



Universidad Nacional Autónoma de México

Facultad de Derecho

Seminario de Derecho Constitucional

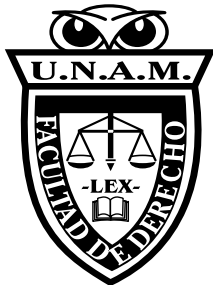
**"Una fundamentación universalista de los
derechos humanos"**

T e s i s

para obtener el grado de
Licenciado en Derecho

Presenta:

Rogelio Silva Mendoza



Asesor: **Dr. Rodrigo Brito Melgarejo**

Ciudad Universitaria, 2017

CDMX



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.



UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE
MÉXICO

UNIDAD DE SEMINARIOS "JOSÉ VASCONCELOS"
FACULTAD DE DERECHO
SEMENARIO DE DERECHO CONSTITUCIONAL Y
AMPARO

Cd. Universitaria, Cd. Mx., 30 de mayo de 2017.

DIRECTOR GENERAL DE LA ADMINISTRACIÓN
ESCOLAR DE LA U.N.A.M.
P R E S E N T E.

Por este conducto, me permito comunicar a usted, que el pasante **SILVA MENDOZA ROGELIO** con número de cuenta 09633809-0 bajo la supervisión de este Seminario, elaboró la tesis intitulada "**UNA FUNDAMENTACIÓN UNIVERSALISTA DE LOS DERECHOS HUMANOS**", realizada con la asesoría del profesor **Dr. Rodrigo Brito Melgarejo**.

Con fundamento en los artículos 8º fracción V del Reglamento de Seminarios, 19 y 20 del Reglamento General de Exámenes de la Universidad Nacional Autónoma de México, por haberse realizado conforme a las exigencias correspondientes, se aprueba la nombrada tesis, que además de las opiniones que cita, contiene las que son de exclusiva responsabilidad de su autor. En consecuencia, se autoriza su presentación al Jurado respectivo.

"El interesado deberá iniciar el trámite para su titulación dentro de los seis meses siguientes (contados de día a día) a aquél en que le sea entregado el presente oficio, en el entendido de que transcurrido dicho lapso sin haberlo hecho, caducará la autorización que ahora se le concede para someter su tesis a examen profesional, misma autorización que no podrá otorgarse nuevamente, sino en el caso de que el trabajo recepcional conserve su actualidad y siempre que la oportuna iniciación del trámite para la celebración del examen haya sido impedida por circunstancia grave, todo lo cual calificará la Secretaría General de la Facultad"

A T E N T A M E N T E
"POR MI RAZA HABLARÁ EL ESPÍRITU"
DIRECTOR DEL SEMINARIO


LIC. EDMUNDO ELÍAS MUSI

EEM*/mpm.

RODRIGO BRITO MELGAREJO

Ciudad Universitaria, a 16 de mayo de 2017

LIC. EDMUNDO ELÍAS MUSI
DIRECTOR DEL SEMINARIO DE DERECHO
CONSTITUCIONAL Y DE AMPARO DE LA FACULTAD
DE DERECHO DE LA U. N. A. M.
P R E S E N T E

Por medio de la presente, le informo que **Rogelio Silva Mendoza**, con número de cuenta **9633809-0**, ha concluido satisfactoriamente el proceso de investigación y redacción de la tesis titulada “Una fundamentación universalista de los derechos humanos”, para obtener el título de Licenciado en Derecho en la Universidad Nacional Autónoma de México, por lo que solicito atentamente se dé inicio al proceso correspondiente para la conclusión del trámite de titulación por tesis.

Reciba un cordial saludo,

A handwritten signature in black ink, appearing to be 'Rogelio Silva Mendoza', written in a cursive style. The signature starts with a long horizontal stroke that curves upwards and then loops back down to the right.

A mis padres, Rogelio y Edith, esfuerzo inagotable, proyecto amoroso

A mis tías, Elda y Ruth, apoyo incondicional, regazo permanente

A mi abuelo, Héctor, compañía gratuita, aventura sin fin

*A la Universidad Nacional Autónoma de México, formadora, repositorio del
espíritu*

“Una fundamentación universalista de los derechos humanos”

Introducción.....1

Capítulo primero Aproximación a la filosofía kantiana

1.1 La Ilustración.....6

1.2 La filosofía kantiana.....9

Capítulo segundo La filosofía normativa kantiana y los derechos humanos

2.1 La filosofía práctica o del obrar.....16

2.2 La idea kantiana de universalidad como fundamentación de los derechos humanos.....23

Capítulo tercero El pensamiento jurídico internacionalista de Francisco de Vitoria

3.1 Francisco de Vitoria en su contexto histórico.....31

3.2 El ‘dominio o potestad civil’ y su génesis según Vitoria.....37

3.3 Los ‘títulos’ legítimos de la guerra contra los pueblos indios americanos.....42

3.4 Vitoria y los derechos humanos.....48

Capítulo cuarto Multiculturalismo y derechos humanos

4.1 Multiculturalismo, axiología y globalización.....	53
4.2 Universalismo y relativismo.....	59
4.3 El Estado pluricultural.....	66
4.4 Derechos humanos: una utopía jurídica alcanzable.....	74
Conclusiones.....	79
Bibliografía.....	83

Introducción

Un lugar común en el discurso público contemporáneo, ya sea que éste provenga de los gobiernos, de los medios de comunicación masivos o de los distintos tipos de colectivos sociales, es la *universalidad* de los derechos humanos. Es una caracterización que se da por sentada y sobre la cual difícilmente alguien presenta o plantea un cuestionamiento. El mismo documento principal relativo a los derechos humanos, un hito sin duda en la historia de la humanidad, asienta en su título: Declaración *Universal* de los Derechos Humanos. La *universalidad* pareciera probarse de suyo, o pareciera constituir una evidencia indubitable. Como la distinción del color de dos objetos que se nos presenten a la vista.

En nuestro mundo contemporáneo, el discurso público, con la bandera incuestionable de los derechos humanos, justifica guerras, invasiones, derrocamiento de gobiernos. Los Estados se reprochan ser incumplidores de la observancia de los derechos humanos recíprocamente. Estados Unidos, la superpotencia planetaria, anualmente aprueba o desaprueba al resto de los Estados sobre su comportamiento respecto del respeto a los derechos humanos, y con base en tal determinación concede o deja de conceder asistencia financiera y humanitaria. Cada país cuenta (o al menos la gran mayoría) con un organismo autónomo que se encarga de difundir, promover y vigilar el cumplimiento cabal de los derechos humanos. En el caso de México esta tarea corresponde a la Comisión Nacional de los Derechos Humanos, y, a su vez, cada entidad federativa cuenta con un organismo propio local con la misma encomienda.

De manera que los *derechos humanos* se han consolidado, a más de medio siglo de su proclamación mundial, como un tema prácticamente definitivo en la recepción pública.

Pero seamos curiosos. ¿Por qué se les reputa *universales*? ¿Acaso porque todos los Estados (o la gran mayoría) reunidos en Asamblea decidieron que lo fueran? Eso sería, si bien un monumental logro político en un mundo que recién lamentaba los terribles sucesos de la segunda guerra mundial, de muy poco peso argumentativo y teórico. Pues los acuerdos políticos se esfuman en no pocas ocasiones con la misma rapidez con la que se alcanzan. Una justificación *universalista* de los derechos humanos que tuviera como base o fundamentación únicamente el consenso sería débil, muy probablemente no resistiría el paso del tiempo y de las coyunturas políticas.

Imaginemos un escenario político internacional en el cual el esquema de reparto de poder mundial se modificara abruptamente. No todos los países, aunque hayan consentido el *imperium* de los derechos humanos, los respetan de manera irrestricta o al menos generalizada. Desde la segunda mitad del siglo XX los países con gobiernos de corte u orientación socialista, altamente centralizados, suelen ser estereotipados como violadores sistemáticos de los derechos humanos. Más allá de hacer un juicio sobre ello, aquí tratamos de señalar que probablemente la naturaleza de los regímenes políticos influye en la concepción y observancia de los derechos humanos. No es nuestro contexto, pero si los aludidos Estados centralistas eventualmente controlaran el poder mundial, quizás los derechos humanos se verían afectados considerablemente, sobre todo el relativo a la libertad.

Por tanto, resulta laxo pretender como justificación para el *universalismo* de los derechos humanos el consensualismo. Aunque no debemos dejar de reconocer el mérito de las naciones organizadas para colegir una serie de *principios ético-jurídicos* y darles valor eminentemente

jurídico pleno. La fundamentación ha de hallarse en otro lugar, habrá que darles indagarles una fundamentación *universalista* teórica. De ese modo los dotaremos de una protección intemporal y espacial fuerte. Si la fundamentación *universalista* se encuentra en los *derechos humanos* mismos, entonces los vaivenes políticos y las coyunturas del poder mundial nada podrán contra la validez y legitimidad de su *imperium*.

Esa es la tarea que se propone este trabajo de investigación. Encontrar una fundamentación *universalista* de los derechos humanos, y para ello retomará la filosofía *normativa* de Immanuel Kant, en su vertiente de filosofía del obrar. Este pensador germano nos proporcionará una herramienta teórica poderosa y de amplios alcances para poder acometer y proponer una fundamentación *universalista* de los derechos humanos. El cometido, es, pues, justificar una *universalidad* de los derechos humanos más allá del mero consensualismo. Una justificación *interna* de la norma. Una justificación *lógica*.

Insistimos, no es que la justificación consensualista sea insignificante. Es importante, pero no suficiente. Una justificación *universalista* bajo un *mecanismo normativo intrínseco* blindará fuertemente la viabilidad intemporal y espacial de los *derechos humanos*.

Esta tesis no pretende ser un análisis pormenorizado de cada uno de los derechos humanos ni mucho menos un catálogo de éstos. Ni tampoco pretende ser el único trabajo de investigación con el propósito de fundamentar la *universalidad* de estos fundamentales derechos. Aquí propondremos realizarlo desde la óptica de la filosofía normativa de Kant, con toda la importancia y autoridad teórica que ésta tiene para la conformación de las normatividades contemporáneas, sobre todo las sustentadas por las democracias, sin menoscabar ni mucho menos subvaluar otros intentos que para tal efecto pudieran hacerse.

Reiteramos que no es un cometido de menor importancia la fundamentación *universalista* de los *derechos humanos*, en tiempos en los que el *multiculturalismo* se afianza como una opción muy favorecida entre las sociedades contemporáneas y los pensamientos dominantes. Las diversas naciones y sus riquísimas diferencias culturales pueden conducir a un relativismo que haga implausibles las normatividades con pretensiones de *universalidad*, dando lugar a posibles excepcionalismos locales. Las diferencias culturales siempre existirán y las concepciones sobre el mundo variarán considerablemente en el espacio y en el tiempo. La idea misma sobre lo *justo* ha transitado desde los tiempos antiguos hasta los nuestros por divergentes caminos. De Ulpiano, o más atrás, a Rawls o Habermas.

El *multiculturalismo* tiene que ser *atravesado* o *mediado* por un conjunto de nociones ético jurídicas, los *derechos humanos*, que limiten y armonicen las disimilitudes culturales. Para que el *multiculturalismo* sea un puente entre los distintos debe ser encauzado por ciertos principios universales insalvables, principios mínimos que pauten las convivencias sinuosas de las variedades del mundo.

Esta tesis se estructurará de la siguiente manera:

En el **capítulo primero**, que será el más breve, pues sólo tiene el mero propósito de mostrar un panorama de la complejidad de la filosofía kantiana y conducirnos por camino seguro hacia la propuesta jurídica de este trabajo de investigación, efectuaremos una somera introducción a la filosofía crítica, inserta plenamente en el movimiento cultural conocido como Ilustración.

En el **capítulo segundo** entraremos de lleno en la filosofía normativa de Kant para intentar hallar en ella una fundamentación *universalista* de los derechos humanos. Se trata de la parte nodal del trabajo de investigación.

En el **capítulo tercero** ahondaremos en la historia del derecho, siglo XVI, para dar cuenta de cómo el método *universalista* ha rendido frutos importantes para la teoría jurídica. Pretenderemos mostrar que tal método ha logrado fundamentar importantes conceptos jurídicos en la historia, en nuestro caso concreto los antecedentes de los principios de la libre determinación de los pueblos y la soberanía nacional, entre otros, en el debate sobre los derechos de los pueblos a autogobernarse que protagonizó Francisco de Vitoria en los tiempos de la expansión del imperio español. De modo que el método *universalista* no es una novedad en materia jurídica. Estudiaremos al final de este capítulo el incipiente *universalismo* vitoriano respecto de los derechos humanos.

En el **capítulo final** pretenderemos exponer cómo entender la relación de una fundamentación *universalista* de los *derechos humanos* con el *multiculturalismo*. Será el corolario, allí se verá la trascendencia de una fundamentación *universal* de los derechos humanos como una necesidad conceptual para un aceptable funcionamiento de las diferencias culturales en un mundo unitario global.

Una fundamentación universalista de los derechos humanos

Capítulo 1

Aproximación a la filosofía kantiana

1.1 La Ilustración

Kant fue un hombre comprometido con su tiempo. Como personaje importante de la esfera intelectual de la Europa de finales del siglo XVIII, nuestro pensador tomó cartas en el asunto respecto a la elucidación del significado y los alcances de la Ilustración. La filosofía misma de Kant es una filosofía *ilustrada*. Y justo para evitar ambigüedades en la manera en la que esto pudiera ser interpretado, nuestro filósofo se encarga de tratarlo y resolverlo. En un ensayo de 1784 intitulado *¿Qué es la Ilustración?*, Kant da cuenta de lo que ha de entenderse por dicho concepto. No sorprende que la concepción kantiana sobre la Ilustración concuerde con sus propias bases filosóficas, pues, se insiste, la filosofía de Kant es eminentemente una filosofía propia de la Ilustración, reputada ésta como una piedra de toque en la marcha del progreso de la humanidad, un abandono de la minoría de edad y la entrada plena a la madurez intelectual, tan sólo el incipiente comienzo del gran tiempo luminoso por venir de los seres humanos. Sostiene el pensador de Königsberg:

“La ilustración es la liberación del hombre de su culpable incapacidad. La incapacidad significa la imposibilidad de servirse de su inteligencia sin la guía de otro. Esta incapacidad es culpable porque su causa no reside en la falta de inteligencia sino de decisión y valor para servirse por sí mismo de ella sin la

tutela de otro. ¡Sapere aude! ¡Ten el valor de servirte de tu propia razón!: he aquí el lema de la ilustración.”¹

¡Atrévete a saber!, ¡Sírvelte de tu razón!, anima Kant, emotivo, casi en un tono panfletario. La Ilustración es el momento oportuno y anhelado para acometer el avance del progreso humano exclusivamente conducidos por la razón. Claro, por la razón en su vertiente crítica (ya veremos, en el párrafo 2, a qué se refiere este decisivo calificativo). La razón liberada de las cadenas que la ataron durante tantos siglos. La razón serenada por el autoexamen concienzudo y honesto. La razón que no rebasa sus bordes intrínsecos. La razón que actúa bajo el criterio de legalidad epistémica (cognitiva).

La Ilustración hace posible la eliminación de las sujeciones artificiosas que se habían convertido prácticamente en una segunda naturaleza de los seres humanos. La consuetudinaria dependencia intelectual a una autoridad, a un libro, a un tutor, a instancias que estorbaban el ejercicio libre e independiente de la razón. Podemos decir que la Ilustración es la independencia (al menos el franco intento) final de la razón. La razón, mediante la crítica filosófica, se estrecha dentro de sus límites, pero se ensancha al resultar exenta de pautas ficticias, al devenir independiente de falsos dogmas.

Kant continúa el ensayo citado elaborando una importante distinción, que a la sazón es en grado sumo pertinente para la cuestión de la idea de universalidad de los derechos humanos. Dice:

“Para esta ilustración no se requiere más que una cosa, libertad; y la más inocente entre todas las que llevan ese nombre, a saber: libertad de hacer uso público de la razón íntegramente... Entiendo por uso público aquel que, en

¹ Kant, Immanuel, *¿Qué es la Ilustración?*, en Filosofía de la historia, FCE, México 2004, p. 25.

calidad de maestro, se puede hacer de la propia razón ante el gran público del mundo de los lectores.”²

La razón puede ser aún dependiente en los ámbitos privados. La Ilustración no intenta abarcar todos los ámbitos del pensar humano, su propósito no es suplantar a la religión, que a lo largo de todos los tiempos ha pretendido tener injerencia en absolutamente todas las esferas de la actividad humana. La razón ilustrada busca ser la razón del ámbito *público*, del discurso público. Si ciertas disciplinas o áreas del quehacer humano consideran idóneo mantener dogmas o principios inimpugnables, como, por ejemplo, la teología, no es misión de la Ilustración evitarlo, pues le interesan las cosas relativas al ámbito *público*. En éste la razón debe ser libre e independiente.

Los derechos humanos son quizás el asunto público más importante. Su fundamentación debe ser, pues, conducida por la razón más libre e independiente a que haya lugar. El uso *público* de la razón debe estar asegurado en este tópico. Sólo así se podrá llevar a buen término una fundamentación clara y precisa de la *universalidad* de los derechos humanos.

Por supuesto, resulta un anacronismo hablar de derechos humanos en Kant. En esta tesis no se pretende insinuar que Kant haya fundamentado los derechos humanos, sino simplemente encontrar en su filosofía una herramienta teórica pertinente para fundamentar legítimamente lo que en nuestro tiempo conocemos como *derechos humanos* y la idea de universalidad *sine qua non* que los informa y acompaña.

² *ibidem*, p. 28.

Es en este ambiente ilustrado, sin el cual no se puede comprender el kantismo, un ambiente de privilegio de la razón despojada de cadenas, siempre en su versión crítica, que podemos hallar una fundamentación universalista de los derechos humanos. A continuación revisaremos, de modo breve, algunas características de la filosofía kantiana.

1.2 La filosofía kantiana

La filosofía kantiana suele caracterizarse como filosofía *racionalista* y *crítica*. Mas ¿qué se quiere dar a entender exactamente cuando se afirma tal cosa? ¿Acaso existe la filosofía irracionalista? ¿Qué no toda filosofía es un ejercicio cuyo principal instrumento es precisamente la razón? ¿Se puede hacer filosofía prescindiendo de las determinaciones racionales? Si se asevera: “La razón no nos ayuda en filosofía y por tanto debemos enfocarnos en la parte emotiva del sujeto...”, ¿no se esgrime una proposición racionalista? La pregunta no es en modo alguno ociosa puesto que la misión fundamental de la filosofía es esclarecer (o al menos, mediante arduas problematizaciones, intentarlo con afán), dar luz a las tinieblas que encubren la compleja red de múltiples relaciones que abarcan la realidad, todo lo que nos aparece “a la vista”. La filosofía busca desocultar lo encubierto en la presencia. La presencia es presencia de algo pero también ocultamiento de algo más.

Tal parece que caracterizar a una filosofía como racionalista no es sino una verdad de perogrullo. No clarifica nada. A la manera de un juicio analítico no nos aporta conocimiento, información nueva. Lo que se dice en el predicado ya está contenido en el sujeto. Si decimos que esta o aquella filosofía es racionalista no agregamos nada al saber. Más aún, resulta ciertamente confuso identificar a una filosofía como racionalista para contrastarla con otras.

Por ello es necesario precisar el sentido en que debe comprenderse la caracterización de la filosofía kantiana como filosofía racionalista, antes de acometer la cuestión de la idea de *universalidad* proveniente justo de tal caracterización. Idea de *universalidad* que será decisiva para la consolidación teórica de una fundamentación de los derechos humanos.

Immanuel Kant (1724-1804), como todo pensador, se encuentra inserto en determinadas circunstancias espaciotemporales que lo circunscriben y delimitan. Esto significa que su filosofía responde a interrogantes específicas. Su filosofía no surge de meras especulaciones solipsistas o inquietudes privativas de su portentoso ingenio. Kant da respuesta a preguntas previas que conmocionan a una tradición y plantean problemas de graves repercusiones para el mundo del saber y, con éste, para la vida práctica de cada uno de los individuos.

En concreto Kant dialoga teóricamente con David Hume³ (1711-1776). Esto queda de manifiesto según las propias palabras del pensador alemán al indicar que fue justo Hume quien lo despertó del sueño dogmático en el que se hallaba, empeñado en una filosofía racionalista de corte dogmático, como la de Descartes o Spinoza⁴, que parten ambos de principios o postulados fundantes e incontrovertibles, verdaderos y válidos por sí mismos y en sí mismos, para sentar las bases del edificio de la realidad y del conocimiento de ésta, presupuestos imprescindibles sin los cuales no funciona este particular sistema racionalista, predominante en los primeros siglos de la modernidad, XVI y XVII.

³ Resulta ilustrativo el siguiente comentario: “Pero si Kant ha quedado como uno de los más grandes pensadores de todos los tiempos, ello se debe a las ideas que empezó a desarrollar a partir de 1770. La lectura de la filosofía de Hume resquebrajó en buena parte sus ideas de racionalista wolfiano y una nueva reflexión nació en su espíritu para dar lugar a una filosofía nueva, original y de alcances muy perceptibles en nuestros días.” En Xirau, Ramón, *Introducción a la historia de la filosofía*, UNAM, México 2010, p. 301.

⁴ Para ambos pensadores racionalistas dogmáticos existe un garante de la realidad, Dios, que es el fundamento que sostiene todo el edificio del ser y que, además, hace asequible a los sujetos el conocimiento del ser. Sin ese fundamento el sistema se desmorona. En la moderna teoría del conocimiento estas filosofías son denominadas precisamente fundacionistas.

Aquí es oportuno retomar la otra típica caracterización de la filosofía kantiana, a saber, su sesgo eminentemente crítico. En efecto, la manera en la que Kant ensayaré refutar a Hume será por medio del establecimiento de límites. Si la filosofía racionalista de Kant es crítica y no dogmática es por la colocación de límites, de barreras. La razón es una herramienta poderosa, sí. Pero también tiene límites. Sus capacidades no son infinitas. Indagar estos límites es justamente el apremio de la filosofía crítica.

El estado de cosas en el que Hume había sumido a la filosofía en general, y a la teoría del conocimiento en particular, era verdaderamente grave⁵. En resumidas palabras, para el más destacado de los empiristas británicos, todo conocimiento humano a lo más era *probable*, si acaso *muy probable* pero siempre circunscrito a la esfera de la estadística, jamás podría tener aspiraciones de *universalidad*. Veamos cómo llegaba a tal conclusión.

El empirismo humeano sostenía que todo conocimiento provenía de la experiencia, es decir, del mundo exterior, del mundo empírico. Que la conciencia humana no es sino un agregado de las múltiples impresiones que tienen su origen en el exterior. Al nacer la mente del sujeto no es más que una *tabula rasa* en la cual infinitas experiencias de mundo sensible se graban paulatinamente conforme va transcurriendo su vida. Así, todas esas impresiones se convierten en *ideas*. A cada idea le corresponde una impresión. Las ideas tienen, pues, su materia prima, su núcleo duro, en la realidad empírica.

Por medio de la asociación de ideas el sujeto crea ideas más y más complejas, formándose mediante este procedimiento su noción acerca del mundo. De manera que todo conocimiento procede de la realidad empírica. Empero, si se admite lo anterior y se lleva a sus consecuencias

⁵ Para un análisis más detallado y prolijo de las principales ideas de Hume en torno a su crítica a la ley de la causalidad, véase: Xirau, Ramón, *ibidem*, pp. 270-277.

lógicas, el conocimiento humano se encuentra en hondos problemas, ya que no debe dejar de advertirse que el mundo exterior, tal como lo percibimos, se caracteriza por ser contingente, variable, impredecible, perecedero, de lo cual difícilmente podría obtenerse alguna proposición epistémica válida en todo momento y en todo lugar.

En efecto, Hume indica que las leyes de la naturaleza, como por ejemplo, la ley de causalidad, la cual prácticamente nadie apostaría a negar su legitimidad, no es sino un mero invento del sujeto, una estimación “puesta” a propósito, un artilugio *ad hoc* que se trae injustificadamente al discurso epistémico, y que, en último caso, sólo le sirve a manera de hábito para conducirse por los sinuosos vericuetos de la vida.

El razonamiento para demostrar la ilegitimidad, más aún, la inexistencia de la ley de causalidad es como sigue:

La ley de causalidad indica que a todo efecto tal le corresponde invariablemente (de allí que se reputa como *ley*) una causa tal. O sea, por ejemplo, si una bola de billar golpea otra bola de billar se considera que el movimiento de ésta última fue causado por el impacto de aquélla. Además se afirma que cada vez que la primera golpee a la última el efecto será el mismo.

Pero Hume analiza el hecho relatado:

Partiendo de que toda idea proviene del mundo exterior sensible tenemos lo siguiente:

1 Tenemos una idea de la primera bola que golpea a la segunda.

2 Tenemos una idea de la segunda bola que es golpeada por la primera y es movida.

3 No tenemos una idea (una impresión de la realidad exterior) del vínculo causal necesario habido entre el hecho de que la primera bola dé el golpe y la segunda sea movida por ésta.

En otras palabras: si un sujeto observa el hecho de que una bola de billar golpee a otra, obtiene dos ideas, a saber, la de una bola que golpea a otra y la de otra bola que es golpeada y que se desplaza. Pero no hay una idea del vínculo causal entre golpe de la primera y movimiento de la última. El vínculo lo construye el propio sujeto, pues en la experiencia del caso no hay nada que se la proporcione. Se percibe que una bola golpea a la otra y que ésta es alterada en su estado originario pero no se percibe que el golpe haya sido lo que haya determinado el movimiento de la bola golpeada. Esta consistencia reiterada es un estado habitual meramente.

La ley de la causalidad tiene como base teórica la *inducción*, es decir, se observan un número determinado (no lo perdamos de vista, determinado) de casos y de ello se extrae la conclusión de que en el futuro, en casos no verificados aún, lo mismo acontecerá. Empero aquí surge una cuestión: ¿De qué manera la inducción puede proporcionar leyes? Una ley es *universal*, se repite y reproduce siempre *erga omnes*. Acaece en todo momento y lugar. Pero si no tenemos ante nosotros la totalidad de los casos posibles, cómo podemos hablar de *universalidad*. ¿Quién nos asegura que en un caso próximo no se rompa la supuesta regularidad? ¿Y si la primera bola golpea a la segunda y ésta no se mueve? ¿Persistirá la ley de la causalidad?

El hábito generado en el sujeto al observar la repetición de los efectos ocasionados como consecuencia de eventos realizados bajo las mismas condiciones da lugar a las supuestas leyes. Sin embargo, el hecho de que así sea hasta el momento presente de las experiencias no implica necesariamente que siempre acontecerá del mismo modo. No contamos con un garante serio e indubitable que sostenga ahora y en adelante el mundo de las regularidades observadas en los comportamientos de la naturaleza. Por ello Hume asevera que el conocimiento que tenemos del mundo es mera posibilidad, la cual puede ser más o menos alta según sea el caso que se estudia. Pero la *universalidad* de una ley no la obtenemos por ningún medio.

Por lo menos podemos estar ciertos de que desde la experiencia, del mundo empírico, contingente e inabarcable de suyo, no la podemos extraer. Este es el estado de cosas ante el que Kant responde con su filosofía racionalista crítica. Kant encuentra al mundo de la filosofía y del conocimiento humano en general ante una profunda crisis. Simplemente no hay leyes de la naturaleza, sólo probables regularidades. ¿Cómo lo intentará solventar?

La respuesta es de sumo ingenio, de gran agudeza, encaminada presto a la salvación de la viabilidad de la *universalidad* de las leyes, de la *universalidad* del conocimiento. Kant acometerá la revolución copernicana en filosofía. Es decir, cambiará la fundamentación de la realidad desde las cosas hacia el sujeto. En palabras de Kant:

“Se ha supuesto hasta ahora que todo nuestro conocer debe regirse por los objetos. Sin embargo, todos los intentos realizados bajo tal supuesto...desembocan en el fracaso. Intentemos, pues, por una vez, si no adelantaremos más en las tareas de la metafísica suponiendo que los objetos deben conformarse a nuestro conocimiento...Ocurre aquí como con los primeros pensamientos de Copérnico. Este, viendo que no conseguía explicar los movimientos celestes si aceptaba que todo el ejército de estrellas giraba alrededor del espectador, probó si no obtendría mejores resultados haciendo girar al espectador y dejando las estrellas en reposo.”⁶

El conocimiento y las leyes de la naturaleza no dependerán más del mundo empírico sino de las determinaciones *estructurales* del sujeto. Las condiciones internas *a priori* del sujeto determinarán a la experiencia y no al revés, como habían sostenido los empiristas con tan funestas consecuencias. Si las determinaciones subjetivas configuran el mundo empírico

⁶ Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, Alfaguara, Madrid 2010, p. 20.

entonces el conocimiento universal y las leyes efectivamente universales son posibles. Si bien es cierto que el conocimiento comienza con la experiencia que tenemos del mundo sensible, también lo es que ésta se adecua al aparato cognoscitivo que la percibe y le da forma de aprehensión definitiva. Esto es: la posibilidad de la *universalidad* del conocimiento y las leyes se halla en nuestra estructura subjetiva. Aunque el mundo exterior acaezca de manera contingente e irregular, nuestra subjetividad lo ordena y acomoda de modo que la legalidad sea asequible y fundamentada.

Este laborioso cometido de Kant, léase, el intento de restablecer y, sobre todo, fundamentar debidamente la universalidad del conocimiento y con éste de sus leyes, lo conduce, luego de procedimientos y razonamientos epistémicos abigarrados y complejos (cuyo análisis es por demás interesante pero escapa al propósito de esta tesis), a la formulación de los *juicios sintéticos a priori*, juicios cuyo establecimiento garantiza el conocimiento universal (en el campo del conocimiento científico) y que, en el campo del obrar, que comprende lo ético, y por extensión los principios jurídicos, corresponde al imperativo categórico, el cual se analizará en el siguiente capítulo.

Capítulo 2

La filosofía normativa kantiana y los derechos humanos

2.1 La filosofía práctica o del obrar

Como se ha visto, una misión principal de la filosofía kantiana es el rescate y fundamentación del conocimiento legítimo (racionalista y crítico) y, en consecuencia, *universal*. Pero desde luego que la tarea no llega en ese punto a su culminación. A nuestro pensador alemán le preocupa, una vez resuelto el ingente problema correspondiente a la manera en que conocemos el mundo, la no menos urgente cuestión respecto a cómo actuamos en él, es decir, el mundo del obrar. E intenta de igual manera darle un riguroso fundamento que conduzca a la *universalidad*.

El aspecto teórico del obrar o actuar humano no se encontraba en tiempos de Kant en una situación diferente a la del conocimiento científico (entonces dominado por la intención de elucidar las leyes de la naturaleza). Predominaba, al igual que en este último, el empirismo anglosajón. Se consideraba que los motivos que impelían a obrar a los sujetos incidían en sus “inclinaciones” (término con el cual Kant designa a los apetitos y deseos que detonan las acciones de los sujetos, siempre inmediatos) y que la razón poco podía hacer contra estas determinaciones exteriores sensibles. Por tanto, la normatividad moral resultaba tan difusa como lo pudiera ser la variedad de caracteres de los sujetos y las innumerables e impredecibles, y sobre todo, contingentes motivaciones del mundo sensible. La empeñosa búsqueda y el acrobático logro de la felicidad, elemento común a los sistemas morales, resultan tan distintos e incluso ampliamente contrastantes entre los diferentes grupos humanos (sociedades, naciones, países), variando asombrosamente de cultura a cultura, de generación en generación, que un sistema

normativo común se antojaría tarea improbable, cuando no imposible. Sobre el inevitable afán de capturar la felicidad Kant asevera:

*“Hay, sin embargo, un fin que puede presuponerse real en todos los seres racionales... hay un propósito que no sólo pueden tener, sino que puede presuponerse con seguridad que todos tienen, por una necesidad natural, y éste es el propósito de la felicidad”.*⁷

De nueva cuenta Kant propondría que sólo una acción basada en pautas racionales guiaría hacia un orden *normativo* moral y, sobre todo, *universal*.

De modo paralelo al caso del conocimiento científico del mundo, el obrar no podía depender de la experiencia, del mundo empírico (en concreto las “inclinaciones”), pues de éste no podemos obtener *regla* alguna, dada nuestra imposibilidad intrínseca para tener acceso a todos los eventos de experiencia posibles. Las *reglas* para el obrar en el mundo tenían que tener su fundamento exclusivamente en la razón. El sujeto es el que da la *regla*, no son las cosas en el mundo las que se la imponen.

A decir de Kant, el sujeto actúa e interactúa en la cotidianidad con base en *máximas*, que son principios subjetivos del obrar (“Creo que es bueno hacer esto...”, “creo que es bueno hacer esto otro...”). Pero eso no es en sentido estricto una *regla* aún, sino una determinación sólo propia del sujeto (probablemente Kant se refiera a lo que coloquialmente denominamos vagamente como “idea”, en alguna expresión como “tengo la idea de que”, que pudiéramos convenir en denominar como convicción), empero no es un principio objetivo, no puede todavía consolidar la idea de

⁷ Kant, Immanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Porrúa, México 2007, p. 38.

universalidad. Las máximas son siempre particulares y proposiciones incontrastadas en última instancia. El sujeto pauta sus acciones con base en estas *máximas*, las cuales son patrones de conducta que aún se encuentran meramente en el sujeto, no han sido sometidas a pruebas de objetividad. El siguiente paso es el más importante: la *máxima* tiene que ser convertida en principio objetivo, es decir, *universal*. A saber: no sólo para sí mismo sino para todos los sujetos. Para lograr la *universalidad* en las *reglas* del obrar la *máxima* subjetiva tiene por fuerza que tornarse principio objetivo de la acción. Este es el camino teórico que lleva a Kant al imperativo categórico.

La fórmula de la *universalidad* del imperativo categórico consiste simplemente en convertir el principio subjetivo del obrar, que es la *máxima*, en un principio objetivo que es la *ley*. La razón, por sí, se erige, de este modo, en el tribunal que dicta la *ley* para el obrar. Por medio de este procedimiento de *universalización* se garantiza que sea la razón la que dicte la *regla* para actuar y ninguna otra instancia externa pretenda hacerlo. La razón queda a salvo de las determinaciones provenientes del mundo empírico. La razón se erige como legisladora de sí, proporcionándose *reglas* para el obrar, y lo efectúa al margen del transcurrir de la experiencia. Si bien las *máximas* podían estar impregnadas de contenido empírico, al contrastarse con la fórmula de la *universalidad* del imperativo categórico y trocarse en principio objetivo, en *ley*, queda excluida cualquier contaminación del mundo exterior, contingente de suyo.

La fórmula de la universalidad en palabras textuales reza así:

“Obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal”.⁸

⁸ *ibidem*, p. 43.

El procedimiento de universalización, por medio del cual un principio subjetivo del obrar, a saber, la *máxima*, es transformado en un principio objetivo del obrar, es decir, la *ley*, mediante la fórmula de la universalidad antes citada, es de capital importancia para los propósitos del presente trabajo de investigación, puesto que es el punto nodal de una posible fundamentación normativa *universal* de los derechos humanos. Por esta razón abundaremos en el esclarecimiento de la cuestión en torno al imperativo categórico en su trascendental vertiente de la fórmula de la universalidad.

Es en su muy importante obra intitulada “*Fundamentación a la metafísica de las costumbres*” donde Kant explica prolijamente acerca de los diversos aspectos que caracterizan y fundamentan al imperativo categórico. Según Kant ser racional implica necesariamente la actuación volitiva encaminada a fines y guiada siempre por *máximas*, las cuales son, como ya se dijo, siempre subjetivas, siendo indispensable para una conducta normativamente correcta la transformación de dichas *máximas* en elementos objetivos, que han de hallarse *a priori*, o sea, al margen del mundo empírico, a través de una minuciosa indagación teórica, en la razón. Estos principios de la razón práctica (como también se le conoce a la razón en el campo del obrar humano) son dos, también nombrados imperativos: 1) imperativo hipotético, que a su vez se divide en dos, problemáticos y asertóricos, y 2) imperativo categórico. Este último tiene como característica fundamental su pretensión de *universalidad*, su pretensión de construir mandatos absolutos, incondicionados, su pretensión de erigir *leyes*, de acuerdo a su formulación ya dicha, la cual podemos parafrasear sucintamente como sigue: “Actúa de tal manera que tu máxima se convierta en ley universal”.

El imperativo categórico exige que en el procedimiento teórico de *universalización* (objetivación) de una *máxima* (siempre subjetiva) no se incurra en una *contradicción*, es decir, 1) o que no podamos *concebir* actuar según nuestra *máxima* en un mundo en el que ésta es una ley universal, en cuyo caso estaríamos frente a una *contradicción en el pensamiento*, 2) o que sí podamos concebir actuar según nuestra *máxima* en un mundo en el que esta *máxima* es ley universal, pero no podamos *querer* que la *máxima* sea una ley universal, en cuyo caso estaríamos frente a una *contradicción en la voluntad*.

Así, el imperativo categórico exige que la *máxima* pueda universalizarse “rectamente”, de manera que sí pueda *concebirse* o pueda *quererse* un mundo en el cual la *máxima* devenga en *ley universal* con total validez y legitimidad y no se autodestruya la *universalización* por volverse imposible su realización o por ser indeseables los resultados de ella.

En palabras de Kant, ciertamente difíciles pero agudas:

*“Estos son algunos de los muchos deberes reales, o al menos considerados por nosotros como tales cuya derivación del principio único citado [el principio de la universalización] salta claramente a la vista. Hay que poder querer que una máxima de nuestra acción sea ley universal: tal es el canon del juicio moral de la misma, en general. Algunas acciones son de tal modo constituidas, que su máxima no puede, sin contradicción, ser siquiera pensada como ley natural universal, y mucho menos que se pueda querer que deba serlo. En otras no se encuentra, es cierto, esa imposibilidad interna; pero es imposible querer que su máxima se eleve a la universalidad de una ley natural, porque tal voluntad sería contradictoria consigo misma.”*⁹

⁹ ibidem, pp. 44 y 45.

Y más adelante, sentencia:

*“...en los casos en que contravenimos a un deber, hallaremos que realmente no queremos que nuestra máxima deba ser universal, pues ello es imposible; más bien lo contrario es lo que debe mantenerse como ley universal. Pero nos tomamos la libertad de hacer una **excepción** para nosotros - o aún sólo para este caso -, en provecho de nuestra inclinación.”¹⁰*

A continuación un ejemplo para aterrizar la cuestión planteada.

Ejemplo de prometer falsamente para obtener dinero prestado

Para corroborar si el acto de prometer falsamente para obtener dinero prestado logra pasar la prueba de la *universalización* y convertirse, así, en un deber normativo, con pleno sentido de la incondicionalidad que conlleva necesariamente el hecho de caracterizar una conducta como norma moral, es menester aplicarle los tres pasos que integran la mencionada prueba.

1 El primer paso consiste en postular la *máxima*, que en este caso sería: “Para obtener dinero prestado se hace una promesa falsa de pago”.

2 El segundo paso consiste en *universalizar* la máxima: “Todos actúan según la máxima de prometer falsamente si necesitan obtener dinero prestado”.

¹⁰ idem

3 El tercer paso consiste en preguntarse si es posible actuar en un mundo en el que la *máxima* es *ley universal*. En este caso la respuesta es negativa. No puede *concebirse* un mundo en el que todos tomen por ley universal prometer falsamente si necesitan obtener dinero prestado.

¿Por qué? Pues simple y sencillamente porque la supuesta ley universal se autodestruye al ser imposible su realización. Imaginemos un mundo en el que todos los que quisieran obtener dinero prestado prometieran falsamente. Nadie creería en la promesa, eso está claro. Si todos cuando se ven en la premura de obtener dinero prometen falsamente, ¿quién sería capaz de prestar, a sabiendas de que todos los que prometen lo hacen falsamente? La ley universal así obtenida constituye una imposibilidad. Su aplicación implica su aniquilación. Se trata de una *contradicción en el pensamiento* insubsanable. No puede concebirse (pensarse) siquiera un mundo donde esa supuesta ley universal rija. En el momento en que empieza a regir se destruye, se elimina. Entonces la *máxima* no puede ser *pensada* como *ley universal* sin incurrir en una contradicción insalvable. Por ello no actuar en concordancia con ella, con lo que ella ordena, es un deber normativo hacia los demás. El deber normativo se obtiene de la negación de la *máxima* universalizada, al no haber podido salir adelante en la prueba. Es un deber normativo perfecto, a decir de Kant, pues indica el sentido en el que ha de realizarse una conducta, es un deber que exige la comisión u omisión de acciones concretas. La contradicción genera la imposibilidad en la pretensión de la ley universal por consolidar su imperio. De no haber habido contradicción, ni en el pensamiento ni tampoco en la voluntad, entonces estaríamos ante la presencia de una *máxima* que pasa la prueba de la universalización y, en consecuencia, proporciona un deber normativo moral concreto.

2.2 La idea kantiana de universalidad como fundamentación de los derechos humanos

Los *derechos humanos* contienen *principios ético-jurídicos* con pretensiones de *universalidad*. Son una muy importante fuente de las legislaciones positivas y el límite de los diversos actos de gobierno de los Estados. Sin importar el régimen político ni la ideología social que enarbole un determinado gobierno, los derechos humanos constituyen auténticas pautas, por una parte, para la elaboración de las leyes de los Estados, y, por otra, frenos para un potencial ejercicio del poder político desmesurado. Es por ello que los *derechos humanos* no pueden pensarse sino como con una aspiración *universalista*, como válidos independientemente de toda experiencia particular. Ya que para su observancia no es legítimo alegar circunstancias espaciotemporales. Su nomenclatura expresa con contundencia su propósito *universalista*: *derechos humanos*. La mera condición humana garantiza su tenencia y su resguardo. Su manto protector salvaguarda independientemente de adscripciones culturales y de la raza, sexo, estado económico, estado político, estado jurídico, salud, etc., de sus poseedores. Bajo ninguna circunstancia pueden ser suprimidos. Son caracterizados como inalienables (en sentido etimológico, no pueden tornarse ajenos o extraños a sus tenedores). Su mira es garantizar al *universo* de los seres humanos una viabilidad de vida digna o feliz, poniéndoles a su alcance las condiciones mínimas idóneas para que, ya insertos en un contexto sociocultural específico, acometan la realización de la dignidad o felicidad según éste lo construya y le dé significación.

La *universalidad* de un *principio normativo* está fundamentada de modo riguroso en la filosofía del obrar de Kant, expuesta anteriormente. Si bien la filosofía de la acción de nuestro pensador tiene un propósito de fundamentación de la acción moral principalmente, su alcance se extiende

hasta las disciplinas normativas del obrar en general, y más en particular al campo jurídico, tan estrechamente ligado a la moralidad como disciplina valorativa. Más aún si atendemos a los *principios jurídicos* fundamentales, los cuales son un verdadero híbrido *ético-jurídico*. Entre ellos, desde luego, están los *derechos humanos*.

Según vimos antes, para que pueda hablarse de *universalidad* es indispensable sustraerse de las determinaciones de la experiencia, de los vaivenes del mundo empírico, de suyo inaprehensible e incierto, impredecible, relativo. Veamos cómo funcionaría este punto en lo que respecta a los *derechos humanos*.

Es un hecho innegable que existe una diversidad cultural ingente en el mundo, la búsqueda incesante de la felicidad adquiere tonos, actitudes, estrategias, maneras de organizarse, etc., del modo más divergente y complejo que pueda imaginarse. La búsqueda de la felicidad es un elemento común entre las comunidades humanas, pero la manera de acometer su alcance varía ostensiblemente. Ciertas comunidades considerarán virtuosas determinadas acciones mientras que otras las reputarán indeseables, o incluso viles. El campo de la acción humana es inconmensurable y en él acaecen, tiempo a tiempo, espacio a espacio, moleculares maneras de estar en el mundo y de relacionarse los unos con los otros. Las condiciones geográficas, históricas, económicas, sociales, religiosas, todas ellas permitirán o prohibirán la realización de ciertas acciones. El elemento contextual circunscribe a los seres humanos, formando el ambiente en el cual desarrollarán su vida, en el cual se cristalizará el entramado de relaciones con los otros y con la naturaleza y la afanosa persecución de la felicidad.

Pero siendo así, ¿qué asequible posibilidad de encontrar y fundamentar la *universalidad* de los *derechos humanos* puede hallarse? ¿Cómo lograr hallar y, sobre todo, fundamentar ciertos

principios ético-jurídicos mínimos en toda esa inmensa maraña de valoraciones encontradas sobre las acciones virtuosas que se presentan día a día en todas las comunidades humanas? Imposible encontrarlo en el mundo empírico, abanico ingente de acciones en todas direcciones, desordenado transcurrir del obrar.

Solamente sustrayéndonos de la realidad empírica podemos alcanzar la *universalidad*. Habrá que contrastar las acciones con la fórmula de la *universalidad* para ver si la pasan y pueden convertirse en *reglas*, en *normas*. Hay que convertir en principios objetivos esas acciones por medio del filtro del imperativo categórico.

Las *máximas* particulares de la acción con las que se conducen cotidianamente los seres humanos al interior de su peculiar comunidad cultural deben ser puestas a prueba por medio de la fórmula de la *universalidad*. Si no la pasan no pueden convertirse en *leyes*, en principios objetivos del obrar, puesto que si no la satisfacen son meras referencias singulares del difuso mundo empírico. Insistimos, para poder ser *universales* y convertirse en *principios normativos*, las acciones deben fundamentarse al margen de la experiencia.

En este trabajo de investigación pretendemos mostrar la complejidad teórica que subyace a una fundamentación de los *derechos humanos* como *principios normativos universales*. Los *derechos humanos* son ese núcleo mínimo de *principios ético-jurídicos* cuya validez puede fundamentarse por medio de la *universalización*.

Tomemos como ejemplo, primeramente, el derecho humano fundacional, el que garantiza la vida, contenido en la Declaración Universal de los Derechos Humanos, de la ONU, de 1948, a saber, el estatuido en el artículo 3¹¹, que indica:

“Todo individuo tiene derecho a la vida, a la libertad y a la seguridad de su persona.”

Ahora contrastémoslo con la fórmula de la universalidad del imperativo categórico. Recordemos que consistía en actuar de tal manera que convirtamos nuestra *máxima* en *ley universal* de conducta. La máxima podría enunciarse así: “Es bueno que yo tenga y conserve mi vida.” ¿Esta máxima puede universalizarse? ¿Sería posible y plausible que todos los individuos conservaran su vida? ¿Para que yo viva es necesario que otro u otros la pierdan? ¿Me gustaría que me privaran de la vida? ¿Es factible una realidad en la que los unos a los otros nos privemos de la vida? ¿No es una contradicción lógica (recordemos que Kant la llamaba contradicción en el pensamiento) pensar la posibilidad de eliminar a los sujetos que enuncian o reclaman un derecho? ¿Tiene sentido el derecho sin la vida? La *máxima* pasa la prueba de la *universalización* pues puede convertirse en principio objetivo, en ley. La *universalización* no acarrea perjuicio alguno a nadie ni es imposible de cumplirse. La *universalización* podría enunciarse de esta manera: “Todos los seres humanos tienen que ser respetados en su vida y en la conservación de ésta”. Y así obtenemos un derecho humano fundamental, el derecho a la vida, como *principio ético-jurídico*.

¹¹ Declaración Universal de los Derechos Humanos, consultada en el sitio web: <http://www.un.org/es/documents/udhr>

Si se efectúa la tarea de analizar uno a uno los *derechos humanos* contenidos en la Declaración de 1948 se corroborará su eficacia *universal* intrínseca, su cumplimiento cabal de la fórmula de la universalidad que los convierte en principios objetivos, válidos en todo momento y lugar.

La gran importancia de los derechos humanos para la convivencia entre las múltiples comunidades humanas vuelve necesaria una fundamentación rigurosa que vaya más allá de los convencionalismos y de los consensos. La fundamentación tiene que ser de corte universalista para poder salvar las tremendas diferencias que existen entre los seres humanos en sus modos de pensar y actuar en el mundo. El multiculturalismo acierta al señalar que los seres humanos no son iguales en su manera de entender y actuar la vida, pero el *universalismo* sostiene que para expresar esa última proposición es indispensable decirlo y afirmarlo desde la vida misma, de otro modo no hay posibilidad de significación. Si bien no hay un pensar sino pensares, el sustrato de ambos es uno y el mismo: la vida. Los derechos humanos son ese núcleo mínimo de convergencias en el gigantesco y riquísimo entramado de divergencias que producen los seres humanos al habitar y semantizar en el mundo, núcleo mínimo cuya garantía y salvaguarda hace posible precisamente ese gigantesco y riquísimo entramado. La filosofía racionalista y crítica de Kant aporta, en este sentido, una herramienta teórica vasta para fundamentar la *universalización* de los *derechos humanos* como *principios ético-jurídicos* de protección y guarda de la dignidad humana con miras a la consecución de la felicidad.

Ahora, como segundo ejemplo, tratemos a detalle lo relativo al derecho a la libertad indicado en segundo término en el artículo tercero transcrito de la Declaración Universal de los Derechos Humanos.

En esta oportunidad haremos la prueba de la *universalidad* “en sentido contrario”¹², es decir, partiendo de la negación del derecho e intentando *universalizar* su negación, método más cercano al utilizado por Kant según vimos en el ejemplo de la falsa promesa de pago, es decir, esgrimir una máxima que implique una acción que no puede ser universalizada porque hacerlo implicaría una contradicción ya sea en el pensamiento o en la voluntad.

Ejemplo de la negación de la libertad

1 Primero postulamos la *máxima*, la cual recordemos que puede ser expresada en tantos modos como contextos culturales o incluso individuales puedan presentarse. En este caso podría ser: “Si necesito lograr alguna finalidad económica puedo privar de la libertad a otro para conseguirlo”.

2 Enseguida ensayamos la *universalización* de la máxima: “Todos los que necesiten lograr alguna finalidad económica pueden privar de la libertad a otro para conseguirlo”.

3 Finalmente concluimos si la *máxima* puede llegar a convertirse en *ley universal*. La máxima no aprueba el procedimiento de universalización. No puede *pensarse* en un mundo donde todos los que tengan un compromiso de naturaleza económica se vean legitimados a privar de la libertad a otro para solventarlo. No puede ni *pensarse*, es una contradicción lógica, una *contradicción en el pensamiento*. Al momento de pensarse ya es inválida. Nadie podría *pensar* como *ley universal* que el prójimo al verse en una premura venga hacia nosotros y nos prive de la libertad. En efecto, es impensable un orden social (en tal caso sería un desorden social) en el cual

¹² En el caso relativo al *esencialísimo* derecho a la vida la *universalización* se simplificó para mostrarla de forma más accesible, efectuándose por medio de preguntas y conduciendo el argumento hasta concluir que el derecho a la vida es fundacional y *universal* puesto que la negación de tal sería absurda, negar el elemento que hace posible su propia enunciación. Desde luego que la *universalidad* del derecho a la vida también puede obtenerse en sentido contrario, es decir, negando la vida y constatando la imposibilidad lógica de la *universalización* de la negación de la vida, método más apegado al kantiano, como haremos respecto del derecho a la libertad.

todo individuo tuviera como *ley universal* el privar de la libertad a otro para resolver un apuro económico. Imaginemos el grotesco e indeseado escenario social en el cual la privación de la libertad fuera *ley universal* para cualquier individuo que enfrentara una dificultad de tipo económico o de cualquier otra índole.

Veamos un tercer ejemplo, el de la tortura, sobre el cual la Declaración en comento establece en su artículo 5:

*“Nadie será sometido a tortura ni a penas o tratos crueles, inhumanos o degradantes”*¹³

Hagamos la prueba de la universalización.

Ejemplo de la tortura

1 La *máxima* podría ser: “Para obtener una prueba en un proceso criminal se puede torturar al indiciado”.

2 La *universalización* de la *máxima* sería: “Todos los que requieran obtener una prueba en un proceso criminal pueden torturar al indiciado”.

3 ¿Es factible que la *máxima* se convierta en *ley universal*? ¿Se puede *pensar* en un mundo en donde para conseguirse una prueba sea legítimo torturar al indiciado?

¹³ Declaración Universal de los Derechos Humanos, consultada en el sitio web:
<http://www.un.org/es/documents/udhr>

En este caso pareciera ser que la respuesta puede ser afirmativa. Aparentemente sí puede *pensarse* en un mundo donde mediante la tortura se obtuviera una prueba. Por supuesto que, del universo de todos los sujetos, no son la mayoría quienes están involucrados en procesos criminales, de manera que solamente quienes sí lo estuvieran serían torturables. Así que no es una contradicción en el pensamiento. ¿Podemos concluir que en el caso de la tortura para obtener pruebas estamos frente a una *máxima* que puede convertirse en *ley universal*? Tendría efectos teóricos y prácticos catastróficos.

Empero, nada más equivocado. No olvidemos que la prueba de la *universalización* tampoco puede incurrir en una *contradicción en la voluntad*, es decir, no puede *quererse* que la *máxima* se convierta en *ley universal* de conducta. En este tercer ejemplo de análisis es menester recurrir a tal limitante en el proceso de *universalización*. ¿Puede *quererse* un mundo en el cual sea *ley universal*?

Si por alguna circunstancia azarosa de la vida, algún sujeto se viera inmerso en un proceso criminal, ¿consideraría como legítimo ser torturado para obtener de él una confesión? En este caso la *máxima* no pasa la prueba de la *universalización*, o sea no puede convertirse en *ley universal*, porque ningún sujeto querría que eventualmente fuera torturado en caso de ser indiciado en un proceso criminal. Hay una *contradicción en la voluntad* porque no puede *quererse* como *ley universal* una acción violenta para obtener pruebas. De modo que al no pasarse la prueba de la universalización obtenemos un deber normativo que reza así: “Nadie puede ser torturado (en esta coyuntura, para obtener prueba de él en un proceso criminal).”

Capítulo 3

El pensamiento jurídico internacionalista de Francisco de Vitoria

3.1 Francisco de Vitoria en su contexto histórico

Indudablemente Francisco de Vitoria fue un hombre adelantado a su tiempo. Sus agudas observaciones fueron revolucionarias en el ya lejano siglo XVI. Una lectura contemporánea de sus textos, nunca publicados en su tiempo, pero rescatados gracias a la acuciosa y responsable labor de sus alumnos, quienes tomaron notas escrupulosas que permitieron a la postre la integración y publicación de los mismos, sorprende por la vigencia de sus principales argumentos jurídicos en torno a las relaciones entre los Estados. No en vano es reconocido como el fundador del derecho internacional.¹⁴

Vitoria fue un pensador español, perteneciente a ese peculiar humanismo español, fuertemente influido por Erasmo de Rotterdam y desde luego encabezado por Luis Vives, el cual dijo sobre Vitoria: “Alcanzó ya buenas letras desde niño... con ingenio agudísimo.”¹⁵ Vitoria fue uno de los más destacados dominicos del convulso siglo XVI. A la orden de los dominicos también perteneció Bartolomé de las Casas y fue una orden mendicante afamada por su rigor metódico y disciplina estricta. Sus aptitudes fueron tales que desde joven fue enviado a la muy prestigiada Universidad de París, donde estuvo casi dos décadas para después regresar a establecerse como catedrático a la Universidad de Salamanca, la más avanzada de España en ese entonces junto con la Universidad de Alcalá de Henares.

¹⁴ Así lo denomina de entrada Antonio Gómez Robledo en su *Estudio Introductorio* sobre la obra de Vitoria, p. IX, en Vitoria, Francisco de, *Relecciones*, Porrúa 4ta ed., México 2007.

¹⁵ Citado por Gómez Robledo en: idem, “*Bonas litteras attigit iam inde puero... ingenio acutissimo*”.

Los textos de Vitoria son llamados *Relecciones*¹⁶, las cuales no son sino resúmenes o compendios o síntesis que, al final del curso escolar, el maestro estaba obligado a dictar a manera de conclusión frente a sus alumnos. Era una práctica muy arraigada en los tiempos universitarios en cuestión. Como eran expuestas de manera oral, las *Relecciones*, en muchas ocasiones, se perdían definitivamente. Por fortuna las de Vitoria lograron ser transcritas con base en los apuntes que sus alumnos conservaron, como ya se dijo.

Las *Relecciones* de Vitoria no son textos fáciles. Su argumentación es abigarrada y a final de cuentas aún predominantemente escolástica. Cita y mezcla con profusión autores y autoridades del Antiguo Testamento, Nuevo Testamento, al Filósofo (como la escolástica denomina por antonomasia a Aristóteles), y a autores cristianos de la Edad Media, principalmente a Tomás de Aquino. Aunado a esta dificultad de prodigalidad de pensadores, Vitoria además pertenece a los tiempos en los cuales la teología era la disciplina más importante y desde la cual se verificaban todos los análisis científicos, filosóficos o jurídicos. Era la instancia de autoridad última, la que enunciaba los presupuestos y el marco de discusión, diríamos en palabras contemporáneas, de todo contenido o debate teórico o práctico. De tal manera que debemos ser cautelosos para entresacar el contenido estrictamente jurídico que nos interesa en este capítulo, a saber, el *método universalista* con el que acomete la solución respecto de la existencia legítima del „dominio civil“ en todos los pueblos de la tierra, sean estos „fieles“ o no a la religión cristiana.

¹⁶ Para dejar una idea más clara sobre lo que eran las *Relecciones* en esa época: “El magisterio ordinario de la época, y concretamente el de la Universidad de Salamanca, se impartía, de acuerdo con los estatutos de la propia universidad, en una doble docencia, a saber, las Lecturas y las *Relecciones*. Las primeras no eran otra cosa que la actividad cotidiana, rutinaria pudiéramos decir, del maestro en la cátedra, o dicho en otras palabras, la explicación normal de su asignatura. Las *Relecciones* o Repeticiones, en cambio, eran las disertaciones o conferencias públicas que sustentaban los catedráticos... sobre algún punto doctrinal conectado más o menos con la materia que cada cual profesaba.” Gómez Robledo, Antonio, en *ibidem*, p. XXII.

Vale decir, sin embargo que, a pesar de las mencionadas complicaciones interpretativas, resuena en el pensamiento de nuestro autor en comento una modernidad inusitada en su tiempo para abordar y desentrañar los novedosos problemas jurídicos que acaecían a raíz del choque de culturas y la invasión del continente americano a manos de los europeos. La conquista española trajo consigo problemáticas hondas que suscitaron controversias en torno a su propia legitimidad y en general en cuanto a las tareas que tenían que llevar a cabo los invasores en la vastísima extensión de las nuevas tierras incorporadas, además colmadas de un sinnúmero de pueblos y „gentes“.

Vitoria tuvo una personalidad firme y extrovertida. Sólo así podemos entender que haya expresado abiertamente ideas que confrontaban el imperialismo triunfante con el que España proliferaba por todos los rincones del continente americano, sin que muchos de los encargados de tomar tales decisiones cavilaran un poco sobre la corrección de su actuar. Simplemente se había „descubierto“ un enorme nuevo territorio y el paradigma de acción a ejecutar en gran medida lo determinaban dos elementos inverosímiles en política: las novelas de caballería en boga a finales de la Edad Media y las motivaciones de los cruzados, siglos antes. Había que arrasar con los infieles heroicamente y convertirlos en vasallos del rey en el mundo terrenal y de Dios en el mundo espiritual, obvio a cambio de una jugosa recompensa en encomiendas y tierras prácticamente sin fin.

Mas por fortuna hubo algunos personajes que sí ponderaban la corrección de sus acciones ante el tema del nuevo mundo. Uno de ellos fue ni más ni menos que Carlos V, monarca poderosísimo que pasó a la historia por su fama de escrupuloso, pues procuraba consultar a teólogos, jurisconsultos y cualquier otro profesionalista apropiado para que le proveyera claridad en algún tema obscuro o controvertido en torno a la conquista. Fue él quien convocó, por medio del

Consejo de Indias, a la celebración de la muy nombrada “*Controversia de Valladolid*” entre Fray Bartolomé de las Casas, defensor por excelencia de los derechos de los indios, gran protector jurídico pero también social, y Ginés de Sepúlveda, defensor del imperialismo justificado en la servidumbre natural de los indios dadas sus incapacidades originarias (es decir, su falta de *razón*), y, quien, por tanto, fundamentaba la legitimidad europea para imponer un auténtico „dominio civil“ entre ellos.

En efecto, Carlos V se preocupaba por tener una pluralidad de opiniones autorizadas, y así dejó constancia, en este caso con cierto tono persecutorio, en el siguiente texto de una carta suya de fecha 19 de noviembre de 1539, firmada en Madrid:

“El Rey: venerable padre prior del monasterio de San Esteban de la ciudad de Salamanca, yo he sido informado que algunos maestros religiosos de esa casa han puesto en plática y tratado en sus sermones y repeticiones del derecho que Nos tenemos a las Indias, islas y tierra firme del mar océano, y también de la fuerza y valor de las composiciones que con autoridad de nuestro muy Santo Padre se han hecho, y hacen en estos reinos; y porque de tratar de semejantes cosas sin nuestra sabiduría y sin primero nos avisar dello, más de ser muy perjudicial escandaloso podría traer grandes inconvenientes en deservicio de Dios y desacato de la sede Apostólica e Vicario de Cristo e daño de nuestra corona real destos reinos, habemos acordado de vos encargar y por la presente vos encargamos y mandamos que luego sin dilación alguna llaméis ante vos a los dichos maestros y religiosos que de lo susodicho o de cualquier cosa de ello hubieren tratado, así en sermones como en repeticiones o en otra cualquier manera pública o secretamente, y recibáis de ellos juramento para que declaren en qué tiempos y lugares y ante qué personas han tratado y afirmado lo

susodicho... que para ello enviamos para que lo traiga ante Nos y lo mandemos ver y proveer cerca dello lo que convenga al servicio de Dios y nuestro... ”¹⁷

Como puede advertirse, Carlos V mandaba a recabar los textos de interés para hacerles un minucioso examen. Otro monarca, despótico, simplemente habría prohibido su difusión y habría censurado a quienes los hubieran sustentado. Pero es que la situación lo ameritaba por demás. Nuevas „gentes“ habían sido contactadas y no se sabía con exactitud cómo entender sus instituciones políticas, sociales, económicas, etc. ¿En verdad se podía denominar gobierno a lo que estas „gentes“ tenían como poder político? ¿Podían constituir legítimamente „dominio civil“ „gentes“ que al parecer no ostentaban el uso de la razón? ¿Era justificado someterlas para imponerles un „dominio civil“ genuino y valedero? ¿Había justicia en declararles la guerra por divergir de las costumbres „civilizadas“? ¿Cuál era la instancia de autoridad que podría dar paso a tales permisiones? Esto es lo que se conoce como la “*duda indiana*”, el someter a prueba la legitimidad ética y jurídica sobre el quehacer político y jurídico real en los territorios conquistados:

“En España... el debate sobre la ética de la conquista ocupa un lugar eminente en las cátedras de derecho y teología en las universidades, señaladamente en la de Salamanca, donde los grandes maestros aplican la doctrina jurídica de la tradición medieval a una supuesta realidad política concreta, abordando los problemas de su época, como los fundamentos del dominio de los reyes de Castilla sobre el nuevo mundo y la ética de la conquista americana.”¹⁸

¹⁷ El texto íntegro de la carta se encuentra en el apartado II del *Estudio Introductorio* ya citado de Gómez Robledo.

¹⁸ Bataillon, Gilles y Velasco, Ambrosio, coordinadores, *Las teorías de la guerra justa en el siglo XVI y sus expresiones contemporáneas*, UNAM/FFyL/CIDE/CEMCA, México 2008, pp. 50 y 51.

Vitoria pudo atinar la magnitud del cambio geopolítico que se avecinaba, el titubeante pero irreversible comienzo de un mundo global con la incorporación sufrida del continente americano, y sus palabras premonitorias resonaron en todo su ámbito cultural, tanto así que motivaron la reacción positiva, si bien dubitativa, de la máxima autoridad política de su tiempo, Carlos V, emperador. El encuentro con otros pueblos requería de un conjunto de ideas nuevas acerca de la regulación de la interacción con ellos y de ellos entre sí. El concepto del *multiculturalismo* se encontraba en ciernes, mas sólo los más adelantados podían vislumbrarlo.

Vitoria, como veremos a detalle en los siguientes dos párrafos, recurrió a un método *universalista*, de ahí su gran reputación en derecho internacional. Vitoria supo ver y defender que *todos* los pueblos, más allá de los elementos culturales particulares que los conforman, son capaces de darse a sí mismos sus propias instituciones siempre legítimas (constituir „dominio civil“), por más que sus usos y costumbres sean contrarios a los de otros pueblos. Notemos que esto no significa que nuestro pensador sostenga que *todos* los pueblos configuran instituciones loables, pueden ser efectivamente censurables, pero válidas. Es el embrión del principio *universal* de la libre determinación de los pueblos. Y lo sustenta Vitoria en una sentencia revolucionaria y, por qué no decirlo, escandalosa en las turbulentas primeras décadas del siglo XVI: “*El emperador no es señor de todo el orbe.*”¹⁹ Se trata de la „primera conclusión“ de la *Relección* sobre los títulos no legítimos de la conquista de los indios por parte de los españoles.

Pensemos en la trascendencia de tal expresión. Fustiga las pretensiones imperiales de los conquistadores y deslegitima sus razones. Vitoria extiende *universalmente* la capacidad de *todos* los pueblos de regirse válidamente a sí mismos y, por tanto, pone los *fundamentos* de un diálogo *universal* entre ellos, más allá de las diferencias culturales que los caractericen.

¹⁹ Vitoria, Francisco de, *Relecciones*, Porrúa 4ta ed., México 2007, p.39.

3.2 El „dominio o potestad civil“ y su génesis según Vitoria

Muy influido por Aristóteles (hombre es animal racional, y, por extensión, político), el pensador dominante en la reflexión teórica de la escolástica, Vitoria considerará a la racionalidad como el rasgo distintivo y no accidental del ser humano. La esencia del ser humano es la racionalidad y no fue puesta en él por la naturaleza en vano, con despropósito o al azar. Vitoria piensa, como Aristóteles, que la naturaleza actúa teleológicamente, mirando a un *fin*:

“Advirtamos, en primer lugar, lo que Aristóteles enseña en los Físicos: no sólo en las entidades naturales y tangibles, sino también en todas las cosas humanas, la necesidad ha de ser ponderada por el fin, que es causa primera y principal de todas.”²⁰

Las cosas en la naturaleza, incluido el ser humano, no pueden estar dispuestas con desatino:

“Y creamos que no sólo el cielo, la tierra y las restantes partes y el hombre mismo, corona del mundo, sino todo cuanto bajo los cielos se contiene, todo absolutamente existe por algún fin y, por lo tanto, todo es menester que haya sido hecho por algún fin, en el que hay que buscar su razón de ser y su necesidad.”²¹

El mundo es un lugar armónico que obedece a pautas y reglas, el orden prevalece y cada entidad que lo habita cuenta con aptitudes o facultades específicas para lograr la consumación de sus fines.

²⁰ ibidem, pp. 2 y 3.

²¹ ibidem, p. 3.

Sin embargo, el ser humano, a simple vista, puede constatarse como un ser vulnerable en extremo. No cuenta con las herramientas suficientes para lograr sobrevivir aislado de sus semejantes. Requiere de asociarse en una organización colectiva permanente para defenderse de los predicamentos y peligros provenientes del exterior. Necesita de una asociación estratégica para poder lograr la crianza e instrucción de los suyos, pues no hay animal más desprotegido y desamparado durante su desarrollo temprano como él. Entonces la racionalidad como facultad exclusiva de los seres humanos siempre es *política*. El ser humano es gregario por definición. Por medio de la racionalidad conviene en conformar una instancia colectiva para asegurar su sobrevivencia y estabilidad en el orden del mundo. La racionalidad es la facultad *final* propia de los seres humanos para suplir las deficiencias que a nivel individual por fuerza tiene. Es una facultad *ex profeso*.

En palabras admirables de Vitoria:

“Para lo cual conviene pensar que así como el hombre sobrepasa a los animales por la razón, por la sabiduría y por la palabra, así a este eterno, inmortal y sabio animal muchas cosas le fueron negadas por la Providencia que fueron atribuidas y concedidas a los restantes animales... A cada uno de ellos dotó de defensa adecuada para que rechazase las acometidas extrañas... Sólo al hombre, concediéndole la razón y la virtud, dejó frágil, débil, pobre, enfermo... en cuya vida esparció las miserias, puesto que desde el momento de su nacimiento nada más puede que llorar la condición de su fragilidad y recordarla con llantos... Para subvenir, pues, a estas necesidades fue necesario que los hombres no anduviesen vagos, errantes y asustados, a manera de fieras, en las selvas, sino que viviesen en sociedad y se ayudasen mutuamente.”²²

²² ibidem, p. 4.

La razón en soledad deviene inútil. La razón funciona en sociedad. Por tanto es necesario, asimismo, instaurar un gobierno que coordine y rija las complejas relaciones al interior de la sociedad. Este gobierno es una consecuencia *natural* de la facultad racional del ser humano. Pues no se puede prescindir de él si es que se pretende que la organización política sea efectiva, próspera y duradera. No podemos imaginar una sociedad acéfala, anárquica, que aspire al éxito.

Todos los pueblos del mundo, con independencia de sus divergencias y matices culturales, deben ser (y lo son *de facto*) comandados por una instancia de autoridad, no importa de qué especie sea ésta, ya democrática, ya aristocrática o monárquica.

Así que tenemos, siguiendo siempre a Vitoria, una consecución lógica tripartita formulada de este modo:

Ser humano > sociedad > gobierno

Donde el hilo conductor *sine qua non* es la facultad racional como *cualidad intrínseca distintiva final* del ser humano.

Tomando en cuenta lo anteriormente dicho, podemos ahora comprender los razonamientos que llevaron a Vitoria a negarle al emperador europeo, fuera éste quien fuera, incluso uno diligente como Carlos V, su calidad de señor del mundo. Ya que cada pueblo configura su gobierno dada su capacidad natural *racional* de proveerse de una autoridad que conduzca y mande a su sociedad. Luego no hay gobiernos ilegítimos, todo poder político es legítimo.

De acuerdo a la terminología usual en tiempos de nuestro autor, todas las sociedades constituyen un „dominio civil“ legítimo. Los pueblos poseen la capacidad de ejercer la „potestad civil“ y con ella guiar y modular su quehacer político práctico.

Correlativamente señala Vitoria en la „primera conclusión“ de la *Relección* sobre la potestad civil:

*“Todo poder público o privado por el cual se administra la república secular, no sólo es justo y legítimo, sino que tiene a Dios por autor de tal suerte, que ni por el consentimiento de todo el mundo se puede suprimir.”*²³

Si el emperador no es el señor del mundo, entonces no hay derecho a perturbar o invadir a las „gentes“ que habitan el nuevo mundo pues han constituido con legitimidad su poder público desde el remoto tiempo en que se asentaron en esas apartadas tierras. Por más distantes que sean entre sí las concepciones que los europeos y los indígenas americanos tuvieran en torno a lo político, ambas son perfectamente válidas y „justas“. No hay derecho de hacer la guerra fundándose en un supuesto „dominio“ *universal* del mundo, pues tal cosa es injustificada. Lo que, en cambio, sí es propiamente *universal* es la legitimidad que cada pueblo tiene para dotarse de un gobierno que ponga orden a su sociedad y consolide las condiciones para conseguir la realización individual de sus integrantes.

Vitoria es reputado como el fundador del derecho internacional en gran medida por esta gallarda audacia de contravenir las ambiciosas expectativas transcontinentales de sus compatriotas conquistadores, y lo hizo con las sugerentes armas de la teoría jurídica desde la pacífica trinchera de la academia universitaria. Supo intuir que los tiempos de exploración mundial se intensificarían y que nuevos pueblos vendrían en contacto sucesivo, complejizando las relaciones internacionales, y que esta situación vendría a replantear hondamente las instituciones jurídicas.

²³ *ibidem*, p. 2.

Eran indispensables nuevas maneras de resolver los nuevos problemas. Con ingenio, Vitoria recurrió al *universalismo*. El método *universalista* rindió frutos y el derecho internacional apareció en la escena teórica. La interacción internacional de los pueblos llegó a niveles transcontinentales de modo inesperado y el derecho tuvo que reformarse, tendiendo al camino del *universalismo*.

Para cerrar este párrafo no está de más mencionar que el pensamiento novedoso de Vitoria fue tan influyente que pronto tuvo eco en el continente americano, en el afamado Fray Alonso de la Vera Cruz, quien, en lo que respecta a la controversia planteada sobre el legítimo „dominio“ ejercido por los pueblos indígenas americanos lo coloca originariamente en el pueblo mismo, el cual puede delegarlo a quienes más le convenga y bajo las formas que más le parezcan apropiadas. Va, en efecto, más allá incluso que Vitoria, pues esboza con anticipación histórica el trascendental concepto de derecho constitucional relativo a la soberanía nacional. El „dominio“ no sólo es legítimo en cada pueblo que se lo configura por sus facultades para sí, sino que además reside en él mismo y emana de él mismo. Escribe Fray Alonso, insigne precursor jurídico:

*“...debe notarse brevemente en primer lugar que el **dominio** del pueblo está primera y principalmente en el pueblo; así pues, ni por ley natural ni por ley divina hay alguien que sea el verdadero señor en las cosas temporales...es necesario, pues, que si alguien tiene dominio justo, éste sea por voluntad de la comunidad misma, la cual transfiere el dominio a otros, tal como sucede en el principado aristocrático o democrático, o a uno solo como sucede en el principado monárquico...es necesario recurrir a la misma república, la cual puede transferir la potestad de dominio. Y así, puede elegir a uno de entre muchos, o a unos pocos de entre los mismos, para que gobiernen. Y entonces,*

*éstos tienen tal y tanta potestad, cuanto la república les confiere para el bien de la comunidad misma...*²⁴

3.3 Los „títulos“ legítimos de la guerra contra los pueblos indios americanos

Si bien Vitoria realizó una apología de los pueblos indígenas americanos al excluir como justificación de su conquista el supuesto „dominio“ universal del emperador, y desde luego también el „dominio“ universal del papa, quien con sus bulas había repartido sin reparo ni escrúpulo alguno el continente americano, y al cual tan sólo le adjudica „dominio“ en las cuestiones temporales si se trata de asuntos relativos a la administración de las cosas espirituales exclusivamente²⁵, nuestro pensador, no obstante, no descartó del todo la posibilidad de emprender una guerra contra ellos en determinadas circunstancias específicas.

Estas razones o „títulos“ legítimos de la conquista también están impregnados de ese *universalismo* que caracteriza a la obra de Vitoria. Si para limitar el abuso de las potencias europeas, principalmente la corona española, Vitoria pondrá en tela de juicio el „dominio“ universal de los poderes políticos europeos, con la postulación incipiente pero clara del principio de la autodeterminación y de la soberanía nacional, asimismo para promover la pacífica y equitativa coexistencia y convivencia entre los pueblos sugerirá el principio del derecho *universal* de los mismos a comerciar y el libre tránsito por todos los continentes, llegando más

²⁴ De la Vera Cruz, Alonso, fray, *Sobre el dominio de los indios y la guerra justa*, edición, introducción y notas de Roberto Heredia Correa, UNAM, México 2004, pp. 117-119, párrafos 4,6 y 7 de la *Duda primera*.

²⁵ En palabras de Vitoria, en la „cuarta conclusión“ de la *Relección* sobre los „títulos“ no legítimos de conquista: “Ninguna potestad temporal tiene el Papa sobre aquellos bárbaros ni sobre los demás infieles...Porque sólo tiene potestad temporal en orden a lo espiritual; mas no tiene potestad espiritual sobre ellos...Luego tampoco temporal.” Y adelante: “De todo lo cual se desprende claramente que tampoco este título es idóneo contra el derecho de los bárbaros. Y ya sea fundándose en que el Papa donó como señor absoluto aquellas provincias, ya en que no quieren reconocer la soberanía suprema del Papa, no tienen los cristianos causa justa para declararles la guerra.” En Vitoria, Francisco de, op. cit., pp. 46 y 47.

allá, incluso, hasta el principio de la nación más favorecida en las nacientes relaciones transcontinentales. La negación u oposición al acatamiento de estos embrionarios principios, valga la expresión, legitimará la guerra contra quien incurra en la inobservancia.

El *universalismo* de Vitoria fue visionario y, por así decirlo, de ida y vuelta, recurrió a él tanto para limitar a los suyos, culturalmente hablando, frente a los recién invadidos, como para demandar de estos obligaciones respecto de las ineludibles nuevas relaciones que tenían que sostener en adelante con los repentinos visitantes. El hecho de la expansión del mundo traía consigo cambios incontestables y de acuerdo a un criterio *universalista* no era posible hacer caso omiso a las nuevas transformaciones. Los pueblos indígenas americanos no podían tampoco encerrarse en sus fronteras o pretender que nada había pasado. El contacto con pueblos hasta entonces inadvertidos daba origen a obligaciones inusitadas y abría inéditos itinerarios de interacción internacionales.

En el caso del comercio *universal*, formulado de un modo simple, puede afirmarse que todos los pueblos tienen derecho a comerciar con los otros para conseguir aquellos bienes que no producen en abundancia, y, a su vez, transmitir los que sí poseen en exceso. Esta lógica del intercambio básico genera bienestar para todos los pueblos y no puede ser coartada por la decisión arbitraria de algún gobernante o del pueblo mismo, pues ninguno es por completo autosuficiente y la escasez de un determinado bien o conjunto de bienes puede conllevar consecuencias indeseadas para la reproducción social de las comunidades políticas alrededor del mundo. Así como vimos en el párrafo anterior, en cuanto a que la facultad racional de nada sirve al ser humano en aislamiento, así también los pueblos deben interactuar con sus semejantes en aras de mejorar las condiciones de vida de sus ciudadanos, ya que ninguno puede lograr sus múltiples fines apartado del resto.

Vitoria concibe, entonces, la comunidad de pueblos (la comunidad internacional que comenzaba a gestarse) como un organismo colectivo similar a las sociedades, que se organizan para la consecución de fines comunes de sus integrantes individuales.

Dice Vitoria en la *Relección* sobre los „títulos“ legítimos de conquista:

“Es lícito a los españoles comerciar con ellos, pero sin perjuicio de su patria, importándoles los productos de que carecen y extrayendo de allí oro o plata u otras cosas en que ellos abundan; y ni sus príncipes pueden impedir a sus súbditos que comercien con los españoles, ni, por el contrario, los príncipes de los españoles pueden prohibirles el comerciar con ellos...Porque parece de derecho de gentes que los extranjeros puedan comerciar, sin daño alguno de los ciudadanos.”²⁶

En el caso de la libertad de tránsito como principio de corte *universalista*, Vitoria lo maneja en un sentido mucho más amplio, muy a la usanza de su tiempo. Lo incluye en el concepto más abarcador de „sociedad y comunicación“, que es, en su entender, el derecho que tienen todos los pueblos para transitar por todos los continentes y contactar a los otros, expresando y recibiendo ideas aquí y allá. Incluso la posibilidad de asentarse en esas tierras primeramente visitadas. Cualquier pueblo que es contactado debe garantizar el derecho de paso e incluso de asentamiento en sus tierras, claro que condicionado a que no sufra menoscabo o daño alguno, o „injuria“, como lo llama Vitoria.

Quizás parezca desmesurada la internacionalista idea vitoriana acerca de la alta permisividad en cuanto a que pueblos recientemente llegados a un lugar ignoto pudieran establecerse de manera

²⁶ Vitoria, Francisco de, op. cit., pp. 60 y 61.

permanente, pero debemos advertir que en aquellos tiempos la población humana no alcanzaba las cifras actuales y grandes porciones de los continentes permanecían despoblados, aunado a que los viajes eran sobremanera complicados y farragosos, así que la posibilidad de asentarse en definitiva era de lo más natural, sobre todo cuando se trataba de traslados intercontinentales.

Entonces un pueblo tenía el derecho de transitar por un lugar antes desconocido, ofrecer sus productos, adquirir los que requiriera, exponer sus nociones sobre la vida, la naturaleza, la religión, escuchar los particulares de los pueblos previamente establecidos, y eventualmente, a su vez, consolidar un asentamiento fijo propio. Por ello lo denomina de comunicación, porque el derecho de tránsito lo entiende acompañado indisolublemente del derecho de comunicar a las otras comunidades políticas las ideas propias. Y si algún pueblo intentara cancelar el otorgamiento de este derecho podría hacersele la guerra legítimamente.

En palabras de Vitoria:

*“Los españoles tienen derecho de recorrer aquellas provincias y de permanecer allí, sin que puedan prohibírsele los bárbaros, pero sin daño alguno de ellos...Mas en todas las naciones se tiene como inhumano el tratar y recibir mal a los huéspedes y peregrinos sin motivo alguno especial; y, por el contrario, es de humanidad y cortesía comportarse bien con ellos, a no ser que los extranjeros reportaran daño a la nación...Todas las cosas que no están prohibidas o que no van en perjuicio e injuria de los otros son lícitas. Pero, como suponemos, **la tal peregrinación de los hombres no injuria ni daña a los bárbaros; luego es lícita.**”²⁷*

²⁷ ibidem, p. 59.

El análisis jurídico internacionalista de Vitoria alcanza niveles que no debemos dudar en calificar como futuristas. Sus razonamientos en torno a las causas por las cuales se puede hacer la guerra con legitimidad a los pueblos indígenas americanos lo conduce hasta la propuesta preliminar de lo que siglos después será llamado principio de la nación más favorecida. En efecto, piensa Vitoria, los privilegios o permisiones que un pueblo otorga a otro u otros deben ser extendidos por necesidad *de iure* a los restantes pueblos. Si, por ejemplo, un pueblo consiente, tolera o no obstaculiza a otro cuando éste se dispone a extraer minerales de alguno de sus territorios, tampoco puede legítimamente hacerlo con respecto de los demás pueblos que pretendan realizar la misma práctica, por supuesto sujeto siempre a que tal práctica no se traduzca en menoscabo para el pueblo otorgante.

De modo que los gobernantes deben ser muy cuidadosos con las medidas benéficas que conceden en sus relaciones internacionales, puesto que se encuentran obligados por el derecho a ampliar dichas concesiones al resto de las naciones. Y en caso de no acatarse este principio, la nación afectada puede con licitud emprender la guerra para terminar con la afrenta jurídica y restablecer el imperio de la ley.

De nuevo Vitoria mismo:

“Si hay cosas entre los bárbaros que son comunes, tanto a los ciudadanos como a los huéspedes, no es lícito a los bárbaros prohibir a los españoles la comunicación y participación de esas cosas...Por ejemplo: Si es lícito a otros extranjeros extraer el oro en un campo o en los ríos, o pescar perlas en el mar o en el río, no pueden los bárbaros impedirlo a los españoles, sino que, del mismo modo que a los demás, les es lícito hacer estas cosas y otras semejantes, en tanto que no sean gravosas a los ciudadanos y naturales del país...Porque si es

lícito a los españoles el peregrinar y comerciar con ellos, también les será usar de las leyes y beneficios de todos los peregrinos.”²⁸

Como puede apreciarse, es reiterativo el rasgo *universalista* en la obra vitoriana. Si el mundo se ensanchaba había que pensar *universalmente*, globalmente diríamos en nuestro tiempo. El método *universalista* aplicado al derecho devino integrador del mundo, mientras que, por el contrario, el imperialismo político imperante en el siglo XVI era claramente excluyente y de marcado tratamiento diferenciado.

Para cerrar este párrafo aclararemos algo importante. No queremos afirmar que Vitoria haya anunciado de manera cabal los principios de derecho internacional y constitucional anteriormente descritos. Como se indicó, su noble y significativa tarea fue proporcionarlos, eso sí con todo mérito y reconocimiento, en forma embrionaria, en ciernes, si bien de manera pertinente y bastante acabada. Es decir, sus textos contienen los términos generales de los principios expuestos, como creemos queda mostrado. Desde luego que para su formulación final, tal como los conocemos en nuestro tiempo, faltará el transcurso de casi cinco largos y complejos siglos que los madurarán y completarán. Lejos quedan aún de este renombrado profesor universitario salmantino la Organización de las Naciones Unidas, los Ombudsman y todas las demás instituciones regulatorias y los múltiples tratados internacionales que encauzarán en el futuro las intrincadas y litigiosas relaciones entre las naciones y las de éstas con sus ciudadanos, pero él quedara como un fundamental precedente y pionero configurador de las bases de los principios que subyacen a la estructura jurídica de la comunidad internacional.

²⁸ *ibidem*, p. 61.

3.4 Vitoria y los derechos humanos

Si para Kant, al cual tratamos con prolijidad en el primer y segundo capítulos de este trabajo de investigación, los derechos humanos como tales le eran temporalmente distantes, con Vitoria la lejanía es de algo más de un par de siglos adicionales. Resulta, por tanto, igualmente anacrónico atribuirle una reflexión teórica acerca de los derechos humanos en sentido propio. Empero, al abordar la cuestión que hemos analizado en los tres párrafos anteriores, a saber, la legitimidad o ausencia de ella en torno a la conquista, su preocupación por el contenido material de alguno de los que ahora conocemos como derechos humanos sí trascendió. Y la protección de esos derechos fue reputada por él tan crucial e impostergable que la estimó como *universal*.

A lo largo de la historia el interés por la salvaguarda de un núcleo mínimo de derechos fundamentales ha sido una constante, aunque la nomenclatura utilizada para denominar tal contenciosa temática ha variado. No podemos pretender que la preocupación por los derechos humanos sea sólo un asunto reciente, si bien la sistematicidad y publicidad (en el sentido de público) de los mismos sí pertenece a la era de la hipercomunicación contemporánea, en la cual incluso es tema ordinario y de dominio común. Es por ello que el estudio histórico de los derechos humanos no resulta materia sencilla. Pues la protección estatal de la vida y la libertad personal, la condena de la tortura, del destierro, etc., son tópicos que de un modo u otro han sido abordados por todas las culturas.

Efectivamente, el imaginario jurídico ha evolucionado con el vertiginoso dinamismo que requieren el complejo cuerpo de las relaciones sociales y las siempre espinosas relaciones internacionales, los estudios jurídicos cambian de tiempo en tiempo y de acuerdo a las circunstancias imperantes en una sociedad o comunidad de naciones. Las estrategias jurídicas

evolucionan y la conceptología del derecho se va transformando paulatinamente, problemas similares son abordados con propuestas de solución parecidas, aunque con denominaciones diferentes, y así, los recursos del patrimonio jurídico histórico se van enriqueciendo con el transcurso de los siglos y el entrelazamiento firme de los pueblos.

Si bien el término derechos humanos es moderno, un cúmulo de derechos muy cercanos a ellos antes fue cobijado bajo el así nombrado „derecho natural“, el cual consideraba la vida y la libertad (esta última un tanto edulcorada porque los individuos se sujetaban a indisputables vínculos de subordinación religiosa y política históricos) como derechos „naturales“, sólo reconocidos por el derecho vigente o legislado pero válidos en sí mismos para todos los seres humanos en todo lugar. El „derecho natural“ no estuvo exento de dificultades teóricas, pues siempre se encontró ligado al derecho „divino“ y esa carga lo atuvo en segundo plano de importancia. Además el „derecho natural“ sujetó su goce a aquellos seres humanos con „racionalidad“ plena, y cuando los europeos toparon con otros pueblos pronto negaron tal cualidad a sus ciudadanos, negándoles por consecuencia la protección del „derecho natural“. Nuestros derechos humanos, en cambio, no condicionan su posesión, son universales en el sentido simple de que cubren al universo de seres humanos. Pero para llegar a tal estatuto jurídico fue necesario un lento desarrollo teórico arduo y, lo peor, no pocas vidas humanas.

Volviendo al caso que nos ocupa, los españoles alegaban como causa justa de sometimiento de los pueblos americanos originarios su sistemática y consuetudinaria costumbre de llevar a cabo sacrificios humanos forzados y la antropofagia. Las sanciones, derrocamiento de gobiernos e invasiones con base en estos argumentos jurídicos de violaciones a los derechos humanos tuvieron sus primeras apariciones con la llegada de los europeos al continente americano, y, como ya se mencionó antes en esta tesis, continúan siendo recurrentes en nuestros días, la mayor

parte de las veces con un cometido encubierto más político que jurídico. La política sobreponiéndose al orden jurídico mediante argucias legales.

Esclarecer la verdad en torno al sacrificio humano forzado en épocas prehispanicas y la antropofagia escapa a la misión proyectada en este trabajo de investigación. Sólo dejaremos asentado que no es una cuestión resuelta y, por el contrario, continúa generando ríspida controversia entre los especialistas. Los cronistas e historiadores del siglo XVI dan por sentada su existencia y cuantifican por miles los individuos sacrificados. Mencionan que los cautivos de las guerras eran sacrificados en masa por los gobernantes en los ritos y festividades más importantes del mundo mesoamericano. Y también aseveran que la antropofagia era común pues luego de la verificación de la inmolación la carne de las víctimas era ingerida. Como es usual, la historiografía no rescata sino testimonios europeos. La perspectiva de los pueblos indígenas no sobrevivió en ningún documento. Por tanto, este recuento es parcial y dubitable, sujeto a manipulaciones ideológicas, incontrastado, en fin.

El mismo Vitoria, que nunca viajó al continente americano, lo asume como verdadero por las muchas relaciones que sus compatriotas le referían en los retornos de sus travesías transcontinentales. Y con base en esos testimonios fue que externó su parecer, desde luego condenatorio, y justificando una intervención que cesara con prontitud dichos escarnios contra la humanidad.

Nuestro destacado profesor salmantino opinará que si un determinado régimen político de manera planificada e injustificada termina con la vida de sus ciudadanos debe ser depuesto de inmediato, y cualquier instancia bélica posible se encuentra legitimada por completo. Un gobierno que no respeta el derecho a la vida y que convierte a los prisioneros de guerra en

objetos de sacrificio por costumbres idolátricas no cumple con la función básica de encabezar a la sociedad en la búsqueda de su finalidad racional, pues suprime justo el requisito lógico y material del desenvolvimiento de tal finalidad: la vida. No importando que la vida con la cual se acabe pertenezca a prisioneros, momentos antes enemigos y quienes a su vez ponían en peligro la vida propia del pueblo que los capturó. Los prisioneros deben ser tratados conforme a lo que en efecto *son* y cuyo carácter no se les puede privar: su calidad de seres humanos. Eso es inalienable, un derecho que no pueden perder. Deben ser juzgados y castigados, en dado caso severamente, pero no inmolados por costumbres fanáticas.

Desde el punto de vista de los españoles los regímenes mesoamericanos estaban dominados por una casta sacerdotal fanática cuyas creencias seudoreligiosas, y más bien demoniacas, demandaban sacrificios humanos sin cesar, complementados con la antropofagia al final de las multitudinarias ceremonias. El pueblo atestiguaba esos espectáculos impíos desde la perspectiva de la religión cristiana. Los conquistadores ya habían pregonado el evangelio con empeño y aún así los pueblos indígenas se negaban a detener sus acciones atroces, luego la guerra era la única vía restante para frenarlas de tajo y en definitiva.

Sentencia Vitoria:

*“Otro título [de conquista] puede ser la tiranía de los mismos señores de los bárbaros o de las leyes inhumanas que perjudican a los inocentes, como el sacrificio de hombres inocentes o el matar a hombres inculpables para comer sus carnes...los españoles pueden prohibir a los bárbaros toda costumbre y rito nefasto.”*²⁹

²⁹ ibidem, p. 67.

La renuencia de los „bárbaros“ a renunciar a la práctica de sus milenarias costumbres no los exonera de cumplir tal exigencia perentoria. Porque bien podría ser que los gobernantes de los pueblos indígenas, recordemos que legítimos y auténticos señores que ejercen pleno „dominio“, alegaran el consentimiento de sus gobernados en las deplorables acciones de sacrificios y antropofagia. No obstante, aun contra la voluntad empeñada de los escépticos ciudadanos de aquellos distantes pueblos debe rescatárseles con los recursos que se tengan a la mano, la guerra si fuera necesario. Pues:

“...sino que también puédese obligar a los bárbaros a que renuncien en absoluto a tal costumbre, y si se niegan, ya hay causa para declararles la guerra y emplear contra ellos todos los derechos de guerra...No es obstáculo el que todos los bárbaros consientan en tales leyes y sacrificios y no quieran que los españoles los libren de semejantes costumbres.”³⁰

Se trata de los límites del multiculturalismo. No puede mantenerse un uso o costumbre, por más que se arguya un arraigo milenario, que vaya contra los „derechos naturales“ según la jerga en tiempos de Vitoria, o contra los derechos humanos según nuestro vocabulario actual. La idiosincrasia no puede oponerse a ese núcleo mínimo de *principios ético jurídicos* que conformarán el tronco común del muy frondoso árbol de las culturas humanas, permítase la expresión. El multiculturalismo es viable y plausible con límites mínimos *universales*. Vitoria aguzadamente reconoció el mérito y valor intrínseco de las instituciones de los pueblos indígenas americanos invadidos, pero no dejó de lado que la observancia de ciertos derechos mínimos es exigible *universalmente*.

³⁰ *ibidem*, p. 68.

Capítulo 4

Multiculturalismo y derechos humanos

4.1 Multiculturalismo, axiología y globalización

Muchas culturas implican muchas maneras de vivir, habitar y significar el mundo. Cada comunidad elabora históricamente un imaginario colectivo conformado por un macroconjunto de usos y costumbres, tradiciones, instituciones, que se van asimismo transformando, asimilando o rechazando las propias de otras comunidades cuando se encuentran de algún modo con ellas. En la configuración de tal macroconjunto siempre está presente un juicio *axiológico*³¹, un juicio de valor. Se trata de una elección, ergo, de un descartar. Se toma algo y se abandona otra cosa. Se opta por lo *valioso*. El desarrollo material e intelectual (las cosas y las ideas producidas) de las culturas prepara y madura una manera de ser y de reproducir el medio social en amplio sentido, determinadas acciones u omisiones se consolidan como encomiables y necesarias (positivas, valiosas) y, por el contrario, otras se consideran reprobables y prohibidas (negativas, no valiosas), y así se va construyendo, desde los cimientos y bloque a bloque, el edificio cultural de un pueblo o nación. Al respecto sostiene Mauricio Beuchot:

*“De hecho, los elementos culturales están siempre revestidos de valor, valoración o axiología. Han sido integrados a la cultura porque se consideran valiosos: o han funcionado para la sobrevivencia, o tienen un papel vinculador entre los individuos.”*³²

³¹ Del griego *axios*, valioso, y *logos*, palabra, tratado, estudio. El estudio relativo a lo valioso o a las cosas valiosas.

³² Beuchot, Mauricio, *Interculturalidad y derechos humanos*, UNAM/Siglo XXI, México 2005, p.22.

Para lograr el propósito de este párrafo creemos oportuno destacar un rasgo fundamental en la comprensión de los valores como entidades axiológicas: la polaridad. Recurriremos para tal cometido al importante autor latinoamericano Risieri Frondizi, quien caracteriza a los valores como esencialmente polares. O sea, que la afirmación de un *valor* implica la negación de otro contenido, del cual se asume, lógicamente, que es *no valioso*. Palabras de Frondizi:

“Otra característica fundamental de los valores es la polaridad. Mientras las cosas son lo que son, los valores se presentan desdoblados en un valor positivo y el correspondiente valor negativo. Así, a la belleza se le opone la fealdad; a lo bueno, lo malo; a lo justo, lo injusto, etc...Se ha dicho muchas veces que la polaridad implica la ruptura de la indiferencia. Frente a los objetos del mundo físico podemos ser indiferentes. En el momento en que se ha incorporado a ellos un valor, en cambio, tal indiferencia no es posible; nuestra reacción –y el valor correspondiente– serán positivos o negativos, de aceptación o rechazo.”³³

La asignación de valor a una acción (especie del género cosa, utilizado por Frondizi) produce el efecto de negar contenido valorativo a su opuesta. Un pueblo o nación que otorga valor a una acción, se lo negará a su contraria. Asignar es tomar partido, comprometerse. Este es el elemento previo que abre el camino al *multiculturalismo*. Cada cultura elige su narrativa histórica y cuando dos o más entran en contacto quedan expuestas sus diferencias axiológicas inconciliables pues la polaridad intrínseca de los valores repercute con gravedad en tal interrelación cultural. Por ello la apuesta por el *multiculturalismo*: un entorno de convivencia cultural neutral (salvo por el *imperium* de los derechos humanos, como más adelante precisaremos) en el cual si una cultura

³³ Frondizi, Risieri, *¿Qué son los valores? Introducción a la axiología*, FCE, México 1995, pp. 13 y 14.

estima valioso algo y por lo tanto niega valor a su contrario, no por ello deja de ser tan legítima y digna como la que niega valor a lo que la primera sí concede.

Por supuesto las culturas no son estáticas, modifican sus juicios *axiológicos* en el tiempo ya sea por cuestiones internas o, la mayor parte de las veces, por contacto con otros pueblos y sus también peculiares valores. La historia mueve y reacomoda sin frenesí a pueblos, comunidades y naciones, los junta y separa una y otra vez sin remedio. La interacción de las culturas confronta álgidamente los valores particulares de cada una. Nuevamente Frondizi:

*“El hombre individualmente, tanto como las comunidades y grupos culturales concretos, se manejan con alguna tabla [de valores]. Es cierto que tales tablas no son fijas, sino fluctuantes; y no siempre coherentes. Pero es indudable que nuestro comportamiento frente al prójimo, sus actos, las creaciones estéticas, etc., son juzgados y preferidos de acuerdo a una tabla de valores”*³⁴

Nos encontramos entonces ante un *choque axiológico*, el cual puede ser más o menos violento, rara vez pacífico y llano.

Representa una experiencia prácticamente telúrica, cuando una cierta comunidad observa impávida determinadas acciones que desde su axiología serían impensadas, como más que festivas en otro pueblo o nación. Tal sería el caso del sacrificio humano y la antropofagia que estudiamos en el capítulo anterior. Mientras que para los pueblos mesoamericanos significaba el corolario de un ritual de trascendencia y armonía cosmogónica, para los españoles invasores era un tremendo e inverosímil acto de barbarie, la matanza sistemática e injustificada de personas en forma masiva. Para el sentimiento religioso de los pueblos mesoamericanos era perfectamente

³⁴ *ibidem*, p. 15.

válido privar de la vida a las personas de modo ordinario. Claro que no era una situación baladí, se efectuaba en el contexto de una ceremonia de muy profunda sacralidad y en eventos restringidos y cuyo valor axiológico era estimado en mucho, pues garantizaba el funcionamiento correcto del universo. En cambio, para los estupefactos españoles, que habían arribado al continente americano con el estandarte cristiano, jamás podría haber cabido en su concepción religiosa lo que a sus ojos no era sino el asesinato en masa de personas cautivas en honor de seudodivinidades idolátricas.

Estos contrastes *axiológicos*, por más que devengan eventualmente dolorosos y traumáticos para los pueblos y naciones cuyas culturas resultan conmovidas en sus idiosincrasias milenarias o de plano transformadas de modo completo, constituyen el hilo conductor de la historia.

La historia de la humanidad es un itinerario de movimientos territoriales permanentes, de partidas y llegadas, de colonizaciones, migraciones, exilios, destierros, todos ellos ya sea voluntarios o coercitivos, pero siempre alterando las residencias y las continuidades de las comunidades políticas. En el comienzo de dicho itinerario las movi­lidades fueron limitadas y de proximidad, las tecnologías no daban para traslados de larga distancia y duración, el desarrollo de las técnicas de transporte no permitía efectuar travesías demasiado extensas a lo largo y ancho de todo el orbe.

Empero, en el siglo XV y XVI, la necesidad europea de hallar con afán nuevas rutas para el comercio marítimo que librarán la dura frontera impuesta por los pueblos islámicos en la intersección de Europa y Asia, condujo al „descubrimiento“ y posterior ocupación de territorios antes desconocidos en el sur de África y la totalidad del continente americano, ensanchando ampliamente el antiguo „mundo conocido“.

Ese proceso histórico de entrelazamiento de pueblos y naciones ha desembocado en el siglo XXI en la consolidación del fenómeno denominado *globalización*³⁵. Los entrecruces han llegado a ser en tal grado integradores que el mundo ahora es una entidad unitaria global. Esta „aldea global“ arrancó hace milenios y sólo en la actualidad podemos constatar de modo fehaciente su conformación real. Teniendo al comercio de bienes y servicios como guía referencial de la interacción, el mundo se ha tornado en una entidad interconectada e interdependiente. Y aunque el concepto político-jurídico tradicional de Estado-Nación soberana ha logrado subsistir, la integración de los países en bloques regionales ha conglomerado al mundo en unos cuantos conjuntos supraestatales de intereses comunes.

La *globalización*, empero, además de los problemas inherentes de hiperconcentración de la riqueza que genera y la exclusión de las mayorías poblacionales de los beneficios económicos producidos por ella, origina graves crisis *axiológicas*.

El dinamismo irruptor de la *globalización* hace añicos la defensa del „patrimonio axiológico“ y socava las bases de la identidad nacional que yace en él. La poderosa *globalización* se inserta en las estructuras mismas del núcleo identitario *axiológico* de una sociedad nacional y las pone en jaque, pues demanda uniformidad, alineamiento a los valores globales, promete plenitud de satisfactores de bienes y servicios pero a cambio exige sin condiciones la transformación cultural unidimensional (global). La *globalización* es un obstáculo para un multiculturalismo vigoroso.

³⁵ La globalización ha sido definida de muchas maneras. Aunque este trabajo de investigación no intenta ofrecer una explicación exhaustiva en torno a ella, proporcionaremos las siguientes características definicionales para ampliar su panorama de comprensión: 1 „La globalización se refiere a un cambio de largo alcance en la naturaleza del espacio social“ (Scholte, 2000) 2 „Todos aquellos procesos por los cuales los pueblos del mundo son incorporados a una sociedad única, global“ (Albrow, 1990) 3 La globalización puede así ser definida como la intensificación de las relaciones sociales mundiales que unen localidades de tal manera que los acontecimientos domésticos se encuentran determinados por eventos que ocurren a miles de kilómetros de distancia y viceversa“ (Giddens, 1990) 4 „La globalización puede ser pensada como un proceso o conjunto de procesos que conlleva una transformación en la organización espacial de las relaciones sociales y transacciones, generando flujos transcontinentales o interregionales y redes de actividades, interacción y de ejercicio del poder“ (Held, 1999). Información tomada de la muy prestigiada página de internet *Global Sociology*, donde se puede hallar abundante literatura sobre el tema.

En la era global, las culturas exponen sus valores identitarios a una fuerza exterior superior, implacable. El resultado de tal colisión es el trueque de valores, una conversión *axiológica* forzada. Los pueblos y naciones ceden gran parte de su añejo sistema de valores y las diferencias culturales se van desvaneciendo poco a poco, recónditas en reductos geográficos muy alejados del desarrollo económico y el bienestar material al interior de los países. Podemos afirmar sin reparo que la *globalización* conlleva un empobrecimiento *axiológico*.

En efecto, existe una *tensión axiológica* entre *globalización* y *multiculturalismo*. Sin embargo, ¿qué papel juegan los derechos humanos en tal relación dialéctica? Un papel central: constituyen los *mediadores* de tal relación dialéctica.

Recapitulemos: en la primera parte de este trabajo de investigación (capítulos primero y segundo) pretendimos demostrar la *universalidad* normativa, estructural y lógica de los derechos humanos tomando como base la filosofía normativa de Kant, en la segunda (capítulo tercero) hicimos lo mismo respecto del pormenorizado análisis *universalista* que Vitoria efectuó acerca de la legitimidad jurídica de la conquista y el nacimiento del derecho internacional transcontinental. En ambos recorridos teóricos arribamos a la conclusión de que los derechos universales se erigían como el punto límite de las diferencias culturales. El *multiculturalismo*, si aspira a operar como eje válido de la interacción de las naciones requiere límites, acaso mínimos pero límites concisos y ciertos: los derechos humanos.

Si bien la *globalización* trastoca el antes denominado „patrimonio axiológico“ de un pueblo o nación, a la vez aporta y difunde por todos los confines del planeta, dada su vertiginosidad, la noticia de los derechos humanos. La publicidad (en el sentido de público) de los derechos humanos se ve expandida mundialmente por cuenta del fenómeno global. Y en este

ensanchamiento informativo mundial la cualidad axiológica de los derechos humanos se esparce y apuntala de modo favorable. Aquí es pertinente mencionar que de ningún modo pretendemos en esta tesis hacer una somera apología de la globalización, la cual, por el contrario, da lugar a una profunda crítica. Simplemente hacemos constar un elemento muy positivo del quehacer global, a saber, el encumbramiento del *valor* de los derechos humanos, que se convierte en el imprescindible y plausible *mediador* limitante entre el multiculturalismo pluriaxiológico y la hegemonía de la globalización. Concluyentemente:

*“...proteger lo más posible la pluralidad, pero sin renunciar a cierta universalidad. De hecho, esa universalidad es exigible y garantizada por los derechos humanos. Son los derechos humanos los que representan aquí la **universalidad**, y la pluralidad está representada por las distintas culturas en las que tales derechos son realizados, de maneras ciertamente distintas y plurales, pero no hasta el punto en que se rompa esa **tensión** y se pierdan esos derechos. Ellos son el **límite** de tensión y de resistencia de lo plural frente a lo universal...Ellos son la instancia que da universalidad a la justicia en la sociedad, pero viven del contenido y riqueza que les da la pluralidad cultural. Los **derechos humanos** sirven de límite al pluralismo cultural...”³⁶*

4.2 Universalismo y relativismo

La *universalidad* (y, por tanto, incondicionalidad) de los derechos humanos debe regir las relaciones en los espacios multiculturales, como se ha pretendido mostrar y, sobre todo, fundamentar en este trabajo de investigación. Pero las cosas se complican cuando nos encontramos frente a países cuya población no es homogénea.

³⁶ Beuchot, Mauricio, op. cit., pp. 31 y 32.

Las consecuencias del *multiculturalismo* pueden ser en general aceptadas sin problema por los pueblos y naciones respecto de sus semejantes de otros países, al final más o menos distantes, pero cuando la cuestión es doméstica a menudo surgen dificultades. Y es que el *multiculturalismo* al exterior, por denominarlo de algún modo, puede convertirse en una aproximación conceptual imprecisa, o de corto alcance en el mejor de los casos, puesto que durante el siglo XX y lo que va del XXI las movilizaciones de grandes masas demográficas por cuestiones de guerras o migraciones han configurado y definido *in crescendo* países multiculturales interiormente. Los cuales, sumados al resto de los países que desde sus inicios fueron integrados por una gama de culturas (más adelante veremos el origen del Estado-nación), como por ejemplo los latinoamericanos, representan un número considerable del total mundial.

En realidad no son muchos los países contemporáneos que podrían sustraerse a calificar a su población como heterogénea, incluso tomando en cuenta como criterio primario de adscripción cultural a la religión.

A principios del siglo XX, cuando aún el concepto de *multiculturalismo* no había sido desarrollado teóricamente (y mucho menos defendido en las instancias de resistencia), los países cuyas poblaciones no eran del todo homogéneas, o más bien, los gobiernos de éstos, solían adoptar políticas asimilacionistas, es decir, uniformizantes. Los gobiernos procuraban reducir las diferencias culturales ya que las consideraban limitantes del desarrollo económico, el cual se derivaba necesariamente de la integración cultural.

En México tenemos el caso del hoy extinto Instituto Nacional Indigenista, fundado por Lázaro Cárdenas, el cual durante su existencia llevó a cabo una política de asimilacionismo de los pueblos indígenas por medio de la enseñanza prioritaria del español como llave de una inserción

mayor que desembocara en el abandono de las singularidades culturales por parte de los referidos pueblos. En el pensamiento político dominante en tales tiempos no tan lejanos no cabía la posibilidad de generar un ámbito de pluralidad de culturas más allá del tema del desarrollo, siempre vinculado a la economía y la producción.

La tolerancia de las clases dominantes al interior de una sociedad hacia los usos o costumbres y en general a todo el quehacer cultural de las minorías suele ser poca. Las clases dominantes tienden a buscar la homogeneización por los prejuicios economicistas ya indicados.

En el fondo estamos ante un problema de relación de *paradigmas*³⁷. El paradigma del universalismo con relación al paradigma del relativismo. El relativismo propuesto por el *multiculturalismo* con relación al *imperium* universalista de los derechos humanos. El relativismo es apropiado teóricamente para dar cuenta de la pluralidad cultural, pero jamás debe erigirse como un paradigma (espectro conceptual) tan amplio que en su nombre puedan pretenderse justificar acciones o hechos contrarios a los derechos humanos. Lo plausible es un paradigma relativista moderado que garantice plenitud a la pluralidad cultural. Por su parte, el universalismo es idóneo teóricamente como un paradigma (espectro conceptual) estrecho o ajustado que calibre y „acolchone“ las relaciones intrincadas entre la pluralidad de culturas, como se ha insistido a lo largo de esta tesis.

Las relaciones al interior de una sociedad plural pueden fluir con armonía con el paradigma moderado del relativismo pero cuando existan intersecciones culturales ríspidas sólo el compacto pero firme peso de los derechos humanos debe salvar la integridad de la interacción social válida.

³⁷ Del griego *paradeigma*, patrón, caso, muestra, cuyo origen es el verbo *paradeiknimi*, exhibir, mostrar, a su vez de *para*, junto a, y *deiknimi*, señalar, enseñar. El paradigma es un canon, un modelo, un arquetipo que delimita un criterio teórico, en él se circunscriben las condiciones de validez de un concepto.

Pongamos un ejemplo para clarificar el balance entre universalismo y relativismo. En la parte final del primer capítulo de esta tesis detallamos la prueba de la universalización de la legitimidad de la tortura y descubrimos que no la acreditaba. Obtuvimos que lo que era universalizable era justo su negación. Ahora veámoslo desde la óptica de la justa medida entre universalismo firme y relativismo moderado.

Si en un país conformado por una pluralidad de culturas existiera alguna de ellas que admitiera la práctica de la tortura como medio válido para obtener una confesión en un proceso criminal, sus razonamientos o criterios de justificación podrían ser:

1 *Criterio temporal*. Que la comunidad o pueblo en cuestión ha realizado tal práctica durante un largo periodo de tiempo, siglos incluso.

2 *Criterio legal*. Que la comunidad o pueblo, por medio de sus autoridades locales, ha reglamentado dicha práctica, es decir, que se encuentra bajo el amparo del derecho consuetudinario local vigente.

3 *Criterio tradicional*. Que la comunidad o pueblo la considera válida porque no va en contra de sus principios tradicionales.

4 *Criterio de excepción*. Que la comunidad o pueblo pondera que es un recurso necesario para resolver situaciones que ponen en peligro grave e inminente el orden público y la paz social.

5 *Criterio jurisdiccional*. Que la comunidad o pueblo, por su autonomía, puede dotarse a sí misma de los medios jurídicos que estime para mantener el orden público y la paz social.

6 *Criterio político*. Que la comunidad o pueblo se encuentra en constante estado de amenaza por parte del Estado y que su viabilidad misma está en riesgo si se abandona tal práctica extrema.

¿Acaso alguno o algunos de estos criterios podrían corresponder a un relativismo moderado? Es decir, ¿alguno o algunos de estos criterios podrían justificar la práctica de la tortura como parte del ejercicio balanceado de la pluralidad cultural?

Desde luego que la respuesta es negativa. Bajo el manto conceptual de la praxis multicultural no puede tolerarse o permitirse ni mucho menos considerarse lícita la obtención de pruebas al interior de un proceso criminal por medio de la desprotección de la integridad física y psicológica de las personas. Estas últimas son precisamente piedras angulares del sistema jurídico de cualquier Estado de corte democrático y exigibles ante cualquier otro tipo de régimen estatal. Son bienes jurídicos tutelados prioritarios que condicionan incluso los mecanismos sancionadores o punitivos del Estado. Son bienes jurídicos incondicionales, lógicamente universales. Son verdaderas precondiciones del Estado de Derecho, en el sentido de que son bienes jurídicos presupuestos en el establecimiento del Estado de Derecho.

Ninguno de los criterios de justificación esgrimibles podría ser válido cuando se transgredieran los *derechos humanos*.

La *universalidad* de los derechos humanos no puede controvertirse por razones que sobrepasan un relativismo moderado armonizante: un supuesto arraigo en el tiempo de alguna práctica tal, una supuesta regulación local vigente, una tradición fuerte heredada, un supuesto estado de necesidad derivado de una situación de emergencia que amenaza gravemente la seguridad pública, una supuesta atribución proveniente del estatuto jurídico autónomo que permite autoregular sin la intervención de otras instancias superiores, ni una supuesta amenaza inminente contra la existencia misma de la comunidad o pueblo. Todos estos criterios son inocuos contra la *universalidad* de los derechos humanos.

Quizás podría parecer exagerado pensar que alguna comunidad o pueblo dentro de un Estado pluricultural pudiera recurrir a la tortura en los tiempos actuales de amplísima difusión y publicidad (en el sentido de público) de los derechos humanos, pero no es así.

Por el contrario, incluso los Estados que más promueven los derechos humanos por todo el mundo (a menudo con un innegable propósito político injerencista encubierto) se han visto en el predicamento de ejercer ellos mismos la práctica de la tortura. Es el caso de los Estados Unidos de América, cuyo gobierno, estupefacto por los trágicos sucesos del 11 de septiembre de 2001, expidió los denominados *Torture Memos*, que legitimaban el uso de la tortura en casos de sospecha fundada de terrorismo.³⁸

Terminaremos este párrafo remarcando un punto de suma importancia. El paradigma del *universalismo* reconocido en los derechos humanos, al que nos hemos referido, no debe confundirse con un presunto „universalismo“ ideológico con un sesgo marcadamente retórico y persuasivo que en realidad no es sino un relativismo fuerte de carácter intolerante y más bien expansivo. Es justo aquel „universalismo“ que en este trabajo de investigación hemos señalado antes como esquema conceptual de un pretexto político encubierto con un evidente cometido intromisorio por parte de los países poderosos para intervenir y expandir su influencia sobre países dependientes y débiles. Este „universalismo“, como decimos, no es sino un relativismo velado cuya misión es propagar insidiosamente los valores de una cultura sobre otra u otras.

³⁸ Se trata de *Memoranda* emitidos por el Departamento de Justicia de los Estados Unidos de América que recomendaban a la CIA y al Departamento de Defensa „técnicas ampliadas de interrogatorio“ mediante tormento y coerción mental y física tales como privación prolongada del sueño, permanencia en posiciones físicas estresantes y ahogamiento simulado, los cuales, a pesar de ser actos de tortura, podían ser permitidos ante sospechosos de terrorismo mientras estaba en desarrollo la guerra contra el terrorismo, iniciada inmediatamente después del derrumbamiento de las Torres Gemelas de Nueva York. No obstante que la tortura se encuentra prohibida por leyes federales estadounidenses y que este país es signatario de la „Convención internacional contra la tortura“. Para un análisis profundo de estos controversiales documentos véase *A Guide to the Memos on Torture*, que puede ser consultado en la siguiente dirección electrónica: <http://www.nytimes.com/ref/international/24MEMO-GUIDE.html>

Y para hacer verosímil su intencionalidad „universalista“ dicha ideología recurre a la alta reputación teórica y la alta aprobación popular de los derechos humanos. O sea, enarbola con falsedad la bandera insigne de los derechos humanos cuando lo que pretende es expandir elementos ideológicos simulados.

Este „universalismo“ errático es una estrategia mediática común para aparentar legitimidad en las intrusiones políticas que reconfiguran el panorama geoestratégico al modo y conveniencia de los países dominantes, con el subterfugio de la defensa de los derechos humanos.

Empero, la recurrencia a los derechos humanos es una maniobra contemporánea. En realidad el „universalismo“ injerencista que impone valores es históricamente longevo, sobre todo (más no exclusivamente) por parte de las potencias occidentales:

“Durante cerca de cinco siglos, el Occidente creyó que podía hacer prevalecer sobre el conjunto del globo, la universalidad de sus valores. Durante todo este período, es decir, desde la aurora de las empresas coloniales hasta su epílogo, esta pretensión universalista constituyó el único elemento de respuesta a la pregunta acerca de la legitimidad de las guerras conducidas por Occidente contra el resto del mundo...Este universalismo...se encuentra hoy día quebrantado...”³⁹

Este seudouniversalismo no es el que sustenta el *imperium* de los derechos humanos, si bien en nuestros tiempos globalizantes intenta camuflarse con él. El *universalismo* de los derechos humanos es ese límite normativo mínimo que armoniza al enredado mapa cultural del mundo.

³⁹ Bataillon, Gilles y Velasco, Ambrosio, coordinadores, op. cit., p. 199.

4.3 El Estado pluricultural

En el párrafo anterior señalamos que, por múltiples razones históricas, la población de la mayoría de los Estados contemporáneos hoy en día es culturalmente heterogénea. En éste ahondaremos en el análisis del resultante Estado pluricultural.

Desentrañemos para ello primeramente el modelo típico de figura estatal que ha predominado desde las monarquías absolutistas europeas hasta los comienzos del siglo XXI, a saber, el Estado-nación. ¿Cuáles son las características principales de una nación o pueblo que se acoge bajo un Estado?

“Para definir un concepto tan lábil se han utilizado distintos criterios, pero en todos suelen estar presentes cuatro condiciones necesarias para poder aplicarlo a una asociación humana:

1 comunidad de cultura,

2 conciencia de pertenencia,

3 proyecto común,

4 relación con un territorio.”⁴⁰

La *comunidad de cultura* es la cohesión de una nación o pueblo. Los individuos que los integran comparten un sistema de valores, al cual nos hemos referido en el primer párrafo de este tercer capítulo como patrimonio axiológico, y este conjunto de acciones decisorias sobre lo que ha de aceptarse o sobre lo que ha de rechazarse da forma a la unidad de la comunidad.

⁴⁰ Villoro, Luis, *Estado plural, pluralidad de culturas*, UNAM/Paidós, México 1998, p. 13.

La nación o pueblo se fijan metas colectivas, construyen un destino común y lógicamente un camino común para alcanzar tal destino. Este derrotero implica, antes que nada, una lengua común, pero también el establecimiento de reglas y pautas para armonizar la convivencia colectiva, el arraigo de usos y costumbres, la postulación de un modo de vivir que incluye la predilección por una determinada institucionalidad política y social, usos de la ciencia y tecnología, la recreación y las artes, por narraciones fundacionales y ceremonias cívicas legitimadoras del vínculo histórico común.

La *conciencia de pertenencia* está relacionada con la identificación que cada individuo siente con la nación o pueblo donde desarrolla su quehacer cotidiano, su vida. Es una identificación no forzada por el vínculo de la sangre, por el contrario, es una adscripción radicada en el entorno cultural. Los individuos dentro de una nación o pueblo pueden tener metas subjetivas radicalmente diferentes pero siempre se asumirán como parte de un colectivo que los abraza a todos. Por más variadas que sean las actividades en las que cada uno empeña su existir, la identificación es la misma, la patria.

El *proyecto común* tiene que ver con el asumir que el destino de los individuos corre paralelo al destino de la colectividad. El proyecto es de atrás hacia adelante pues se comparte el pasado y el presente y se proyecta una suerte común. Una nación o pueblo son entidades individuales aglomeradas que han dado paso a una entidad grupal que pretende perdurar mancomunada en el fracaso y en el éxito, enlazada en el tiempo.

Y la *relación con un territorio*, la más evidente de las cuatro. Toda nación o pueblo se encuentra arraigada espacialmente a una circunscripción territorial, donde desarrolla sus actividades y quehaceres. Se trata del hogar colectivo, el lugar propio donde el colectivo se cristaliza.

Los anteriores son rasgos esenciales de una nación o pueblo, y, por tanto, deberían presumirse como constitutivos de la población de los Estados-nación contemporáneos, de ahí su propia denominación, como si una sola nación optara voluntariamente por la organización estatal unificada. Sin embargo, hallamos a la mayoría de aquéllos en realidad constituidos por una heterogeneidad de naciones, y aun así administrados en lo público por una organización estatal unitaria. Pareciera pues contradictorio el hecho de reconocerlos como Estados-nación cuando en efecto están compuestos de más de una nación.

Habrá que analizar su conformación histórica para resolver esta aporía. El Estado-nación moderno es una „quimera“, que tiene como base fundacional el *desarraigo*. Explicuemos:

*“La nación moderna es invención del **desarraigo**. Desprendidos de las comunidades históricas reales, hay quienes inventarán una nueva comunidad más alta, en la cual poder integrarse: entonces llamarán a todos a unirse a ella. La nación moderna no nace de la federación y convenio entre varias naciones históricas previas...El proyecto de la nación-Estado nace de la voluntad de poder de un grupo, porque para imponerlo requiere de un poder...Y el **desarraigo** incita a proyectar una nueva patria en la que puedan integrarse.”⁴¹*

El Estado-nación moderno tuvo su génesis en el *desarraigo* de una naciente clase que aspiró a reconfigurar el modelo político estatal bajo el cual se sentía desplazado, fuera de lugar. La naciente pero monetariamente poderosa clase burguesa en la Europa de los siglos finales de la Edad Media, del XIV al XVI, y la clase criolla en la América hispana, así como los colonos independentistas en las colonias británicas del norte de América, todas ellas pugnaron por el

⁴¹ ibidem, p. 27.

establecimiento de un novedoso Estado nacional que reflejara el nuevo *status* económico, en el cual sus respectivas clases llevaban la batuta. Por ello calificamos al Estado-nación como a una „quimera“, pues las nuevas clases dominadoras crearon *ex profeso* una entidad política unitaria „nacional“ donde antes había una pluralidad de naciones o pueblos. Confeccionaron un Estado que respondiera a sus necesidades, acometiendo para tal fin la eliminación de las barreras culturales que impidieran o dificultaran la consolidación de una entidad política fuerte tanto al interior como al exterior, es decir, tanto en el control de las situaciones domésticas como en las relaciones con los otros Estados.

La clase emergente que se dio a la tarea de erigir el Estado-nación anticipó la inminente necesidad de establecer y reforzar los cuatro elementos distintivos de la cultura nacional que indicamos antes. Un Estado-nación requería una lengua común, un sentido de identidad, el compartir un sentimiento de pertenencia y el compartir un proyecto común histórico, símbolos nacionales, un territorio unificado, y en general, concientizar a la población plurinacional de que en adelante su destino correría aparejado con el del Estado-nación. Ciertamente:

“Es menester forjar una nueva identidad colectiva, distinta a la de las etnias y pueblos históricos, en la que puedan reconocerse todos los miembros del nuevo Estado; reinventar para ello el pasado y figurar un proyecto para el futuro...Frente a las comunidades vividas, se crea una proyectada.”⁴²

Desde luego que esta clase emergente pretendía cimentar las bases de un Estado a modo para apuntalar y posteriormente acrecentar su poder económico dentro de un marco político y jurídico de absoluta seguridad. Sin duda alguna, el Estado-nación corresponde a una estructura política

⁴² *ibidem*, p. 34.

que en su génesis tuvo una finalidad de corte economicista, y, particularmente, mercantilista. La clase ascendente que tomaría el poder demandaba un Estado homogeneizado y uniforme puesto que las muchas legislaciones y usos y costumbres locales de las diferentes culturas o naciones que se asentaban en el territorio „nacional“ obstaculizaban el comercio. En efecto, las diferentes culturas o pueblos fijaban contribuciones locales al comercio, las aduanas se multiplicaban por toda la geografía del territorio „nacional“, existían diversas monedas corrientes, etc. La diversidad de lenguas era un impedimento singular del comercio, en vez de promoverlo lo dificultaba. Y al exterior, el comercio precisaba de un Estado central que entablara relaciones firmes y paritarias con los otros Estados. La heterogeneidad cultural se había tornado de súbito en un conjunto de trabas y, por tanto, había que terminar con las inconveniencias derivadas de ella. El Estado-nación exigía un discurso unívoco.

El proceso descrito empobreció las perspectivas de desenvolvimiento de la diversidad cultural de las naciones y pueblos que quedaron subyugados a éste. El Estado-nación puso en grave crisis la vida interna de las culturas nacionales originarias previas en donde se asentó, pues los integrantes de éstas paulatinamente debieron someterse al nuevo régimen político „nacional“, adoptando sin posibilidad de oposición los nuevos lineamientos „nacionales“. Su cultura nacional de origen era ahora subsumida y englobada por una „Nación“ simulada más amplia, que se acogería a la forma política del novel Estado-nación. Muchos pueblos y naciones no pudieron resistir la persuasión (retórica), seducción (promesas de beneficios económicos) o el poder (amenazas o guerras de exterminio) de la nueva „Nación“ inventada, la cual no escatimó esfuerzos para lograr su cometido unificador. Muchos pueblos y naciones de plano desaparecieron o el número de sus miembros disminuyó de modo radical. La multivocidad fue acallada y se apostó por un asimilacionismo frontal. La suerte de los pueblos y naciones cercados

por las „Naciones“ fictas emergentes ha oscilado desde que se inició el proceso aludido de afincamiento del Estado-nación y se ha agravado con drasticidad con el proceso mundial de la globalización al que ya hemos hecho alusión en el párrafo primero de este cuarto capítulo.

De manera que la ficción del Estado-nación moderno no ha dejado de causar malestar en las culturas minoritarias ya presentes antes de la constitución de aquél. Quienes han logrado resistir a la imposición de la superpuesta „Nación“ han configurado por siglos el *multiculturalismo*, derivado de la pluralidad de culturas o naciones que se presuponen insertas en todo Estado-nación.⁴³

El *multiculturalismo* busca restaurar el sano equilibrio entre las diversas culturas (pueblos y naciones) que han venido históricamente a conformar un Estado-nación. E intenta ser, sobre todo, un punto crítico de límite para la clase o grupo hegemónico en tal Estado-nación, a fin de cuentas creación de aquél. La posibilidad de la vuelta a un estadio previo al Estado-nación y, por tanto, la partición de las divisiones políticas territoriales nacionales contemporáneas en una multiplicidad de diminutos Estados correspondientes a pueblos y naciones se antoja imposible y más bien caótica. El *multiculturalismo* no pretende desgajar los Estados-nación, sino dar a cada

⁴³ La pugna de las culturas no dominantes o minoritarias incorporadas al Estado-nación ha llegado a convertirse en una cuestión de sobrevivencia, pues la globalización trepidante de principios de siglo XXI ha puesto en jaque la continuidad política de aquellas. La clase fundadora de la ficción del Estado-nación ha establecido una estratégica red internacional con las clases dominantes del resto de los Estados-nación (una auténtica oligarquía planetaria) y han impuesto un régimen de uniformización cultural que ha impactado con dureza el desarrollo político de los pueblos y naciones cautivos en sus fronteras nacionales. Los pueblos y naciones atrapados carecen generalmente de los medios necesarios para proteger su cultura idiosincrática, y los individuos que los integran optan a menudo por seguir los lineamientos de la hegemónica cultura nacional. En consecuencia las diversas culturas del mundo se hallan inmersas en una desigual colisión y ante una constante amenaza, puesto que “la necesidad de pertenencia y reconocimiento se satisface de varias formas en comunidades cercanas a nuestras vidas: la familia, los grupos locales, la aldea, la escuela, la empresa, el barrio. Pero la insatisfacción perdura si no nos sentimos vinculados a una comunidad más amplia que sea portadora de valores universales: la de todos aquellos que comparten una forma de vida colectiva, que concuerdan en ciertas creencias básicas, con los que podamos darnos a entender en la misma lengua; en suma, una comunidad de cultura. Las comunidades a las que pertenecemos nos sitúan en un lugar preciso en el mundo, nos ligan a totalidades concretas en que nuestras vidas cobran un sentido que rebasa el aislamiento de la subjetividad individual.” Pero a estas culturas subsumidas se les priva de la posibilidad de tal desenvolvimiento comunitario. En Villoro, Luis, op. cit., p. 33.

quien lo suyo al interior de éstos, parafraseando a Ulpiano, proporcionando a sus plurales componentes el reconocimiento político y las medidas económicas, sociales y jurídicas igualitarias para que alcancen una „seguridad cultural“ que garantice la reproducción y transmisión de sus valores culturales idiosincráticos. El *multiculturalismo* aspira a defender un principio de proporcionalidad, al contrarrestar la uniformidad sistemática dictada por la „Nación“ y la globalización.

Respecto de este punto:

*“Algunos grupos rechazan la idea misma de integrarse a la cultura nacional „común“...y luchan para conservarse como sociedades **diferenciadas** de gobierno propio con sus propias instituciones públicas, manejándose en su propia lengua y cultura nacionales. Para lograr esta meta, necesitan una gama de derechos diferenciados, incluyendo...el derecho a establecer un conjunto de instituciones públicas (legales, educativas y políticas) que operen en su propia lengua.”⁴⁴*

El *multiculturalismo* acomete la tarea de aliviar los fuertes estragos ocasionados por la preponderancia de una clase sobre las minorías, de una „Nación“ artificial sobre las centenarias culturas nacionales, a la convergencia opone divergencia, dando lugar al desarrollo de una pluralidad cultural propicia y fructífera, armónica. Desde luego todo esto al interior del propio Estado-nación, como ya se dijo antes, pues sería impensable un contexto internacional de Estados-nación desmantelados, una geografía mundial atomizada en un sinfín de pequeñas naciones y pueblos acarrearía conflictos de difícil resolución. Las reivindicaciones del *multiculturalismo* no señalan la necesidad de debilitar al Estado-nación, por el contrario, apuntan

⁴⁴ Kymlicka, Will, *Contemporary political philosophy*, Oxford University Press, Oxford 2002, p. 330.

a fortalecerlo uniendo las potencialidades del mosaico pluricultural que lo compone. Se trata en realidad de unir fuerzas, colegir esfuerzos, en vez de mantener la hegemonía de una clase empeñada en aplastar con su proyecto „nacional“ al resto de las naciones involucradas.

El Estado-nación sólo debe reconocer su propio origen como Estado pluricultural y promover el desarrollo de todas sus nacionalidades originarias. La clase hegemónica seguirá conduciendo la suerte del Estado-nación que fraguó pero deberá acompañarse y apoyarse en el resto de las nacionalidades a fin de estar en posibilidades de alcanzar las metas de desarrollo nuevamente comunes.⁴⁵

Es un camino de retorno al punto de partida para reanudarlo en solidaridad política y con miras a un proyecto común compartido. Bajo el amparo de la organización política del Estado-nación encabezado por una clase hegemónica, las naciones y pueblos minoritarios que lo integran recobran su derecho pleno a reproducir y transmitir su cultura.

El Estado pluricultural encuentra en los *derechos humanos* y su inherente *universalidad*, como se ha reiterado en los dos primeros párrafos de este cuarto capítulo, la herramienta teórica apropiada para conducir y mediar la complejas relaciones que se dan en su interior. La dotación de derechos diferenciados a los grupos culturales no dominantes en un Estado-nación pluricultural está sujeta y limitada a la observancia irrestricta de los *derechos humanos*. Si el *multiculturalismo* es una apuesta por un límite al aplanador y uniformizante Estado-nación y la

⁴⁵ Nuevamente Kymlicka: “El enlace entre derechos de ciudadanía e integración nacional se encuentra a debate. Se ha vuelto manifiesto que muchos grupos se sienten marginados o estigmatizados a pesar de poseer los derechos de ciudadanía... y no sólo por su estado socioeconómico, sino también por su identidad sociocultural, su diferencia. Ellos afirman que los derechos de ciudadanía... no pueden acomodarse a las necesidades de otros grupos y por lo tanto demandan alguna forma de „ciudadanía diferenciada“... Demandan esta específica forma de ciudadanía ya sea porque rechazan la idea misma de que debiera haber una única cultura nacional común o porque piensan que el mejor camino para incluir a la gente en tal cultura común es a través de los derechos de ciudadanía diferenciada.” Kymlicka, en *ibidem*, p 329. El Estado-nación asumirá una tarea de *distribuidor* de derechos de ciudadanía diferenciados, de acuerdo al reconocimiento de las necesidades peculiares de las distintas nacionalidades que efectivamente lo integran.

inminente globalización, a su vez los *derechos humanos* son un sólido límite a los excesos que se den en el ejercicio de la divergencia cultural. Habiendo propuesto una demostración de la *universalidad* lógica de los *derechos humanos* hemos logrado delimitar el marco legítimo del quehacer de la diversidad cultural de pueblos y naciones minoritarios. En conclusión:

“Un Estado plural supone tanto el derecho a la igualdad como el derecho a la diferencia. Igualdad no es uniformidad; igualdad es la capacidad de todos los individuos y grupos de elegir y realizar su plan de vida, conforme a sus propios valores, por diferentes que éstos sean. En lugar de buscar la homogeneidad, respetar por igual las diferencias.”⁴⁶

La única homogeneidad *universalmente* válida y exigible en toda interrelación política son los *derechos humanos*, cauce donde deben converger necesariamente los impetuosos ríos de la pluralidad cultural.

4.4 Derechos humanos: una utopía jurídica alcanzable

Para finalizar este trabajo de investigación propondremos conceptualizar los *derechos humanos*, una vez argumentada y mostrada su posible *universalización* lógica e inherente, a manera de una *utopía jurídica* conseguible. No utilizaremos la controvertida voz *utopía*⁴⁷ en el sentido coloquial de ensoñación o idealización, ni siquiera el sentido sugerido por su origen etimológico, como un „lugar sin lugar“, „lugar no ubicado“, „lugar ideal“, sino, por el contrario, como un *modelo* a

⁴⁶ Villoro, Luis, op. cit., p. 52.

⁴⁷ Del griego *ou*, adverbio de negación, y *topos*, lugar, literalmente no-lugar, entidad espacial no localizada, circunscripción sin espacio físico. Si acaso tuviera localización sería en el pensamiento, y no en la materialidad.

emular, difícilmente alcanzable de modo cabal, pero guía y meta permanente a la vez. Correlativamente, una *utopía* así entendida implicaría un principio de acción.

La palabra *utopía* apareció por primera vez con Tomás Moro en el siglo XVI y dio precisamente título a su más famosa obra, que relata la perfecta organización política, económica, social y religiosa de una isla imaginaria. En ella la vida de sus habitantes transcurre con armonía y fraternidad, no hay escasez pues la repartición de los satisfactores se efectúa con un criterio de justicia y los servidores públicos se afanan en proveer a cada uno de los ciudadanos de modo puntual y equitativo. Cuando surgen problemas o imprevistos, siempre de menor importancia, la propia planeación anticipada aporta las soluciones prontas y prolijas que se requieren. En fin, es una sociedad con una estructura y funcionamiento en perfección.

De este relato renacentista proviene la interpretación original y reducida de lo *utópico* como irrealizable, o realizable tan sólo a nivel ficcional.

Sin embargo, la disciplina filosófica se ha encargado de ampliar hermenéuticamente tal noción estrecha. La temática sobre la *utopía* ha dado para llenar páginas tras páginas en torno a su propio contenido. Muchos pensadores han contribuido al ensanchamiento teórico de lo *utópico* y se ha convertido de ese modo en un concepto multívoco, sujeto a diversas y, en ocasiones, encontradas interpretaciones.⁴⁸

Nosotros aquí entenderemos lo *utópico* como un *modelo* a seguir, cuyo destino no juzgamos por inalcanzable, sino por alcanzable, es decir, que no lo evaluaremos por su realización acabada y

⁴⁸ Dos autores importantes que abundaron sobre lo utópico son: 1 Karl Mannheim, quien, en su libro *Ideología y utopía*, sostuvo que la utopía enfrenta a la realidad, proyecta un futuro que sustituya a la realidad ya construida sobre una estática base ideológica, donde lo valioso de la concepción utópica no es su realizabilidad o no, sino su pugna por una realidad mejor, y 2 Ernest Bloch, quien, en su libro, *El principio esperanza*, sostuvo que la utopía tiene relación con la esperanza, con el anhelo, en el futuro, del mejoramiento de las condiciones opresivas actuales de un sistema social. Mencionamos estos dos sólo con la intención de ilustrar, de modo escueto siquiera, un debate amplísimo y en continuo desarrollo.

total, sino por su posibilidad de acabamiento, aunque ningún individuo ni sociedad ni Estado lo verá concluido en ningún tiempo. *Alcanzable* no es lo mismo que *alcanzado*, pero lo que es *alcanzable* marca la ruta para acometer lo que se pretende dar por *alcanzado*. La categoría gramatical que corresponde al vocablo *alcanzable* es adjetivo (construido con el sufijo *-able*, que denota posibilidad, lo que puede alcanzarse), mientras que el vocablo *alcanzado*, aunque eventualmente puede funcionar como adjetivo, es en primera instancia un participio pasado, cuya forma señala una acción finalizada. Lo *utópico*, según la interpretación que pretendemos sugerir, será un horizonte de acción establecido, el acuerdo y práctica universal de los *derechos humanos*, *imperium* cuyo alcance es difícil lograr, pero cuya autoridad normativa es incuestionable, dada su *universalidad* estructural ya fundamentada.

En efecto, habiendo sustentado una propuesta de fundamentación sobre la *universalidad* de los *derechos humanos* estamos en condiciones de exigirlos a todos los Estados que integran la comunidad internacional, mediante la Organización de las Naciones Unidas. Y, por supuesto, no únicamente una observancia formal, de ratificación de tratados y convenciones, sino de cumplimiento estricto dado el carácter *universal* e impostergable de su contenido.

Una comunidad internacional, cuya complejidad cultural es un auténtico altar barroco pleno de formas y matices, hilada con el lazo resistente de los *derechos humanos*, obedecidos tanto en el papel como en lo empírico, es la *utopía* a que hacemos referencia.

Una comunidad internacional cuya interacción se dé en la riqueza de la variedad cultural pero con la rígida norma *universal* de los *derechos humanos*. Si se verá realizada es algo que no podemos asegurar, pero el *modelo* a seguir ya ha sido convenido universalmente en las instituciones internacionales abocadas a ello y, además, el mecanismo de los derechos humanos

ha pasado la prueba de la *universalización* estructural de las normas, según hemos visto a detalle en el segundo capítulo de esta tesis.⁴⁹

Un mundo en el que los derechos humanos sean no sólo texto y sí *principios jurídicos* imprescindibles en el quehacer cotidiano de los gobiernos es la *utopía jurídica* que tenemos a nuestro alcance. Ya se trate de un Estado presidencialista, parlamentario, teocrático, etc., los derechos humanos deben erigirse como ese acuerdo infranqueable en la conducción de los destinos públicos. El acuerdo internacional y su universalidad normativa intrínseca son pilares de su *imperium*.

Vale la pena recordar en estos párrafos finales una idea con la que comenzamos esta investigación. Se dijo que pensar que los derechos humanos poseían el carácter de universalidad por el hecho de pertenecer a todos los seres humanos era una apreciación simplista y fútil. Lo mismo respecto de una universalidad basada en el mero consentimiento de delegados nacionales con poderes plenos y acreditados en una asamblea internacional. Esto último era apenas un incipiente cometido universalista. Había que escudriñar en la estructura interna de la norma para hallar ahí un sentido universalista fuerte y riguroso. Si se lograba, entonces se podría dotar de fuerza vinculante, más allá de los obstáculos empíricos tan particulares presentes en el inmenso mosaico cultural que es el mundo en el siglo XXI. Un multiculturalismo viable podría provenir de un acatamiento ineludible de los *principios jurídicos fundamentales* conocidos como derechos humanos, tanto en las relaciones entre Estados como en las de éstos con sus ciudadanos.

⁴⁹ A fin de cuentas es una de las tareas centrales del estudio filosófico del derecho, fundamentar el mecanismo interno lógico de las normas, en este caso, la pretensión de universalidad de la norma jurídica denominada, por su trascendentalidad, derechos humanos, piedra angular de la dimensión jurídica del individuo, la sociedad y el Estado. Lo constatamos: “Los problemas de la filosofía del derecho se pueden dividir en dos grupos. El primero contiene problemas inherentes al derecho y a los sistemas legales como tales. Estos incluyen...la estructura y carácter lógico de normas legales; el análisis de los principios legales como una clase de normas legales...”, en *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge University Press, New York 2006, p. 676, voz *philosophy of law*.

Hemos transitado, pues, de una concepción simplista de la universalidad a una fundacional. Una fundamentación *universalista* de los *derechos humanos* permite dar el paso seguro hacia una pacífica convivencia internacional y local pluricultural que garantice a cabalidad el mínimo de derechos irrenunciables necesarios para el desarrollo de las sociedades locales y la sociedad internacional.

El mundo puede ser una fiesta pluricultural de tradiciones, formas, colores, cada nación o pueblo podrá tener un complejo y no pocas veces antinómico sistema de valores, una axiología entrecruzada, pero ha de imperar en estas intrincadas relaciones por fuerza la legitimidad universalista de ese núcleo básico de normas incorregibles que son los *derechos humanos*.

La idea de los *derechos humanos* como *utopía* que formulamos aquí consiste en la afanosa e incansable *tentativa* por alcanzar un estadio político y, sobre todo, jurídico, en que el *imperium* de los derechos humanos pueda cubrir con su manto de legitimidad universalista el conjunto total de relaciones entre los Estados y de los gobiernos con sus ciudadanos. Es un cometido titánico, sin duda, una verdadera faena, mas la historia ha demostrado innegables progresos en esa dirección. La enunciación y acuerdo internacional respecto de los derechos humanos es un hito en ese sentido, los tratados internacionales, la figura del Ombudsman. La parte institucional en términos generales ha sido cumplimentada. Queda pendiente aún el deseable arraigo de la práctica cotidiana de los derechos humanos en la comunidad internacional, algunos Estados, los latinoamericanos (pero no son de ningún modo los únicos), por ejemplo, con muy graves problemas de violaciones recurrentes y sistemáticas de estos principios jurídicos fundamentales. El camino se encuentra trazado, pero es largo y difícil en ocasiones. La *utopía jurídica* que queremos alcanzar nos señala perfectamente si vamos o no en el itinerario correcto.

Conclusiones

Los derechos humanos, como todo producto humano, se encuentran sujetos a una gama de interpretaciones y, posteriormente, derivado de tales ejercicios hermenéuticos, a un amplio espectro de aplicabilidad. Esta dicotomía puede causar resultados tan dispares que se pensaría que provienen de concepciones contrarias u opuestas. ¿Qué queremos en concreto expresar?

Los derechos humanos constituyen un hito en la historia de la humanidad, como se ha mencionado en varias ocasiones a lo largo de la presente tesis. Conforman un cuerpo de principios jurídicos fundamentales, un corpus normativo del más alto nivel, a cuyo consenso han arribado de forma muy plausible la gran mayoría de los Estados que integran la comunidad internacional. Se escribe sencillamente en un par de líneas pero representa la coronación de un proceso histórico milenario y, por qué no decirlo, sufrido y cruento.

Los derechos humanos no han sido reconocidos como ley vigente y positiva nada más por el gusto y bondad de los gobiernos, mucho menos por un acto sabio de desprendimiento de los grupos del poder político. Por el contrario, son reflejo del esfuerzo y las luchas de las naciones y pueblos y del carácter litigioso inherente a toda configuración social. La „insociable sociabilidad“, como Kant designa al ámbito litigioso y, empero, constructivo que define a toda entidad social. No compartimos el „homo homini lupus“ de Hobbes, desmesurado e inexacto, aunque no sería tampoco verosímil encubrir el hecho de que la sociabilidad humana se encuentra mediada por una tensión de conflicto. De la cual, por supuesto, no sobrevienen tan sólo calamidades, sino las bases mismas de los consensos racionales que sintonizan a la colectividad.

Los derechos humanos, por tanto, son una herramienta teórica jurídica laboriosamente madurada e instituida. Sin embargo, como todo producto humano, se puede recurrir a ella con justificaciones argumentativas malintencionadas con un cometido encubierto. Los derechos humanos, paradigma del acuerdo común internacional y tentativa decidida por un mundo culturalmente diversificado pero ceñido a un límite normativo, con frecuencia son invocados para la comisión de penetraciones políticas y toda clase de intrusiones ideológicas.

Para evitar lo anterior, es decir, para impedir que los derechos humanos se conviertan en mera herramienta jurídica ideológica, que „legitime“ imposiciones de proyectos políticos (y desde luego económicos) resulta necesario indagar acerca de su intrínseco carácter normativo, y, con ello, dotarlos de un sentido genuino y válido de universalidad. Si nos quedamos con la débil noción de que los derechos humanos son universales sólo por la razón de pertenecer por igual a todos los seres humanos, su manipulación continuará, con mucha probabilidad, siendo común, pues se nos seguiría escapando su auténtica distinción universalista. Entre más se conocen los fundamentos de un concepto, menos accesible es su uso como capricho ideológico.

De no efectuarse con rigor puntual el análisis estructural de las normas fundamentales que son los derechos humanos, será más factible que cualquier Estado esgrima violaciones a los derechos humanos por parte de otro y lo violente sin más, según su conveniencia eventual. O que algún gobierno aduzca violaciones a los derechos humanos por parte de un pueblo, parte integrante del Estado, y con algún proceso jurisdiccional remueva a quien políticamente lo incomode. Incontables son las argucias que, con la bandera supuesta de la protección de los derechos humanos, podrían ser imaginadas con un objetivo más bien ideológico. Más allá de los derechos humanos y a pesar de ellos, la sociedad no cesará de ser un campo en contienda.

No queremos decir, lo cual sería falaz, que una fundamentación universalista de los derechos humanos, como la que aquí proponemos, impediría el uso ideológico de los mismos. No obstante, lo que sí es innegable es que si alcanzamos una mayor precisión sobre la naturaleza de una elaboración teórica, se reducirá el rango de acción de aquellos que en realidad son paladines de alguna ideología.

Cuando la idea de una fundamentación universalista haya sido ofrecida y defendida teóricamente, entonces nos encontraremos en la posibilidad franca de aseverar que hemos hallado un mediador jurídico válido para el desenvolvimiento de las relaciones complejas que se dan en un mundo multicultural. Esta formulación ha sido una constante durante todo el trabajo de investigación que presentamos. Y la reiteramos a manera de conclusión: *una fundamentación universalista de los derechos humanos tiene como misión principal esclarecer el contenido normativo universal vinculante en todo tiempo y en todo lugar, sin que puedan existir excepciones casuísticas o interpretativas*. Ninguna cultura, pueblo o nación, ningún Estado, ninguno puede alegar excepcionalismos culturales si se trata de derechos humanos. Pues éstos son ese núcleo mínimo que limita el quehacer cultural divergente que acaece en el mundo.

Si el multiculturalismo habrá de otorgar a cada cultura, pueblo o nación la garantía del ejercicio libre y responsable de sus idiosincráticos sistemas axiológicos, el límite lo constituirán sin lugar a excepciones los derechos humanos. He ahí la raya que marca el „No pasar“.

Las axiologías de los países que integran la comunidad internacional pueden ser radicalmente distintas, incluso opuestas. Las gradaciones valorativas habrán de expresar matices casi infinitos, incluso a pesar del entorno uniformizante de la globalización. Pero existe una precisa delimitación jurídica insorteable: los derechos humanos.

En el último capítulo indicamos que, dentro de los grandes riesgos y perjuicios que acarrea el fenómeno de la globalización para gran número de identidades culturales, verificábamos no obstante el beneficio de la expansión informativa de los derechos humanos, los cuales, gracias a los alcances globales de los medios electrónicos de comunicación gozan de amplia difusión y conocimiento entre la población mundial. Se trata de una uniformización favorable. No todo afán de uniformizar redundará en pauperización cultural, de ello es responsable la globalización en su vertiente más intolerante. Sin embargo, el flujo masivo de información acarrea notables aspectos positivos. La popularización de los derechos humanos es sin duda uno de los más apreciables.

El presente trabajo de investigación fue desde una fundamentación universalista de los derechos humanos (en su momento expresamos que es sólo una propuesta teórica entre otras que pudieran ofrecerse) hasta empatarse con el análisis del multiculturalismo y darle garantía jurídica de viabilidad. Corresponde a la teoría jurídica la tarea de proveer soluciones vinculantes y, como es esencial a una norma jurídica, eventualmente coercitivas.

Creemos que la solución jurídica para organizar y ordenar un mundo colmado de infinitud de nacionalidades contrastantes son los derechos humanos. El proceso global en marcha, irreversible, por más que los nacionalismos resurjan de vez en vez, requiere de un elemento vinculante fuerte y suficiente de cohesión y delimitación: la universalidad de los derechos humanos, principios jurídicos fundamentales.

Ir por encima de ellos o permitir que se vaya por encima de ellos sería quedarnos sin un punto límite, pensamos que lo que restaría sería un estado de cosas dominado por la correlación de fuerzas, en un mundo tan interconectado y tan necesitado de límites.

Bibliografía

- Beuchot, Mauricio, *Interculturalidad y derechos humanos*, UNAM/Siglo XXI, México 2005
- Beuchot, Mauricio, *Iuspositivismo, iusnaturalismo y derechos humanos*, UNAM, México 1995
- Beuchot, Mauricio, *Filosofía y derechos humanos*, Siglo XXI, México 1999
- Bataillon, Gilles y Velasco, Ambrosio, coordinadores, *Las teorías de la guerra justa en el siglo XVI y sus expresiones contemporáneas*, UNAM/FFyL/CIDE/CEMCA, México 2008
- Bataillon, Marcel, *Erasmus y España*, FCE, México 2006
- Carbonell, Miguel, compilador, *Teoría constitucional y derechos fundamentales*, CNDH, México 2002
- Carpintero, Francisco, *Historia del derecho natural*, UNAM/IIJ, México 1999
- De la Vera Cruz, Alonso, fray, *Sobre el dominio de los indios y la guerra justa*, edición, introducción y notas de Roberto Heredia Correa, UNAM, México 2004
- Frondizi, Risieri, *¿Qué son los valores? Introducción a la axiología*, FCE, México 1995
- Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, Alfaguara, Madrid 2010
- Kant, Immanuel, *Crítica de la razón práctica*, Losada, Buenos Aires 2007
- Kant, Immanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Porrúa, México 2007
- Kant, Immanuel, *Filosofía de la historia*, FCE, México 2004
- Kymlicka, Will, *Contemporary political philosophy*, Oxford University Press, Oxford 2002
- Kymlicka, Will, *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*, Paidós, Barcelona 1996

---Rovira, María del Carmen, *Francisco de Vitoria, España y América, El poder y el hombre*, Porrúa/Cámara de diputados, México 2004

---Villoro, Luis, *Estado plural, pluralidad de culturas*, UNAM/Paidós, México 1998

---Vitoria, Francisco de, *Relecciones*, Porrúa 4ta ed., México 2007, las relecciones principales son:

-*Sobre la potestad civil*

-*Sobre los indios recientemente descubiertos*

- *Sobre los „títulos“ no legítimos de conquista*

- *Sobre los „títulos“ legítimos de conquista*

---Xirau, Ramón, *Introducción a la historia de la filosofía*, UNAM, México 2010

---*The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge University Press, New York 2006

Fuentes electrónicas

---<http://www.un.org/es/documents/udhr>

--- <https://globalsociology.pbworks.com/w/page/14711303/What%20is%20Globalization>

--- <http://www.nytimes.com/ref/international/24MEMO-GUIDE.html>

--- <http://bibliohistorico.juridicas.unam.mx/libros/libro.htm?l=466>