicia y el respeto de la *dignidad humana*:

A) *La intersubjetividad simétrica*

B) *La intersubjetividad asimétrica*²⁸¹

6.1.1 *La intersubjetividad simétrica*

Para el discurso de los derechos humanos, los escenarios simétricos de la dignidad y sus imaginarios simbólicos²⁸² corresponden a una interpretación específica de dicha dignidad como igualdad de las intersubjetividades. Se pueden representar desde dos imaginarios:

A) Imaginario del contrato. Este imaginario se rastrea en las formulaciones de filósofos ilustrados; tales como Locke, Rousseau y Kant. Cuando en el siglo XVIII surgen las primeras declaraciones de derechos humanos, además de ser afirmados válidos en virtud

²⁸¹ A. L.Guerrero, *Hacia una hermenéutica Intercultural de los derechos humanos*, ed. cit., pp. 48-74. Aquí se encontraran desarrolladas los dos tipos de intersubjetividades.

²⁸² Las simbólicas de los imaginarios, según Etxeberria, "...no constituyen una mera ejemplificación o ilustración plástica de lo que se dice en discursos más abstractos conexiónados con ellas, sino que tienen una especial potencialidad reveladora del sentido, las razones y la dinámica más íntima que laten en las diversas concepciones de los derechos". X. Etxeberria, *El reto de los derechos*, ed. cit., p. 21.

de la dignidad intrínseca del ser humano y para todo tiempo y lugar, son explicados como si el poder político hubiera sido establecido por un contrato social para garantizar unos derechos naturales anteriores a un Estado (extra-estatales o supra-estatales) que se crea como artificio de poder ante la debilidad humana, y que sólo debe ser obedecido en la medida en que actúa en el marco de dicho contrato.

Esta concepción es actualizada por John Rawls en su obra *Teoría de la justicia*. Su simbólica esta representada por el imaginario de la libertad y la voluntad de iniciar contractualmente el poder. Rawls no acude al individuo en su condición natural para representar el contrato, sino a una hipotética posición original caracterizada por el «velo de la ignorancia».

B) Imaginario del ágora. Este imaginario de la intersubjetividad simétrica procede de la aplicación explícita a los derechos humanos de las teorías propias de la *ética del discurso* expuesta y representada por K. O. Apel y J. Habermas. Estos autores suponen que el intercambio de razones mediante el diálogo soluciona las disputas de intereses y conflictos. El diálogo es el mejor medio para desarrollar la intersubjetividad.

Desde este imaginario, todos los ciudadanos aparecen convocados en situación de igualdad y sin constricciones internas ni externas. Todos los miembros de la comunidad tienen la misma libertad para hablar y dialogar.

Aunque esta simetría acepta el disenso dialogado y racional, lo percibe como meramente circunstancial, lo que se busca es el consenso en la normatividad de base racional universalizable. En los escenarios del contrato y del ágora esconden una base de desigualdad, ya que parte de la abstracción de las condiciones reales y efectivas en las que están los sujetos.

6.1.2 *La intersubjetividad asimétrica*

Los escenarios de las relaciones simétricas tienen en común no mirar al desigual. La crítica a estos imaginarios está dirigida a mirar a los que dejaron fuera: grupos y personas que no son los miembros por excelencia de las sociedades igualitarias.

Éstos son los sujetos que Etxeberria muestra en sus dos referentes de intersubjetividad asimétrica:

A) Intersubjetividad asimétrica de la injusticia. En esta intersubjetividad la condición humana de opresión es el punto de partida de esta intersubjetividad que no tiene fecha de inicio o desarrollo. En ella la dinámica de la dignidad es estimulada por la voz de la víctima. La intersubjetividad asimétrica es una dimensión que acoge el desacuerdo y el derecho a inconformarse.

Esta intersubjetividad se ve reflejada en simbólicas narrativa e histórica:

- *El relato de Antígona*. Relato de rebelión de la propia víctima contra su opresor. Es un relato que resalta el disenso y que muestra la historia de los derechos como la historia de los disensos frente a consensos considerados injustos.
- *El relato del samaritano del Evangelio de San Lucas (10, 30-37)*. Relato que expresa la solidaridad para con el otro. Desde el no sujeto (pobre, víctima, fracasado, etc.) el sujeto nos permite acceder a la condición de tales cuando nos solidarizamos con él, siempre que lo veamos, no como algo digno de conmiseración, sino como sujeto humano con unas exigencias de dignidad que la solidaridad trata de actualizar removiendo los impedimentos que la obstaculizan.
- *La Revolución Francesa* interpretada, no desde el uno simétrico que elude el conflicto y la historia, sino desde la lucha que es motivada por convicciones, como

símbolo de las luchas disidentes para pensar de forma diferente la dignidad y los derechos humanos.

- *El Holocausto nazi*. Simboliza la fundación de los derechos humanos desde el «mal», pues puso en entredicho al sujeto de los derechos humanos y su universalidad.

B) intersubjetividad asimétrica de la diferencia. La conexión con la anterior asimetría de la injusticia está en que las víctimas que gritan lo hacen desde horizontes de sentido que se encuentran en sus culturas en condiciones particulares. Ésta asimetría de la diferencia empuja a reconocer crítico-empáticamente al otro diferente y a hacer emerger de ese modo una dignidad que se presenta como transculturalidad.

6.1.3 La intersubjetividad simétrica y asimétrica abordada desde América Latina

En la perspectiva euro-occidental se supone que los sujetos están (hipotéticamente antes que realmente) en igualdad de condiciones de ejercer sus libertades negativas y positivas reconocidas por los estados liberales democráticos. Se hace tabla rasa de sus verdaderas condiciones de vida, se olvida que el sujeto moral necesita de ciertas condiciones previas para poder ejercer tales libertades. Dichas condiciones las ofrecen los valores que satisfacen las necesidades de sobrevivencia y convivencia como lo apunta Villoro, las cuales serían previas para cualquier disfrute posterior de cualquier libertad. Sin embargo, sabemos que las sociedades con grandes umbrales de desigualdad, están lejos de cubrir tales necesidades básicas como es el caso de los países denominados “subdesarrollados” (países de África, Asia, Oceanía y América Latina). En tales países se adoptan modelos de justicia que afirman valores positivos como los de igualdad, libertad y fraternidad, cuando sólo quedan en palabras huecas que no se ven realizados, pues sus

dinámicas han seguido la vía de la positividad occidental que suponen asociaciones en las que pactan sujetos en igualdad de situación.

Es por eso que los modelos de intersubjetividad simétrica están lejos de ser una realidad en nuestros pueblos latinoamericanos. Ya sea el sujeto de la posición original cubierto por el velo de la ignorancia de un Rawls o los sujetos capaces de dialogar y elegir algo, sin ninguna influencia de las pasiones y deseos que los identifiquen, de J. Habermas, no dejan de ser más que modelos ideales de sujetos inexistentes.

Más acorde al contexto latinoamericano resultan las relaciones de intersubjetividad asimétrica.

En América Latina los excluidos no pueden participar en el diálogo simétrico de las convenciones, simplemente porque la situación de marginalidad en la que viven no se los permite (*Intersubjetividad asimétrica de la injusticia*). Asimismo, se afirma que en estos países hay diversas culturas que conviven en su interior. Lo primero que se trata de hacer es ver la diferencia de los pueblos latinoamericanos y no tratar de imponerle modelos inadecuados. En vez de partir del supuesto de sujetos abstractos, sin tiempo, ni lugar, dispuestos a pactar como entes racionales partir de sujetos situados, concretos, con una tradición y una comunidad de origen; una cultura que determina su racionalidad, su visión del mundo (*Intersubjetividad asimétrica de la diferencia*).

La simbólica de la intersubjetividad simétrica representada por los imaginarios del contrato y del ágora no se ven cumplidos en la realidad latinoamericana. Más acorde a esta región resulta ser la simbólica de la intersubjetividad asimétrica, puesto que las relaciones intersubjetivas están permeadas por relaciones de poder, imposición y dominio. Sin embargo, también se encuentran las luchas históricas reivindicatorias de derechos humanos.

Desde nuestra región se han postulado teorías que se apegan a las dinámicas de intersubjetividad asimétrica que podrían ser modelo de unos derechos humanos para un enriquecimiento más inclusivo de dignidad humana.

Entre dichos modelos encontramos el acceso a la *justicia por vía negativa* postulado por el pensador latinoamericano Luis Villoro quien propone un modelo que bien responde a zanjar las *asimetrías de la injusticia y de la diferencia*.

6.2 EXCLUSIÓN Y DISENSO EN LOS DERECHOS HUMANOS

Los derechos humanos en la tradición occidental hegemónica los podemos caracterizar como concesiones que se han cedido para disminuir las tensiones entre grupos con intereses opuestos y que se han ganado a través de las luchas de resistencia de los oprimidos. Desde esta perspectiva, los derechos humanos se nos muestran como exigencias disensuales de grupos que han sido *excluidos* de un valor objetivo que otro grupo se adjudica para sí; los derechos humanos son los derechos quebrantados de las víctimas. El quebrantamiento de tales derechos se vive como injusticia, la cual se caracteriza como carencia experimentada de un valor objetivo. La carencia es vivida por los sujetos que son excluidos del goce de los valores objetivos que otra parte de la población sí se adjudica su goce²⁸³. Desde esta perspectiva el verdadero sujeto de los derechos humanos es el excluido de tales derechos, pues en él no se cumplen, por tal motivo, deviene en sujeto moral transformador cuando alza su grito desde la exterioridad del sistema del que es excluido. Su grito quiere ser reconocido como exigencia de unos derechos que no lo excluyan y que por el contrario lo incluyan en un nuevo consenso. Luis Villoro reconoce el problema de la

²⁸³ Cfr. L. Villoro, "Sobre el principio de la injusticia: la exclusión". En: *rev. cit.*, p. 105.

exclusión y victimización del oprimido, del dominado que se manifiesta a través de la injusticia sufrida, ya sea intencional o no-intencionalmente²⁸⁴. Se pone de manifiesto que los principios de justicia que hasta ahora son expresión de los derechos humanos, son inoperantes en una sociedad en la que no se ha llegado a adquirir un nivel de libertad compartible por todos los sujetos de la asociación. No se trataría ya de fundar tales principios en el consenso racional de sujetos iguales, sino que, a través de la inoperancia de tal sentido de justicia, se tratarían de fundar tales principios en negativo, es decir, en el daño sufrido por parte de las víctimas: “En lugar de partir del consenso para fundar la justicia, partir de su ausencia; en vez de pasar de la determinación de principios universales en una sociedad específica, partir de la percepción de la injusticia real para proyectar lo que podría remediarla...”²⁸⁵, se trataría de fundar los principios de justicia de los derechos humanos a través del *principio del disenso*, en el no estar de acuerdo con el sentido de justicia vigente, por que precisamente no es justo, pues excluye al disidente de un valor objetivo que otros sujetos de la asociación si se lo adjudican.

En la perspectiva euro-occidental liberalista se supone que los sujetos están (hipotéticamente antes que realmente) en igualdad de condiciones de ejercer sus libertades negativas y positivas reconocidas por los estados liberales democráticos. Se hace tabla rasa de sus verdaderas condiciones de vida, se olvida que el sujeto moral necesita de ciertas condiciones previas para poder ejercer sus libertades negativas y positivas. Tales

²⁸⁴ En la vigencia de un sistema de justicia se encuentran aspectos que no han sido previstos. Precisamente por este factor, es que no se puede hablar de un orden de justicia perfecto, por tal situación se necesita que tales principios estén abiertos a la transformación. Cfr. Enrique Dussel, *20 tesis de política*, México, Siglo XXI, 2006.

²⁸⁵ L. Villoro, *Los retos de la sociedad por venir*, ed. cit., p. 16.

condiciones las ofrecen los valores que satisfacen las necesidades de sobrevivencia y convivencia, las cuales serían previas para cualquier disfrute posterior de cualquier libertad.

Es por eso que Luis Villoro hace énfasis en el sujeto como un sujeto situado y concreto que está determinado por condiciones históricas pasadas. Por tal motivo, las reivindicaciones de derechos humanos que se han hecho a lo largo de la historia se muestran como luchas en contra de la exclusión. El sujeto de los derechos humanos es el sujeto excluido, pues en él se ven negadas las aspiraciones de justicia, libertad, igualdad y fraternidad, que en cambio determinado grupo se adjudica para sí. Demarcan una diferencia por la cual es excluido (raza, cultura, religión, género, nacionalidad), no se reconoce su diferencia. Entonces tales derechos son excluyentes al no afirmarse ni cumplirse para todo ser humano. Luis Villoro reconoce el problema de la exclusión y victimización del oprimido, del dominado que se manifiesta a través de la injusticia sufrida, ya sea intencional o no-intencionalmente²⁸⁶. Por eso argumenta a favor del disenso como medio de transformación de sociedades injustas. Tal principio lo retoma de la propuesta de Javier Muguerza²⁸⁷, quien nos explica que tal principio de la disidencia se encuentra implícito en la segunda formulación del imperativo categórico kantiano: “...obra de tal modo que uses la humanidad tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro siempre a la vez

²⁸⁶ En la vigencia de un sistema de justicia se encuentran aspectos que no han sido previstos. Precisamente por este factor, es que no se puede hablar de un orden de justicia perfecto, por tal situación se necesita que tales principios estén abiertos a la transformación. Cfr. Enrique Dussel, *20 tesis de política*, México, Siglo XXI, 2006.

²⁸⁷ “...se trataría de preguntarnos si –tras tanta insistencia en el consenso, fáctico o contrafáctico, acerca de los derechos humanos- no extraeremos más provecho de un intento de << fundamentación >> desde el *disenso*, esto es, de un intento de fundamentación <<negativa>> o disensual de los derechos humanos, a la que llamaré <<la alternativa del disenso>>...”. Javier Muguerza, “La alternativa del disenso”, en Javier Muguerza y otros, *op. cit.*, p. 43.

como fin, nunca meramente como medio...”.²⁸⁸ Se ha criticado tal postura desde el sentido de que es sólo un paso de transición hacia otro consenso y que en todo caso no tendría relevancia moral ya que la versión negativa no enriquece el contenido del imperativo en positivo ya que lo que se exige es precisamente que se le reconozca como fin en sí mismo. Sin embargo, Villoro, nos dice que tal vez, a lo que nos incita el principio del disenso, es a la acción concreta, en que de verdad actuemos y tratemos a los otros, no como medio, sino como fin en sí mismo. El tratar al sujeto como medio se caracteriza como injusticia, el disenso trataría de captar la injusticia y proponer nuevas formas de realización que excluía el consenso antecedente; no se reconocería lo ya postulado, sino que lo transformaría²⁸⁹ o lo extendería²⁹⁰ a los que perciben el consenso vigente como carente:

Se trataría entonces de actuar para realizar las condiciones de una sociedad en que nadie sea sólo un medio para otros. La posibilidad de actuar diciendo “no” a situaciones en que prevailezcan la indignidad y la injusticia sería un intento de fundamentación “en negativo” de los derechos humanos, válidos universalmente, mediante el rechazo de las situaciones en que se dé su negación. Una sociedad indigna es aquella que admite condiciones para que prevailezcan las violaciones a los derechos humanos. Ese rechazo puede expresarse en el principio del disenso.²⁹¹

La dinámica para la realización de los derechos humanos sería la elección de valores objetivos que no sean excluyentes de ningún ser humano. La propuesta villoriana nos muestra que los excluidos tienen un aplastamiento de sus libertades, habla de tal perspectiva como exclusión.

²⁸⁸ Immanuel Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (edición bilingüe y traducción de José Mardomingo), Barcelona, editorial Ariel, 1996, pr. 439, 10-15, p. 189.

²⁸⁹ En este caso se podría ver el reclamo de derechos de los pueblos a la autodeterminación.

²⁹⁰ En este caso el reclamo de la mujer a ser tratada como sujeto de derechos políticos y su consecuente reconocimiento de derechos básicos.

²⁹¹ L. Villoro, *Los retos de la sociedad por venir*, ed. cit., p. 31.

Por eso desde nuestra interpretación el *principio de no exclusión* y el *principio del disenso* conformarían la dinámica de transformación o reforma del derecho que propone la justicia hegemónica vigente. Estos principios fungen como criterios de legitimidad de la norma. En el momento en que la norma se torne excluyente se tendría que sustituir por otra que incluyera la diferencia que es causa de la exclusión. Si el modelo de justicia no esta abierto a la transformación o a la reforma se implementa el principio disensual que se manifiesta en el no estar de acuerdo con el modelo de justicia vigente. Si no se realiza la transformación del sistema de derecho a través del disenso razonado, se pasa a otras dinámicas de transformación que pueden cubrir al principio del disenso de dinámicas muy variadas, desde la resistencia pacífica hasta el disenso violento expresado en la revolución.

La dinámica para la transformación de los derechos humanos seguiría tres momentos que se complementan y se superponen para una postulación de derechos no-excluyentes, no son etapas sucesivas en el tiempo, sino estadios de una complejidad creciente en el desarrollo de un orden ético. Momentos históricos que se sobreponen y coinciden en parte:

1. *Experiencia de la exclusión*
2. *Equiparación con el excluyente*
3. *Reconocimiento del otro*

1. *Experiencia de la exclusión.*

El punto de partida es la percepción de una carencia causada por un daño, producido por acciones u omisiones de los otros. Una sociedad carente es una sociedad dañada. Daño no es sólo falta, necesidad no satisfecha; es también sufrimiento causado por un agente. Agente del daño es el otro, puede ser un sujeto personalizado o un sujeto colectivo vago (sociedad, sistema, clase dominante, los otros). El daño se sufre como exclusión:

Al ser marginado de ciertos bienes sociales o políticos, el excluido experimenta su rechazo como una carencia: le falta el acceso a los bienes concretos de los que se le excluye, de los que tendría necesidad. Frente al sentido de justicia general aceptado por el consenso social percibe su carencia como una injusticia. Comprende en carne propia que la injusticia consiste en la carencia de un bien que la comunidad de consenso, en cambio, acepta para sí.²⁹²

Reconoce la exclusión como carencia

2. *Equiparación con el excluyente.*

La experiencia de la exclusión puede vivirse en la aceptación pasiva del rechazo sufrido o discrepar de él. El discrepar es el primer momento de rebeldía ante la justicia vigente. De la experiencia del rechazo sufrido se pasa a la equiparación con el excluyente. Al equipararnos con el otro se proclama que valemos tanto como él, nos reconocemos como sujetos dignos de valor. Disentimos del consenso social que se nos impone, hay una ruptura del consenso. Villoro, explica la equiparación con el excluyente a través del concepto de interpelación en Enrique Dussel, retomado por éste último de Emmanuel Lévinas. Si partimos de la imposibilidad de la perfección humana, asimismo, todo orden político, al ser creación humana, es imperfecto. Como imperfecto tiene efectos negativos que se ven reflejados en las víctimas del orden político en vigencia (en el mejor de los casos no-intencionales). Se pueden ignorar tales efectos o reconocerlos y corregirlos. Pero cuando la parte oprimida decide luchar por sus reivindicaciones, es cuando ha tomado conciencia de su situación y deviene en actor político transformador porque su situación es el reflejo de los efectos negativos del sistema²⁹³.

²⁹² L. Villoro, *op. cit.*, p. 23.

²⁹³ “¡Debemos criticar, o negar como sostenible, a todo sistema político cuyos efectos negativos son sufridos por víctimas oprimidas o excluidas!”. E. Dussel, *20 tesis de política*, México, S. XXI, 2006, tesis 13.13, pp. 101-102.

Todo sistema político tiene efectos negativos, pero cuando los efectos no son corregidos, es necesario que haya una lucha por la reivindicación de las víctimas, los excluidos del sistema. Hay una interpelación por parte del excluido que se presenta como exterioridad. Son enunciados que se presentan desde fuera de la comunidad de comunicación real: “*tengo hambre, por ello exijo justicia*”.

Ese enunciado del pobre no busca, primera ni directamente, un posible “acuerdo (Verständigung)”. Busca algo previo, anterior; exige “la condición absoluta trascendental de posibilidad” de todo argumentar: busca el ser “reconocido” en el *derecho de ser persona*, para poder “ser parte”, en el futuro, de la “comunidad de comunicación *histórico-posible* “[...]. Llamaremos “interpelación” ese tipo de acto lingüístico (“speech act”), que tiende a producir las condiciones de posibilidad, el presupuesto absoluto de la argumentación como tal: el poder participar (“ser parte”) fácticamente en la comunidad.²⁹⁴

La no-exclusión ofrece una posibilidad de equidad que conduce al reconocimiento del otro.

3. Reconocimiento del otro.

A la equiparación con el otro puede surgir el conflicto entre ambos o el reconocimiento mutuo. Al medirse con el otro, el sujeto ya no se ve como diferente, sino que, al afirmar su diferencia se equipara con su oponente. Cada quien quiere que su norma sea elevada a universal. La valoración del disidente plantea un derecho como medio de eliminar una situación de exclusión.; su reivindicación tiene el sello de la no-exclusión. La fundamentación racional de su reivindicación de derecho, para poder realizarse, conduce a reemplazar la contienda por el diálogo y por la argumentación racional como un segundo momento. El proceso no ha seguido la vía de lograr un consenso mediante el acuerdo sobre los valores y principios que serían aceptables para todos, sino el camino negativo de mostrar los que serían no-excluyentes. El criterio de universalización es la no-exclusión:

²⁹⁴ Cfr. Karl-Otto Apel, Enrique Dussel y Raúl Fonet B, *Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación* (tr. de Luis Felipe Segura), 1ra. ed. en español, México, Siglo XXI, 1992, p. 96.

“...en el conflicto que opone valoraciones contrarias, la posibilidad de universalización procede por la crítica a cualquier intento de imposición de una valoración que excluya a las demás. El criterio de universalización por la no-exclusión es compatible con el mantenimiento de las diferencias que surgen de las situaciones distintas de los sujetos sociales...”²⁹⁵. La universalización no surge del punto de vista imparcial, sino de sujetos situados mediante una reivindicación particular de derechos. El consenso no es el criterio para llegar a la universalización del valor, sino una consecuencia posible. El proceso de universalización de normas no puede abstraerse de la reivindicación histórica. El sujeto moral, es un sujeto situado históricamente y por lo tanto puede modificar sus principios de justicia: “...La idea de justicia a partir de la experiencia negativa de la exclusión, no concibe la justicia como un orden definido, final, sino como un proceso histórico, real, que puede tener varias etapas concretas...”²⁹⁶.

6.3 HACIA LA INTERCULTURALIDAD EN DERECHOS HUMANOS

Además de la justicia, los derechos humanos tienen que tomar en cuenta los contextos donde esta se presenta, es decir, que el campo de la justicia es un lugar concreto determinado por los sujetos y, que a su vez, éstos están determinados por su contexto cultural. La cultura como medio de representación de lo humano tiene que ser tomado en cuenta por una concepción universal de derechos humanos. En el reconocimiento del otro, los derechos humanos, al pretender ser valores morales universales, pueden entrar en conflicto con las diferentes concepciones valorativas de las distintas comunidades culturales, tales valores morales tendrían que ser transculturales, es decir, válidos y

²⁹⁵ L. Villoro, *Los retos de la sociedad por venir*, ed. cit., p. 34.

²⁹⁶ *Ibidem*, p. 35.

aplicables para todas las culturas y no imposición de una sola. Transculturales en el sentido de ser valores aceptados por cualquier miembro de la raza humana independientemente de su contexto cultural. Por lo que no podrían ser valores propiamente, sino criterios para elegir valores.

El propio Villoro tiene presente esta realidad, pues no nos dice qué tipo de valores son los que pueden ser elegidos universalmente, en cambio, dice que ese tipo de valores generales son vagos y varían de una cultura a otra. No se trata de imponer valores, sino de evaluar a los propios valores elegibles, en tanto que si son objetivos o subjetivos, aún en el caso de las culturas, puesto que éstas crean valores y transforman realidades. El conflicto cultural es, a su vez, conflicto entre valores, la imposición de unos sobre otros tiñen las relaciones interculturales de diferentes matices, y no propiamente las de una relación entre iguales, aun dentro de la propia cultura hay sujetos que disienten de los propios valores de sus culturas. Los propios grupos culturales deben ser evaluados de acuerdo a sus valores por los que se rigen.

Los derechos humanos al tratar ser universales tienen que fundarse en una ética de las culturas, puesto que éstas son relaciones intersubjetivas conscientes: “Una cultura no es un objeto entre otros, sino un conjunto de relaciones posibles entre ciertos sujetos y su mundo circundante. [...] Ese mundo es el correlato colectivo del conjunto de disposiciones intersubjetivas”²⁹⁷. La cultura además de ser creación humana, es condición de la humanidad, puesto que sin cultura que nos acoja no sobreviviríamos, la pertenencia es una necesidad básica que se satisface en una cultura. Además de proteger la esfera individual del sujeto, los derechos humanos tienen que proteger a los grupos culturales a los que

²⁹⁷ L. Villoro, *Estado Plural, pluralidad de culturas*, ed. cit., p. 110.

pertenece, puesto que si hay un grupo cultural dominado los sujetos inmersos en el sufrirán la dominación.

Principios transculturales más que valores son los que plantearían unos derechos humanos interculturales, puesto que erigir valores universales es una tarea complicada. Para Villoro: “Esos principios son universales, puesto que enuncian condiciones para que cualquier cultura cumpla sus funciones cabalmente. Pero son universales por ser formales. Nada dicen acerca de los contenidos que deberían elegir, las creencias básicas que deberían compartir.”²⁹⁸. Tales principios tendrían que ser las condiciones básicas del desarrollo de la vida humana. Pero ¿qué condiciones o principios son éstos?

Al igual que para la justicia, Luis Villoro propone un acceso por vía negativa a lo que podría ser una ética intercultural de los derechos humanos

En lugar de conceptos generales aplicables a todas las culturas, definir conceptos que no pueden atribuirse a toda cultura y que por oposición indicarán lo que en ningún caso debería ser una cultura. Serían principios interculturales que nos permitirían normas generales sobre las condiciones que deberá tener una cultura para cumplir sus funciones en cualquier sociedad. Por oposición, señalarían las características que no debería tener una cultura.²⁹⁹

6.3.1 Los criterios de la interculturalidad

Puesto que los derechos humanos no pueden ser imposición de valores, éstos se deben limitar en ser criterios para evaluar a las culturas, según Villoro, tres podrían ser los criterios formales para evaluar a estas, a saber:

- 1) Criterio de autonomía*
- 2) Criterio de autenticidad*
- 3) Criterio de finalidad*

²⁹⁸ *Ibidem*, p. 115.

²⁹⁹ L. Villoro, *Los retos de la sociedad por venir*, ed. cit., p. 146.

1) Criterio de autonomía

La autonomía tomada como capacidad de autodeterminación sin coacción de violencias ajenas tiene que ser una condición para que una cultura se desarrolle y otorgue sentido a los individuos que la conforman: “La cultura de un pueblo puede considerarse autónoma en la medida en que este libre de ejercerse sin sujeciones ajenas”³⁰⁰. Este criterio implica el reconocimiento del otro, al estar inmersos en un mundo multicultural el conflicto entre valores es inevitable, por lo que los derechos humanos deben garantizar la autonomía tanto del individuo como de las culturas. Según Villoro, este principio se puede formular de manera negativa como no interferencia o no-dominación³⁰¹.

2. Criterio de autenticidad

Una cultura debe ser expresión de los individuos que lo conforman, si no responde a los intereses de todos sus integrantes, no es una cultura auténtica, sino enajenada. Un pretendido grupo hegemónico puede imponer valores subjetivos que no responden a los intereses de todos los afectados. Según Villoro una cultura se considera auténtica cuando: “1) Sus manifestaciones externas son conscientes con los deseos, actitudes y propósitos de sus miembros y 2) puesto que esas disposiciones están condicionadas por necesidades, otro rasgo de autenticidad de una cultura, será su adecuación a las necesidades de la comunidad que las produce”³⁰².

3. Criterio de finalidad

Toda cultura implica una serie de valores y fines que la rigen y que impone como elegibles a sus integrantes, éstos se presentan al sujeto como abanico de posibilidades, sin

³⁰⁰ *Ibidem*, p. 148.

³⁰¹ *Ibid.*, p. 150.

³⁰² *Idem*.

embargo, no todo fin es elegible, los fines superiores sólo se plantean como posibilidad y funcionan como reguladores y tendencias nunca alcanzables. Toda cultura puede ser evaluada de acuerdo a los fines hacia los que tiende: “Una cultura cumplirá su función si es capaz de señalar fines y establecer valores preferenciales”³⁰³.

Para Villoro estos criterios podrían servir para evaluar a las culturas y que podrían fundar normas de universal aceptación, puesto que toda cultura que cumpla con dichos criterios estará en la posición de reclamar derechos colectivos como los de pertenencia, diferencia y autodeterminación.

Aunque tales criterios no son los únicos ni definitivos, los valores que fundan a los derechos humanos tienen que ser fruto de la cooperación intercultural y no producto de una imposición:

Como resultado del intercambio entre culturas, sobre la base de condiciones formales comunes, puede eventualmente llegarse a cierto consenso acerca de razones, reglas y valores comunes que serán transculturales. Pero no serán consecuencia de la universalización de una sola cultura, sino del intercambio entre varias. Para que se dé ese proceso es condición necesaria que los miembros de las distintas culturas puedan intercambiar sus puntos de vista, en igualdad de condiciones de poder y en ausencia de toda coacción.³⁰⁴

Para Villoro, sólo a través de la analogía y la comparación entre culturas puede llegarse a un orden normativo transcultural que respete la diversidad de valores elegidos por los grupos culturales. Sin embargo, “...La interculturalidad no permite evaluar una cultura por el patrón de una sola, aunque sea la que nos pudiera ser más cercana [...]. Una teoría de los criterios según los cuales puede valorarse la pluralidad de culturas sería el tema de la interculturalidad...”³⁰⁵. La implementación de una ética intercultural crítica puede ser un

³⁰³ *Ibid.*, p. 151.

³⁰⁴ L. Villoro, *Estado Plural, pluralidad de culturas*, ed. cit., p. 147.

³⁰⁵ L. Villoro, *Los retos de la sociedad por venir*, ed. cit., p. 151.

avance hacia la reconciliación de las culturas pero no cumplirá su objetivo si las propias culturas no se evalúan. Autocrítica y reconocimiento del otro son necesarios para avanzar hacia una interculturalidad simétrica, puesto que si no hay disposición por parte de los individuos en reconocer las exclusiones e injusticias los derechos humanos no dejaran de ser más que un discurso que de manera directa legitima la destrucción de la vida humana.

Pues siguiendo las palabras de Raul Fonet-Betancourt:

La discusión intercultural sobre la complementación de los derechos humanos implica necesariamente una dimensión *intra* cultural que consiste en que las culturas particulares sólo puede llevar a cabo ese trabajo de participar en la complementación de los derechos humanos, si están dispuestas al mismo tiempo a entender esa tarea como un trabajo crítico de revisión de sí mismas. Toda cultura debe estar dispuesta, por tanto, a revisar en sentido autocrítico, y a la luz del objetivo común del *ethos* de los derechos humanos, su orden establecido o, mejor dicho, los órdenes gracias a los cuales ha logrado su estabilidad vigente como tal cultura; y, dado el caso, debe estar dispuesta también a corregir su curso de acuerdo con las exigencias éticas que se derivan de su participación en el proyecto común.³⁰⁶

Pero para que se realicen los derechos humanos con enfoque intercultural, además del reconocimiento del otro y la autocrítica, se necesitan condiciones para una relación simétrica; es decir, que los afectados tienen que intervenir en situación de igualdad de oportunidades y para tal efecto, los implementos interculturales de la no exclusión y del reconocimiento del otro no sólo tiene que ser sectoriales sino que debe atravesar todos los aspectos de la vida de las comunidades culturales y de los individuos, lo que implica una transformación de las relaciones humanas y de los aparatos de poder. Petición utópica pero no imposible, que evite el suicidio colectivo al que nos lleva la política neoliberal globalizada.

³⁰⁶ R. Fonet-Betancourt, *Interculturalidad y globalización: ejercicios de la crítica filosófica intercultural en el contexto de la globalización neoliberal*, Frankfurt: IKO-Verlag fur Interkulturelle Kommunikation; San José, Costa Rica: DEI, 2000, pp. 95-96.

En la propuesta de justicia en vía negativa de Luis Villoro se toman en cuenta las asimetrías de la injusticia y la diferencia que nos plantea Etxeberria y que las intersubjetividades simétricas del contrato y del ágora expuestas a través de algunas posturas europeas (Rawls y Habermas principalmente) dejan fuera.

La asimetría de injusticia es el punto de partida de la propuesta villoriana en tanto que es este momento negativo el punto de partida para alcanzar a la justicia. Al que se le tiene que hacer justicia es precisamente al que no la tiene, al excluido, al marginado, al oprimido, etc., este sujeto sufriente es aquel que no participa de los bienes objetivos que todos los demás si gozan, tiene una carencia que sufre como injusticia. Todo orden que pretende ser justo tiene que partir de la injusticia.

La asimetría de la diferencia es una realidad que actualmente es tomada en cuenta desde los propios derechos humanos, aunque los Estados nacionales han interpuesto grandes barreras para que esta asimetría no se elimine. Para Villoro, la diferencia es una característica de la humanidad y es producto de las relaciones humanas, tanto como individuos aislados como en grupo nos diferenciamos ante los demás y aspiramos a diversos valores. Para Villoro la justificación de los derechos colectivos sólo es plausible en tanto que la comunidad cultural sea condición para el desarrollo de los individuos. La diferencia no puede ser motivo de superioridad o inferioridad, sino de reconocimiento. Pero para que el individuo desarrolle su vida el grupo cultural en el que está inmerso debe estar exento de dominio externo y ser expresión racional de todos los individuos que lo conforman.

En la perspectiva de Luis Villoro, el sujeto no es un ente capaz de pactar sin influencia de su contexto o en situación de igualdad, sino que el consenso es una consecuencia posible por sujetos situados. La justicia y la igualdad no se alcanzan a

plenitud solo se tiende hacia ellas a través de tratar de eliminar las asimetrías de la injusticia y la diferencia. Además de tomar en cuenta el consenso y el diálogo razonado, Luis Villoro toma en cuenta las condiciones de posibilidad para que se den éstos. Aunque Luis Villoro acepta ser adepto a ciertos criterios que plantea el liberalismo, tales como la libertad individual, esto no le impide señalar sus errores de esta tradición, y desde nuestro punto de vista aventaja a varias teorías sobre la justicia, claro sin dejar de reconocer los logros de dicha tradición. Para nuestro trabajo este planteamiento de la justicia en vía negativa nos parece un modelo de justicia que va más allá de ser un simple modelo para una sociedad en específico, en tanto que no propone valores inmovibles sino criterios formales para evaluar no ya lo que es justo, sino lo que no lo es y que en ningún caso debe ser aceptado, independientemente de la cultura de que se trate.

Los derechos humanos al pretender ser el modelo de justicia de la humanidad pueden encontrar, asimismo, su fundamento en la vía negativa de justicia, en tanto que la no exclusión como criterio de fundamentación de la norma implica la aceptación de normas que no excluyan a nadie y reconoce las diferencias. Toda norma que pretenda ser parte de los derechos humanos tiene que ser no excluyente. Igualmente los criterios de autonomía, autenticidad y finalidad pueden fungir en los derechos humanos como criterios para evaluar a las culturas y los pueblos y normar las relaciones interculturales de forma que no se transgreda la dignidad de los individuos. En este caso el principio del disenso, que ancestralmente lo vemos representado en el derecho de rebelión y de resistencia, es una condición de posibilidad de transformar a las culturas y su derecho vigente. Esta forma de fundamentación y transformación del derecho nos parece que puede ser capaz de universalizarse en una ética intercultural de criterios transculturales y ser el modelo de justicia de los derechos humanos.

7. CONCLUSIONES

A lo largo de este trabajo tratamos de rastrear las disertaciones que realiza el pensador y filósofo mexicano Luis Villoro sobre el tema de los derechos humanos, nos percatamos que éstas versan en un primer momento sobre los derechos colectivos a raíz de los movimientos de liberación indígena en América Latina de los años 90, hechos que repercuten en su pensamiento, ya que desde este momento comienza a abordar a dichos derechos desde su pensar filosófico. Ya entrado el siglo XXI encontramos una propuesta teórica sobre derechos humanos más acabada en su libro *Los retos de la sociedad porvenir*, aunque tomados de forma aleatoria como consecuencia de sus acercamientos a otros temas como lo son: la ética, la política, la cultura y la justicia. Cabe destacar que si bien no se encuentra una teoría sobre derechos humanos, nosotros pensamos que sí podemos rastrear y tratar de construir una desde sus aportes y respuestas que da sobre los problemas que enfrenta el hablar de derechos humanos, tanto en el ámbito académico (especialmente el filosófico) como en el social, ya que en su obra podemos encontrar, por lo menos, tres referencias directas sobre problemáticas específicas que atañen al discurso, teoría y práctica de los derechos humanos como universales, a saber:

1. *El problema de la fundamentación filosófica de los derechos humanos.*
2. *La problemática sobre la fundamentación y justificación de los derechos colectivos como derechos humanos.*
3. *La problemática entre relativismo y universalismo ético y cultural que afrontan los derechos humanos.*

1. Con respecto al fundamento de los derechos humanos, es claro que Luis Villoro acepta que su fundamento es moral y no natural, que encuentran su referencia en

determinadas acciones que conducen a cierto tipo de valores considerados morales en una acepción específica del deber ser incondicionado hacia con los otros. Aunque son históricos y se reconocen primeramente en la Europa del siglo XVIII, estos no existen a partir de su positivación, sólo se reconocen; son la condición de la asociación entre individuos.

1.1. La justificación o fundamentación de los derechos humanos como derechos morales a través del valor por parte de Villoro es empírico-fáctica y demuestra la realidad del valor como relación entre sujeto y objeto (o situación). El sujeto guía su vida a través del valor, la justificación es racional, a partir de creencias y motivos, pero su impulso es pasional: el deseo. Los valores no se reducen a meros datos de la percepción, son una relación entre el sujeto y su realidad, la postura natural es revestida de significados en la postura personalista, a través del valor.

1.2. El valor sólo se conoce subjetivamente, pero puede aspirar a la objetividad por medio de justificaciones racionales (he aquí que lo caracterizamos como racionalista a la hora de justificar al valor y a los derechos humanos y no de corte iusnaturalista). Los valores objetivos son experimentables por cualquier individuo, pero su objetividad supone una crítica racional de dicha objetividad y cierta actitud del individuo. Se conocen, también, a través de la necesidad que implica una carencia de valor.

1.3. Los valores que son fundamento de los derechos humanos, son valores morales, que pretenden erigir una eticidad universal, a través del cumplimiento de necesidades básicas comunes.

1.4. Los valores son falsables, aunque el criterio de objetividad puede ser fuerte, la verdad de los valores no es incontrovertible, esto permite argumentar que algunos valores son cambiantes y para la justificación de los derechos humanos implica que éstos mismos no son cerrados, sino que deben ser abiertos y cambiantes: transculturales.

2. Al respecto de la justificación de los derechos colectivos como derechos humanos argumenta Villoro que no todos los derechos colectivos son susceptibles de ser derechos humanos, sólo los que son condición de posibilidad para que el individuo se realice; es decir, que sean considerados una necesidad básica.

2.1. La pertenencia a un grupo cultural es una necesidad básica de todo individuo. El humano no es un sujeto aislado, encuentra la satisfacción de sus primeras necesidades en un grupo de sujetos. Además de garantizar su sobrevivencia le ofrece un marco cultural donde puede realizarse.

2.2. Los derechos de los pueblos a la pertenencia, a la diferencia y a la autodeterminación son algunos de los derechos colectivos que pueden ser considerados derechos humanos y que son condición de posibilidad de los individuos.

2.3. Para que el sujeto sea libre el grupo cultural al que pertenece igualmente debe ser libre. La opresión externa repercute internamente, asimismo, puede haber una opresión interna por parte de un grupo cultural hegemónico.

2.4. La aceptación del derecho de los pueblos como derechos humanos transformaría la geopolítica de los estados, en tanto que estos han sido imposición y delimitación arbitraria y no consenso de todos los afectados.

3. Con respecto al relativismo y universalismo ético y cultural, Villoro considera que los derechos humanos tienen que ser criterios para evaluar a las culturas y no imposición de valores de una sociedad específica.

3.1. Los criterios para evaluar a las culturas son principios éticos transculturales, son puramente formales y no imponen un modelo de cultura específico. Estos criterios pueden ser el fundamento de unos derechos humanos interculturales.

3.2. Los principios de autonomía, autenticidad y finalidad se consideran criterios para evaluar a las culturas y que formarían parte de una ética intercultural de los derechos humanos.

3.3. La interculturalidad es un proceso inevitable, las diferentes relaciones culturales en las que se manifiesta necesitan de un orden ético transcultural para evitar nuevos genocidios y exterminios, tal orden lo podemos encontrar en una formulación de derechos humanos transculturales.

*

*

*

Con respecto al primer punto, nos parece que encontramos una fuerte justificación teórica sobre cómo fundamentar a los derechos humanos sin apelar a instancias metafísicas propias del jusnaturalismo moderno y contemporáneo. Aunque con la reserva de que su justificación a través del valor puede incurrir en otras problemáticas que, desde nuestro punto de vista, tienen que ver con cuestiones de fundamentación filosófica, pero ahora de los propios valores, ya que éstas instancias no pueden ser corroboradas como objetos o situaciones, sino que son la condición de éstos objetos o situaciones. Sin entrar en un detallado trato sobre la teoría del valor, nosotros pensamos que resulta igual de controvertible el apelar a valores como fundamento de los derechos humanos que si se apela a un orden metafísico de derecho natural, puesto que unos valores de corte universal refieren a instancias que todo ser humano debe aceptar, lo cual es imposible dada la contingencia de las valoraciones de los sujetos, para tal propósito se necesita la intervención intersubjetiva de todos los sujetos de la humanidad, lo que resulta imposible. No obstante, Villoro nos ofrece una forma de acceder a valores de orden universal y

objetivo, según él a través de la no exclusión, al tratar de eliminar nuestros deseos excluyentes y reconocer los que podrían ser aceptables por todos. Nos parece que para encontrar a una persona que alejara todos sus deseos excluyentes, es igual de imposible que encontrar al sujeto detrás del velo de la ignorancia de J. Rawls. Sin embargo, la *pretensión* de eliminar la exclusión puede ser un paso más firme para lograr sociedades más justas y un criterio para la no imposición de valores; es decir, criterio de discriminación valorativa.

Respecto al segundo punto nos parece que Luis Villoro da fuertes argumentos a favor del reconocimiento del derecho de los pueblos como derechos humanos, claro desde la corriente liberal, pues además de su interés por las sociedades comunitarias de Latinoamérica su herencia liberal se ve reflejada en su forma de justificar a dichos derechos. Pues nos dice que éstos sólo pueden reconocerse bajo el canon de los derechos humanos en tanto sean considerados una necesidad básica del sujeto. A pesar de la superioridad de autoridad de ciertos grupos culturales, éstos no pueden coaccionar la libertad individual de sus integrantes, aún a expensas de que el grupo se desintegre, esta herencia liberal es la que debe perdurar, pues la individualidad es una condición de la libertad. La aceptación de los derechos de los pueblos como derechos humanos implica una nueva forma de relación geopolítica entre las culturas, sin embargo, es un camino largo por recorrer. Pero que ya se han dado grandes pasos, como en los casos de Ecuador y Bolivia al declararse estados plurinacionales. La propuesta del Estado Plural y la ciudadanía restringida nos parecen dos aportes de lo más interesante para justificar otra forma de asociación política diferente a la de los Estados nacionales actuales aunque nuestro autor no toca a fondo desgraciadamente otros problemas ligados a estos derechos como el caso de los migrantes y la cuestión del territorio como parte del derecho de autodeterminación, dos

problemáticas actuales y de sumo interés para la teoría y aplicación de los derechos humanos.

La tercer problemática abordada por Luis Villoro sobre relativismo y universalismo cultural y ético en derechos humanos, nos parece que afrontarla a través de los criterios de autonomía, autenticidad y finalidad descubren a un sujeto, tanto de deberes como de derechos, que trataron de ocultar por tanto tiempo los estados modernos: el sujeto cultural. Con el actual reconocimiento de la multiculturalidad se afirma que las culturas también son agentes de derechos frente a los Estados, las culturas que son manifestación de los pueblos son agentes de derechos, pero a la vez, desde la concepción villoriana, son agentes de deberes, las culturas no sólo son condición de posibilidad de realización, sino también de opresión. Estas relaciones son las que deben tratar de eliminar los derechos humanos, pues si los grupos culturales en los que están inmersos lo sujetos son opresivos u oprimidos, los propios sujetos sufrirán la opresión. Tanto intra como interculturalmente el sujeto necesita ser reconocido como sujeto de derechos. La propia cultura puede convertirse en aparato de exclusión y exterminio si no acepta la disidencia, por eso, nosotros pensamos que los derechos humanos, más allá de ser el órgano internacional de protección de los seres humanos en contra de los abusos de los Estados, deben ser, a su vez, el órgano transcultural que observe las prácticas culturales que se dan dentro de los Estados mismos, pues muchas veces se aceptan los tratados internacionales sin que se implementen fácticamente. Valga de ejemplo nuestro país, que aunque ratificó el derecho de los pueblos a la autodeterminación, ha hecho caso omiso o no entiende lo que implica ratificar un derecho de tal envergadura, pues como ya hemos señalado, la aceptación de este tipo de derechos trae transformaciones radicales dentro de la geopolítica de los Estados.

Desde estas consideraciones y rastreos teóricos sobre los derechos humanos en la obra de Luis Villoro, nos atrevemos a caracterizar una teoría de derechos humanos:

1. Los derechos humanos son normas morales que se sustentan en valores objetivos básicos comunes y que como medios facilitan el acceso al valor que satisface una necesidad que es percibida por todo ser humano.
2. El sujeto de los derechos humanos es un sujeto concreto, situado, un sujeto moral (no sólo sujeto empírico) condicionado por una cultura a la que pertenece sin elección, es su horizonte de sentido desde el cual actúa.
3. Los derechos humanos como proceso histórico, no están acabados, formulados y fundamentados definitivamente; son un proceso abierto al disenso.
4. Los derechos humanos deben fundarse en el principio de la no-exclusión, el aceptar las diferencias, el reconocimiento del otro. Es el prerrequisito de la justicia.
5. Los derechos humanos deben exigirse de acuerdo a las carencias específicas de cada sociedad, comunidad o grupo cultural, no se pueden imponer principios universales abstractos, sino principios abiertos no-excluyentes que acepten todas las diferencias.
6. La dinámica para la realización de los derechos humanos sería la elección de valores objetivos que no sean excluyentes de ningún ser humano. La propuesta villoriana nos muestra que los excluidos tienen un aplastamiento de sus libertades, habla de tal perspectiva como exclusión. Por eso el principio de no exclusión y el principio del disenso conformarían la

dinámica de transformación o reforma del derecho que propone la justicia hegemónica vigente.

Lo que nos interesa destacar de esta teoría es la universalidad del modelo de derechos humanos por medio de los *principios de la no exclusión y el disenso*, pues inevitablemente las exclusiones nunca están zanjadas, es más, el que no haya un modelo definitivo de los derechos humanos es benéfico para el reconocimiento de nuevos excluidos y nuevos derechos, puesto que el ser excluido abre la posibilidad de nuevos cambios en las relaciones de la moralidad social: la no-exclusión y el disenso nos ofrecen la posibilidad de implementar una ética crítica que esté en posibilidad de transformar modelos de justicia excluyentes:

En muchos países [...], las libertades básicas están consignadas en el orden jurídico e incluso forman parte de las prácticas de un sector de la población, pero otro sector, aunque goce formalmente de las mismas libertades, se encuentra en una situación de dependencia tal, que no puede obedecer a su propia voluntad y está obligado a plegarse a la ajena. Los sujetos de ese sector son libres según la ley, pero no pueden ejercer su libertad [...]. Estas situaciones no son la excepción en la mayoría del planeta; son las más frecuentes en los países del llamado tercer mundo [...]. En cada sociedad, en cada sector social, habría que comprobar cuáles son los tipos de derechos que reivindican con prioridad. Sólo así podríamos llegar a una teoría de los derechos básicos del hombre que fuera aplicable a toda cultura y sociedad³⁰⁷

El *modelo de justicia en vía negativa por la no-exclusión y el disenso* como criterios para la elección de valores universales incluyentes, es un modelo acorde con cualquier tipo de sociedad, puesto que las exclusiones se presentan de distintas formas, a lo que se aspira en última instancia, con dicho modelo es realizar dinámicas para sociedades cada vez más incluyentes; es decir: “*un mundo donde quepan muchos mundos*”.

Desde esta perspectiva nosotros pensamos que el modelo de justicia en vía negativa puede funcionar como modelo de los derechos humanos, tanto de manera formal como de

³⁰⁷ L. Villoro, *Los retos de la sociedad por venir*, ed. cit., p. 40.

manera concreta, puesto que los principios formales se verían reflejados en las acciones de los individuos, tanto en la implementación de la no exclusión como en la aceptación de la disidencia. En tanto que es un modelo abierto al cambio y no-excluyente es capaz de ser universalizable y de responder a la exigencia de interdependencia e indivisibilidad exigida por los derechos humanos, en tanto que unos derechos no excluyentes necesitan respetar todas las generaciones de derechos sin menoscabar ninguna. Propuesta filosófica de valiosa contribución para la teoría de los derechos humanos.

BIBLIOGRAFÍA

BIBLIOGRAFÍA SOBRE EL AUTOR

Libros

- Villoro, L., *Estudios sobre Husserl*, UNAM, México, 1975.
- — —, *Signos políticos*. Grijalbo, México, 1974. 179 pp. (Colección70. Tercera serie, 141).
- — —, *Crear, saber, conocer*, México, Siglo XXI, 1982,
- — —, *El concepto de ideología y otros ensayos*. Fondo de Cultura Económica, México, 1985, pp. 198.
- — —, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, 3ra ed. México, Fondo de Cultura Económica (FCE), 1996.
- — —, *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*. México: FCE / El Colegio Nacional. 1997, pp. 400.
- — —, *Estado plural, pluralidad de culturas*, México: UNAM / Paidós. 1998, pp. 184.
- — —, *De la libertad a la comunidad*. México: Tecnológico de Monterrey / Ariel. 2001, pp. 116.
- — —, *Páginas filosóficas*, México, Editorial Universidad Veracruzana, 2006,
- — —, *Los retos de la sociedad por venir*, México, FCE, 2007, pp. 225.
- — —, *Tres retos de la sociedad por venir. Justicia, democracia y pluralidad*, México: Siglo XXI, 2009.

Artículos en libros

- Villoro, L. “¿Es posible una filosofía americana?”. En: *Conversaciones Filosóficas Interamericanas*, La Habana, 1953. pp. 151-154;
- — —, “De la función simbólica del mundo indígena”. En: *Terzo Mundo e Comunità Mondiale, Colombianum*, Marzorati, Milano, 1967. pp. 195-204.
- — —, “Ética y Política”. En: Villoro, L. (ed.): *Los linderos de la ética*. México: Siglo XXI, 2000, p. 1-17.

Artículos en revistas

- Villoro, L., “Soledad existencial”. En *Hojas de Literatura*, no. 3, 1948.
- — —, “La reflexión sobre el ser en Gabriel Marcel”. En *Filosofía y letras*, vol. 15, no. 30, abr.-jun., 1948, pp. 279-294;
- — —, “Soledad y comunión”. En *Filosofía y letras*, vol. 17, no. 33, ene.-mar., 1949, pp. 115-131;
- — —, “Génesis y proyecto del existencialismo en México”, en *Filosofía y letras*, vol. XVIII, no. 36, oct.-dic., 1949, pp. 233-244.
- — —, “Raíz del indigenismo”. *Cuadernos americanos*, vol. 61, no. 1, ene.-feb., 1952. pp. 36-49.
- — —, “Hidalgo: violencia y libertad”, *Historia mexicana*, vol. 2, no. 6 (2), oct.-dic., 1952. pp. 223-239.
- — —, “La cultura mexicana de 1910 a 1960”. *Historia mexicana*, vol. X, no. 38 (2), oct.-dic., 1960. pp. 196-219.

- ___, "La crítica del positivismo lógico a la metafísica". En: *Diánoia*, no. 7, 1961.
- ___, "Ideología y filosofía". En: *Revista de La Casa de las Américas*. (La Habana), año 3, no. 17-18, mar.-jun., 1963. pp. 44-48.
- ___, "La naturaleza americana en Clavijero", *La palabra y el hombre*, segunda época, no. 28, oct.-dic., 1963. pp. 543-550;
- ___, "fenomenología y filosofía analítica". En: *Crítica*, Vol. I, no. 2, may., 1967.
- ___, "El sentido actual de la filosofía en México", *Universidad de México*, vol. XXII, no. 5, ene., 1968. pp. I-VIII.
- ___, "Práctica, moral y libertad", *Iztapalapa*, año 3, no. 7, jun.-dic., 1982, pp. 23-26.
- ___, "Sobre el problema de la filosofía latinoamericana", *Cuadernos americanos*, n. e. año 1, vol. 6, no. 3, may.-jun. 1987. pp. 86-104.
- ___, "La idea de la unidad latinoamericana", en "Cultura e identidad latinoamericana", *Vuelta*, vol. 12, no. 136, mar., 1988. pp. 53-56.
- ___, "Ciencia política, filosofía e ideología", *Vuelta*, vol. 12, no. 137, abr., 1988. pp. 18-22;
- ___, "Notas sobre servidumbre y dominación". *Los universitarios*, tercera época, no. 28, oct., 1991. pp. 4-7;
- ___, "Filosofía para un fin de época", En: *Revista Nexos*, Mayo, México, 1993.
- ___, "Sobre derechos humanos y Derechos de los pueblos", Trabajo presentado en el III Seminario Eduardo García Maynéz sobre Teoría y Filosofía del Derecho celebrado los días 23,24 y 25 de septiembre de 1993 en la Cd. de México En: *Derechos humanos y minorías*, 1993.
- ___, "Sobre el principio de la injusticia: la exclusión" (Octavas Conferencias Aranguren, 1999). En: *Isegoría*, núm. 22, pp. 103-142, 2000, disponible en <http://isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/article/view/524/524>, consultado el 14/02/2012.

Artículos en periódicos

- Villoro, L., "El indio en el alma del mestizo", *México en la cultura*. Suplemento de *Novedades*, no. 29, 21 de ago., 1949, pp.
- ___, "Estado y sociedad civil en la transición al socialismo". *Sábado*. Suplemento de *Unomásuno*, no. 226, 6 de mar, 1982. pp. 4-5.
- ___, "La vergüenza o la paz". En: *La Jornada*, domingo, 9 de enero de 1994.
- ___, "¿Error o estupidez?" En: *La Jornada*, miércoles 15 de febrero de 1995.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

- Abbagnano, Nicola., *Diccionario Filosófico* (Tr. de Alfredo N. Galletti), 3ra. ed., México, FCE, 1998.
- Arendt, Hanna, *Los orígenes del totalitarismo: Imperialismo* (tr. De Guillermo Solana), España, Editorial Taurus, 1974.
- Artola, Miguel, *Los derechos del Hombre*, Madrid, Alianza Editorial, 1986.
- Atienza, Manuel, *Marx y los derechos humanos*, España, Editorial Mezquita, 1983.

- Bernreuter, Bertold, “Entrevista a Luis Villoro: Mi experiencia es que el consenso es posible. Luis Villoro en conversación con Bertold Bernreuter”. En Revista electrónica: *Polylog. Foro para filosofía Intercultural* (3), 2001. Disponible en: <http://them.polylog.org/3/dvl-es.htm>, consultado: 13/04/012.
- Beuchot, Mauricio, *Filosofía y derechos humanos: los derechos humanos y su fundamentación filosófica*, México, S. XXI, 1993.
- Bobbio, Norberto, *El tiempo de los derechos* (traducción de Rafael de Asís Roig), España, Editorial Sistema, 1991.
 _ _ _, *Liberalismo y democracia*, (tr. José F. Fernández Santillán), México, Ed. FCE, 1989.
- Bohórquez, Carmen, Enrique Dussel, Eduardo Mendieta (Editores), *El Pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" (1300-2000): historia, corrientes, temas y filósofos*, México, Siglo XXI, 2011.
- Cantú, Noriega, *Los derechos sociales creación de la Revolución de 1910 y de la Constitución de 1917*, México, UNAM, 1988.
- Carr, Edward Hallet (et. al.), *Los derechos del hombre*, 4ta. ed., España, Editorial LAIA, 1976, p. 165.
- Díaz-Polanco, Héctor, *Autonomía regional. La autodeterminación de los pueblos indios*, México, S. XXI, 1991.
- Donelly, Jack, “La construcción social de los derechos humanos”. En: *Revista de Relaciones Internacionales*, núm. 17, junio de 2011, GERI-UAM. Disponible en: <http://www.relacionesinternacionales.info/ojs/article/view/294/254>, consultado el: 20/07/2013.
- Dussel, Enrique, *1492. El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*, La Paz, Editorial Plural-UMSA, 1994.
 _ _ _, *Hacia una filosofía política crítica*, España, Ed. Desclée de Brouwer, 2001.
 _ _ _, *Ética de la liberación: en la edad de la globalización y la exclusión*, 5ta. Edición, España, Ed. Trotta, 2006.
 _ _ _, *20 tesis de política*, México, S. XXI, 2006.
- Dworkin, Ronald, *Los derechos en serio* (tr. de M. Gustavino), 2da. ed., Editorial Ariel, Barcelona, 1989.
- Etxeberria, Xabier, *El reto de los Derechos Humanos*, Bilbao, Cuadernos F y S, Fe y Solidaridad \ Sal terrea, 1994.
 _ _ _, *Imaginario y derechos humanos desde Paul Ricoeur*, (1995). España, Desclée de Brouwer.
 _ _ _, *La indivisibilidad de los derechos humanos desde la perspectiva del sur* [texto publicado en soporte electrónico en CD “Humanismo para el siglo XXI”, Congreso Internacional, organizado por la Universidad de Deusto-FICE, en Bilbao, del 4 al 7 de marzo de 2003].
 _ _ _, *Sociedades Multiculturales*, Bilbao, Mensajero, 2004.
- Fioravanti, Maurizio, *Los derechos fundamentales: Apuntes de historia de las constituciones* (tr. de Manuel Martínez Neira), 6ta. ed., Editorial, España, 2009.
- Frondizi, Risieri, *¿Qué son los valores?*, 3ra. ed., México, FCE, 1972.
- Geertz, Clifford, *La interpretación de las culturas* (Tr. Alberto L. Bixio), España, Ed. Gedisa, 2003.

- Gómez Isa, Felipe, “La protección internacional de los Derechos Humanos”. En: *La protección internacional de los Derechos Humanos en los albores del siglo XXI*, Deusto, Bilbao, 2004.
- González Casanova, Pablo, *Sociología de la explotación*, 3ra. ed., México, Siglo XXI editores, 1971.
- Guerrero, Ana Luisa, *Filosofía Política y Derechos Humanos*, México, UNAM, 2002.
- — — —, “Derechos humanos y ciudadanía en América Latina”. En *Latinoamérica. Revista de Estudios Latinoamericanos*, núm. 51, México, UNAM, 2010, p. 115. Disponible en PDF en: <http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=64015153006>, consultado 20/07/2012.
- — — —, *Hacia una hermenéutica Intercultural de los derechos humanos*, México, UNAM-CIALC, 2011.
- — — —, *Derecho de las minorías*, inédito.
- — — —, “Asociaciones pluriétnicas y derechos humanos: una reflexión filosófica de Luis Villoro”. En: *Revista Latinoamérica*, núm. 56, México, CIALC-UNAM, 2013/1, pp. 49-79.
- Horkheimer, Max, *Estado Autoritario* (los Ángeles, 1942), traducción y presentación de Bolívar Echeverría, México, Editorial Ítaca, 2006.
- Hurtado, Guillermo (introducción y selección), *El Hiperión, antología*, México, UNAM, 2006.
- Jellinek, George, *La declaración de los derechos del hombre y del ciudadano. Estudio de historia constitucional moderna* (tr. y estudio preliminar de Adolfo Posada; estudio introductorio de Miguel Carbonell), México, UNAM-Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2000.
- Kelsen, Hans, *La idea del derecho natural y otros ensayos*, Ediciones Coyoacán, México, 2010.
- Kymlycka, Will, *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías* (tr. de Carme Castells Auleda), España-Barcelona, Paidós, 1996.
- Lafer, Celso, *La reconstrucción de los derechos humanos: un diálogo con el pensamiento de Hanna Arendt* (tr. de Stella Mastrangelo), 1ra. ed. en Español, México, FCE, 1994.
- Mariátegui, Carlos, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1979.
- Marshall, Thomas Humprey, *Ciudadanía y clase social* (tr. de Antonio Bonnano), Buenos Aires, Losada, 2005.
- Marx, Karl, *La cuestión judía* (tr. de Antonio Hermosa Andujar), España, Editorial Santillana, 1997.
- Muguerza, Javier, [et. al.], *El Fundamento de los derechos humanos* (Edición preparada por Gregorio Peces-Barba), Madrid, Editorial Debate/Colección Universitaria, 1989.
- Nino, Carlos S., *Ética y derechos humanos. Un ensayo de su fundamentación*, Buenos Aires, Paidós, 1984.
- Olive, León y Fernando Salmerón (Comps.), *La identidad personal y la colectiva*, México UNAM, 1994.

- Ramírez, Mario Teodoro, “Dialéctica filosófica de Luis Villoro”, En Revista electrónica: *Polylog. Foro para filosofía Intercultural* (3), 2001. Disponible en: <http://lit.polylog.org/3/erm-es.htm>, consultado el: 31/05/2010.
- — — —, *La razón del otro. Estudios sobre el pensamiento de Luis Villoro*. México, UNAM, 2010.
- Ricouer, Paul (Comp.), *Los fundamentos filosóficos de los Derechos Humanos* (tr. de Graziella Baravalle). Editorial Serbal-UNESCO, 1985.
- Saldaña, Javier, *¿Derechos morales o derechos naturales? Un análisis conceptual desde la teoría jurídica de Ronald Dworkin*. En: <http://www.juridicas.unam.mx/publica/rev/boletín/cont/90/art/art13.htm>
- Tapia Mealla, Luis, *La invención del núcleo común. Ciudadanía y gobierno multisocietal*, La Paz, Bolivia, CIDES - UMSA2006CIDES - UMSA, 2006. Disponible en: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/bolivia/cides/tapia.pdf>, consultado el: 27/04/2012.
- Vargas Lozano, Gabriel, “Esbozo histórico de la filosofía mexicana del siglo XX”. En: Ramírez, Mario Teodoro (coord.), *Filosofía de la cultura en México*, México, Plaza y Valdes, 1997.
- Villegas, Abelardo, [et., al.], *Democracia y derechos Humanos*, México, Coordinación de Humanidades, Porrúa, 1994.
- Wallerstein, Immanuel, *Después del liberalismo* (tr. de Stella Mastrángelo), 4ta. ed. en español, México, Siglo XXI, 2001,
- Yamin, Ely (coord.), [et. al.], *Derechos económicos, sociales y culturales en América Latina: del invento a la herramienta*, México, Editor Plaza y Valdés, 2006.
- Zea, Leopoldo, *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana*, México, Cuadernos de Joaquín Mortiz, 1974.

DOCUMENTOS

- *Carta de las Naciones Unidas*, 1945. Disponible en: <http://www.derechos.net/doc/tratados/>
- *Declaración Universal de Derechos Humanos*, 1948. Disponible en: <http://www.derechos.net/doc/tratados/>
- *Convenio 107 de la Organización Internacional del Trabajo sobre Poblaciones Indígenas y Tribales en los Países Independientes*, 1957. Disponible en: <http://www.derechos.org/nizkor/ley/tratado.html>
- *Declaración de la Concesión de Independencia a los Países y Pueblos Coloniales*, 1960. Disponible en: <http://www.derechos.net/doc/tratados/>
- *Pacto internacional de derechos civiles y políticos*, 1966. Disponible en: <http://www.derechos.net/doc/tratados/>
- *Pacto internacional de derechos económicos, sociales y culturales*, 1966. Disponible en: <http://www.derechos.net/doc/tratados/>
- *Primera Conferencia Internacional de Derechos Humanos, Teherán*, 1968. Disponible en: <http://www.derechos.org/nizkor/ley/tratado.html>
- *Carta africana de Banjul*, 1981. Disponible en: <http://www.derechos.org/nizkor/ley/tratado.html>
- *Declaración sobre el derecho al Desarrollo*, 1986. Disponible en: <http://www.derechos.net/doc/tratados/>

- *Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo sobre Poblaciones Indígenas y Tribales en los Países Independientes, 1989.* Disponible en: http://www.unhchr.ch/spanish/html/menu3/b/62_sp.htm. Revisado el 20/9/011. (varias ed.).
- Conferencia de Viena de 1993, Declaración y programa de Acción de Viena, *Conferencia Mundial de Derechos Humanos*, Viena, 14 a 25 de junio de 1993. Disponible en: <http://www.derechos.org/nizkor/ley/tratado.html>
- “Cuerpo de asesores por la paz con justicia y dignidad”, *Comunicado del Comité Clandestino Revolucionario Indígena-Comandancia General del Ejército Zapatista de Liberación Nacional*. México, 2 de octubre de 1995.
- Acuerdo de San Andrés, *Material formativo de apoyo a la CONSULTA Convocada por el EZLN sobre la ley elaborada por la COCOPA en materia de derechos y cultura indígena*, Chiapas, CEP/FOCA, Folleto 2, 1996.
- *Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas*, 2007. Disponible en: <http://www.derechos.net/doc/tratados/>