

TEOLOGÍA DE LA MODERNIDAD: EL DISCURSO MUNDIAL DE LOS DERECHOS HUMANOS ANTE UNA ERA POSMODERNA. PARADOJAS Y CONTRADICCIONES

Gabriel Paris LEÓN GARCÍA

*A mi grande, Don Félix García Jiménez,
Campesino zapatista e insigne constructor
de vida desde las periferias. Descansa tranquilo
que tus maizales no se han dejado cortar.
In memoriam.*

En las sociedades actuales en general, así como en el pensamiento jurídico Occidental, es debatido, invocado y cuestionado, de forma cada vez más intensa, el discurso mundial de los derechos humanos al seno de los estados modernos, pues en tales fundamentos se vislumbran las condiciones de posibilidad de una vida social más justa, pacífica y “civilizada” (retos éstos últimos que deben ser atendidos urgentemente por representantes y representados, por comunidades e instituciones en el siglo XXI); e incluso dicha discursiva universalista y homogeneizante ha jugado el papel de factor legitimador de gobiernos y acciones políticas, jurídicas y económicas en diversos países; por estas razones, contravenir el discurso mundial de los D.H.⁸¹ resultaría fuera de lugar (al menos desde la óptica “mundial”, “oficial” u Occidental); por ejemplo sería sumamente condenada alguna declaración que se pronunciara contra la igualdad, la libertad o la propiedad privada en un país democrático.

En este sentido, toda la estructura mundial en materia de D.H. (organismos, tratados, convenciones, y jurisdicciones) pareciera representar el triunfalismo de la era moderna y la materialización de sus fines y proyectos de emancipación del hombre (una era donde, paradójicamente, se han presen-

⁸¹ Desde éste momento, usaré la abreviatura D.H. para referirme a los Derechos Humanos.

tado las mayores violaciones a los D.H. pese a las cuantiosas instituciones internacionales), el cual es concebido como el centro y razón de ser del universo y del Estado. Sin embargo, hasta ahora, la realidad material (e incluso el mundo ideal de la ética o la hermenéutica social, política y jurídica) muestran que todo parece marchar, paradójicamente, de forma inversa y caótica en un mundo cada vez más plural, complejo y sectario.

Antes de continuar este análisis quisiera hacer una advertencia; es innegable que mi pretensión de hacer un análisis del derecho me va a situar ante un escenario de carácter polimorfo, y en esta indagación de carácter hermenéutico tengo que asumir la posibilidad de que el fenómeno o entidad que intento analizar sólo aparezca en el contexto restringido de éste intérprete. Así mismo considero necesario hacer algunas aclaraciones y algunas acotaciones terminológicas para que no haya lugar a confusiones o mal entendidos.

Primeramente, debemos analizar el concepto de derechos humanos en un sentido dialéctico, y hacer una diferencia entre éstos y los derechos fundamentales o constitucionales. En el discurso mundial de los D.H., así como en algunos círculos académicos se habla indistintamente de derechos fundamentales y de D.H. como si fuesen sinónimos o como si uno supusiese al otro. Lo anterior es erróneo por la sencilla razón de que la categoría de derechos fundamentales refiere a aquellos derechos *subjetivos*⁸² garantizados con jerarquía constitucional (pero que pueden garantizarse en ordenamientos de menor jerarquía en consonancia con la norma fundamental, por ejemplo garantías procesales en códigos adjetivos), *“esenciales en el sistema político que la constitución funda y que están especialmente vinculados con la dignidad de la persona humana”*.⁸³

⁸² Derecho subjetivo es, como observa Luigi Ferrajoli, cualquier expectativa positiva (es decir, de alguna prestación) o negativa (de no sufrir lesiones o menoscabo) adscrita al sujeto por una norma jurídica; en el caso del discurso de los derechos humanos no podemos hablar de que sean derechos subjetivos pues ya que se trata de principios “universales”, que no se condicionan a ningún sujeto. Ferrajoli acertadamente sostiene que los derechos fundamentales son adscritos a los sujetos individuales en cuanto tales (en cuanto *personas, ciudadanos y/o capaces de obrar*) por un ordenamiento, esto es, que tales derechos son conferidos a clases de sujetos jurídicos, cosa contraria a la categoría de “humano” presentada como única condición que debe tener su titular para ser sujeto de derechos, en el caso del sistema internacional de los derechos humanos.

⁸³ <http://www.juridicas.unam.mx/sisjur/constit/pdf/6-351s.pdf>. 30 de diciembre de 2009, 18:40 horas.

En el caso mexicano, por ejemplo, los derechos fundamentales están positivados en la constitución de 1917 (detallados y reglamentados en otros ordenamientos de menor jerarquía), y su garantía de defensa y eficacia jurisdiccional está salvaguardada por el juicio de amparo. De lo anterior se desprende que la praxis y la génesis de tales derechos parten del Estado, en cuanto legislador facultado y garante de tales derechos, y corresponde a los ciudadanos, sujetos de derecho,⁸⁴ su ejercicio.

Por otra parte, el discurso mundial de los D.H. sostiene que estos son reconocidos por “toda la humanidad” de manera incondicional y cuya posesión no puede restringirse a subclases de individuos humanos (por ejemplo, categorías de sus destinatarios: obreros, artistas, científicos, etc.). Se trata de categorías de inspiración iusnaturalista (el derecho natural visto como algo innato y eterno a los hombres por el simple hecho de serlo), universales, cuyo reconocimiento compete a todos los sujetos así como a los estados modernos. Son principios que se invocan contra los abusos del Estado u otros poderes fácticos, aunque el discurso actual señala que compete a los estados observarlos, administrarlos y resguardarlos (es decir, los estados modernos se vuelven juez y parte en materia de derechos humanos, pues por un lado son principios invocados contra sus abusos, pero por otro lado es el estado a quien se le ha delegado la función de “aplicarlos” y administrarlos, algo sumamente paradójico).

La ONU concibe los D.H. como aquellos derechos inherentes a todos los seres humanos, sin distinción alguna de nacionalidad, lugar de residencia, sexo, origen nacional o étnico, color, religión, lengua, o cualquier otra condición. Son interrelacionados, interdependientes e indivisibles, a menudo contemplados en la ley, y garantizados por ella a través de los tratados, el derecho internacional consuetudinario, los principios generales y otras fuentes del derecho internacional. De manera que nos encontramos frente a fundamentos innatos y consecuentemente *a priori*; fundamentos ontológicos fuertes, del tipo *todo o nada* (tal como los invocó Estados Unidos cuando invadió Irak

⁸⁴ Dentro de un estado de derecho, a un sujeto pueden suspendersele el goce de sus garantías (derechos fundamentales) por estar sometido a proceso penal, por estar en prisión o por simple decreto presidencial; esto quiere decir que tales derechos no sólo pueden restringirse por el estado-aparato, sino que son condicionados de acuerdo a la situación jurídica del sujeto, de forma contraria a los D.H. que son incondicionales a todos los sujetos en todo lugar y en todo momento, según su discurso mundial.

en “defensa” de la humanidad contra el terrorismo, sentenciándose que si no se estaba con ellos se estaba contra la paz y los D.H.), que por esa fuerza ideológico-discursiva se hace creer a las personas que su contenido será llevado a la realidad material, lo cual, dista mucho de ser realista. Además de ser ontológicamente fuertes, los D.H., en el discurso mundial, llevan consigo una profunda carga ideológica⁸⁵ trazada por el pensamiento occidental, ya que al enunciar que “todos somos titulares de dichas prerrogativas por el hecho de ser personas y porque es *nuestra naturaleza*”, algo que “debería ser”, se está enunciando como “ser” (equiparándose al deber ser con el ser, lo cual resulta absurdo y fetichista pues se está insinuando que una ficción, situada en el mundo de las ideas, es susceptible de “ser” o tener “objetividad” en la realidad empírica).

Con lo anterior podemos vislumbrar ya algunas incongruencias y distinciones entre derechos fundamentales y D.H. Primero los D.H. no se condicionan de ninguna forma, mientras los fundamentales sí; los D.H. se reconocen “universalmente”, es decir, para todos los “humanos” en todos los lugares y en todos los tiempos, mientras los fundamentales se reconocen también de forma universal, pero aquí lo universal comprende sólo a aquellos sujetos en calidad de ciudadanos y/o capaces de obrar (es decir que sean sujetos de derecho; categoría dentro de la que no entrarían los presos, los exiliados, los que cometen delito de rebelión o los enfermos mentales, que si bien estos últimos tienen capacidad jurídica de goce, no la tienen de ejercicio en muchos derechos, como los derechos políticos o algunos de derecho privado, por ejemplo celebrar válidamente un contrato).

Además la tutela y origen de los derechos fundamentales se corresponde con el Estado, visto como una organización jurídico-política encargada de la creación, aplicación y resguardo de tales derechos, mientras la supuesta tutela “legítima” de los D.H., corresponde a las jurisdicciones internacionales o supranacionales vistas como las facultadas (desconozco por quién) para “hacer justiciables” dichos derechos. Sin embargo, dichas instancias hasta hoy no tienen ninguna posibilidad de actuación coactiva real (al menos no sobre

⁸⁵ Lo ideológico entendido como una visión empirista, es decir, como un “realismo” ingenuo en el que la realidad no deriva de sí misma sino de la idea, que tiene del mundo un grupo humano o clase social concretos en cuanto creencias adoptadas como control de los comportamientos colectivos, entendiendo por creencia aquella noción que compromete la conducta, tenga o no validez objetiva y sea o no realizable empíricamente.

hegemonías mundiales arbitrarias, razón por la cual se ha incluido absurdamente a la figura del Estado moderno como “garante” de tales derechos, pese a que muchos de ellos se invocan precisamente contra los abusos del Estado y el poder político delegado.

Finalmente, el origen de los D.H., desde la óptica eurocéntrica del discurso mundial, se circunscribe a la etapa del inicio de la modernidad, concretamente con el pensamiento ilustrado europeo, del cual derivaron diversos movimientos idealistas de intento emancipatorio de las estructuras despóticas absolutistas; así, se clasificaron el contenido y los alcances de tales “derechos” como “generaciones”.

Debo acotar que cuando me refiero a la modernidad, entiendo aquel proyecto civilizatorio idealista de carácter *universalista*⁸⁶ que, como todo proceso histórico-social, tiene elementos estructurales y categoriales previos de actualización en la sociedad, vinculado fuertemente con su organización técnico-científica, lo cual, desde mi perspectiva, lo convirtió en un proyecto que comenzó a identificarse con las formas socio-productivas del naciente capitalismo de ideología liberal (pues ya que los ideales de emancipación y bienestar humanos se entendieron como una saciedad material y un cientificismo secular y tecnificante) y cuyo inicio se remontaría al siglo XVIII, con el surgimiento de la Revolución Industrial y del capitalismo en el plano material y con el pensamiento ilustrado, la ideología liberal y las revoluciones burguesas (francesas de 1789 y 1830, norteamericana de 1786, más tarde la alemana de 1848 y otros movimientos ideológico-político-burgueses) en el plano intelectual. Cabe mencionar que dicho proyecto de civilización con fines emancipatorios fue únicamente válido para ciertas regiones de Europa, la cual se consideraba como el centro de la civilización mundial de su época, y que gracias al colonialismo europeo se impuso progresivamente en otros países de Occidente, e incluso, en países orientales que culturalmente se occidentalizaron.

Cuando hablo de este proyecto de civilización idealista, el cual logró paradójicamente todo lo contrario a sus planes, pienso en una época en la que

⁸⁶ El término *universal*, en la modernidad, lo refiero a una condición que afecta a todas las personas pero sin un periodo temporal de afectación social definido; afecta por tanto a las personas de hace dos siglos de igual forma que afecta a las de hoy y afectará a las de los próximos siglos (no reconoce periodicidad). Este concepto se opone al de *mundial*; aquí me refiero a una condición que afecta igualmente a todas las personas pero por un periodo temporal determinado.

llega a su clímax cualquier posible interpretación global de la historia, en la que los referentes ideológicos y epistémicos de luchas unitarias de clase, o de pretensión de un mismo proyecto de civilización, comienzan a evidenciar un desgaste y una necesidad de encontrar otras formas de ponernos de acuerdo; podemos decir que la modernidad es la época del fin de la *metafísica*,⁸⁷ a la cual, sin embargo, pretendemos revivir, nos resistimos a su pérdida cuando invocamos el discurso “oficial” de los derechos humanos.

Afirmamos una metafísica desgastada al negar idealistamente la complejidad de las sociedades tan plurales derivada de la apertura sectaria de los países hacia el exterior, el colonialismo socio-cultural y económico, los medios masivos de información univocista y equivocista, la evolución científico-tecnológica, el consumismo y la tendencia a la homogeneidad social de masa en confrontación con el sectarismo, el conservadurismo y los nacionalismos reacios.

En este tenor, considero que las sociedades modernas actuales, merced sus medios y fines homogéneos de proyecto, se pueden caracterizar por dos aspectos muy evidentes: a) la polarización entre un pluralismo que se identifica cada vez más con la cultura de masas, sustentada en la actualidad por la cultura de supermercado, como las mega tendencias en la economía (donde los valores centrales son los del capital, que exaltan a la competencia en todos los aspectos sociales como única garantía del desarrollo humano), y b) las posturas reacias a lo anterior, que se inclinan por una recuperación de los fundamentalismos identitarios (posiciones generalmente reaccionarias y metafísicas que buscan reencontrar identidades fuertes, sentidos de pertenencia y gregarismos en términos de raza, secta, etnia, ideología, etcétera).

Recapitulando, y a manera de conclusión sobre la dialéctica derecho humano-derecho fundamental, sería absurdo acudir, por ejemplo, ante algún

⁸⁷ Por Metafísica, entiéndase aquella filosofía de los principios (presentados como ya dados), de las condiciones *a priori* del conocimiento (precedentes con autoridad) de la que parten las respuestas a las principales preguntas del hombre, pero no es el último proceso del filosofar del hombre ya que éste debe buscar respuestas más allá de lo abstracto-empirista, de forma concreta, superando la abstracción que se muestra como concreción fáctica, lo cual es imposible e incongruente. La metafísica concibe al ser como una estructura objetiva, que se mantiene estable con un carácter definido, equipara al ser con un simple ente (una cosa). Este concepto se opone a la idea simplista y vulgar que asocia a la metafísica con lo simplemente impalpable, con las ideas, con el mundo divino o el mundo trascendental o espiritual.

tribunal colegiado mexicano para llevar a cabo alguna acción porque alguien violenta mi derecho humano a tener un nombre o a que no me juzgue un consejo de guerra en Camboya. Por estas razones es incorrecto equiparar de derechos humanos a los derechos fundamentales, los cuales son condicionados y otorgados con determinados límites, condiciones y supuestos jurídicos concretos. Ahora bien, si los D.H. no son derechos fundamentales, entonces ¿qué son?, ¿cuáles son sus alcances reales? ¿Cuál es su esencia y su génesis? ¿En qué reside su importancia?

Primeramente, un “derecho” humano no es derecho en estricto sentido, es decir, de acuerdo a lo que mundialmente conocemos como derecho positivo. Si entendemos que derecho positivo es todo aquel que emana de un Estado, creado conforme a un procedimiento y de acuerdo a leyes positivas vigentes, válido para una circunscripción territorial y temporal determinada, justificable coactivamente, sin atender a elementos valorativos, antropológicos o simbólicos, entonces tenemos que el “derecho” humano conceptualizado como derecho natural o como una serie de fundamentos morales “universales” no es realmente derecho, pues tales fundamentos, producto tanto de las ideas de los pensadores modernos eurocéntricos⁸⁸ como de ciertos movimientos sociopolíticos libertarios (muchos de ellos, incluso contrarios al derecho positivo de su tiempo) carecen de elementos de coercibilidad jurídica, social y/o política.

En el mejor de los casos, algo que se acercaría a ser derecho son las ideas actuales de los “legisladores mundiales” en Ginebra, aunque no pueden considerarse como instrumentos coercibles, creados conforme a una norma fundamental ni a un procedimiento (al menos no legítimamente, de acuerdo al derecho positivo) ni mucho menos consensuados por la totalidad mundial. Supongamos que nos encontramos en medio de la sabana africana y nos topamos con un león, el cual está hambriento y está al acecho para atacarnos; en esta situación yo no podría decir que se está violentando mi derecho humano y natural a la vida, ya que de hecho esta invocación va más allá de la realidad

⁸⁸ Eurocéntrico es aquel pensamiento o fundamento que concibe a Europa como el centro, origen y medida de todas las cosas, como la civilización humanista y originaria por excelencia y cuyos arquetipos jurídicos, políticos, sociales, económicos y culturales deben ser el modelo a imitar por la totalidad mundial. En este mismo sentido podemos derivar el término Etnocentrismo, un tanto más general, referido a aquella cultura, civilización o grupo humano que se muestra como el centro a imitar o la medida de todas las cosas (como ha venido sucediendo con los Estado Unidos de América u otras hegemonías mundiales no europeas).

fáctica, que si bien es muy lamentable que me almuercen a mí, no puedo determinar que exista una condición de injusticia sobre ello en el mundo. Un simio actúa por naturaleza, de acuerdo a sus circunstancias naturales, pero un hombre actúa históricamente, de acuerdo a sus condiciones histórico-materiales, y por tanto el reconocimiento institucional de su vida y su propia existencia así como otros medios materiales e inmateriales necesarios para el desarrollo del sujeto son conquista social y humana, esto es, son garantías y medios que surgen *a posteriori*, el sujeto a lo largo del devenir trans-histórico descubre y reclama ante sus múltiples necesidades y realidades.⁸⁹

En este sentido, alguien podría objetar: “¿cómo es que Saddam Hussein fue juzgado y condenado por un tribunal internacional de derechos humanos?” o, “los tratados internacionales en materia de derechos humanos, signados y adoptados por los gobernantes de diversos países, de acuerdo a su constitución son derecho positivo”. Ante esto podemos contestar que hay estados-nación cuyas normas supremas no incluyen o validan a ciertos instrumentos internacionales cuando estos son contrarios a ellas (o cuando no convienen a los intereses nacionales —piénsese en las omisiones de E.U.A en materia ecológica o en las legislaciones islámicas—).

De hecho en México, por ejemplo, los tratados internacionales en cualquier materia están supeditados a la constitución política sin poder contrariarla; aun si en el caso de que los D.H., positivaran sus principios en una

⁸⁹ En este sentido, Marx observa en el carácter humano un atributo que todo sujeto está en posibilidad de hacer propio y valerse de él para el desarrollo de su vida en condiciones de emancipación: el trabajo. El humano es un animal, una especie dentro de la totalidad natural, lo que lo distingue de todas las especies restantes es su carácter creativo y transformador, aquel elemento que es condición de posibilidad de cada sujeto para producir y reproducir sus propios medios de existencia (materiales, intelectuales, simbólicos, artísticos, culturales, etcétera). El trabajo humano concreto visto como *una forma establecida de manifestar* [y afirmar] *su vida, un modo de vida fijado. Se trata de una actividad humana específica de apropiación natural y social y de creación de objetivaciones* [concreciones] *cada vez más complejas*. Además, produce objetos que satisfacen necesidades y proporciona las bases para el surgimiento de nuevas necesidades. Es además *un conjunto de facultades físicas y mentales que existen* [únicamente] *en la corporeidad, en la personalidad viva de un ser humano y que él pone en movimiento cuando produce valores de uso de cualquier índole*. Véase David Sánchez Rubio, *Filosofía, Derecho y Liberación en América Latina*, Desclée, Bilbao, 1999, p. 248. y Karl Marx, *El Capital*, t. I, libro I, Siglo XXI, México, p. 203 y siguientes.

constitución, se perdería así su condición de “universalidad” *lato sensu* (predicada por el discurso mundial), la cual no hace distinción alguna entre las personas protegidas en todo el mundo.

Suponiendo que un instrumento internacional en materia de derechos humanos, vinculante para un país dado y que estuviese de acuerdo con su constitución política fuese adoptado, no podemos decir que se trata de un derecho humano, tal como lo pretende el discurso mundial (en todo caso se trataría de un derecho fundamental o de normas supeditadas a una superior y que ahora forman parte del orden jurídico positivo de un país concreto), pues un principio moral, naturalista, por sí solo, no es coercible, no puede exigirse coactiva y jurisdiccionalmente —al menos no de forma legítima— además de que dejaría de ser universal de acuerdo a la concepción que el discurso mundial de los D.H. tiene de tales principios (contraria a la universalidad en el derecho positivo que se refiere a que todos los ciudadanos, personas y/o capaces de obrar gocen de igual trato y reconocimiento frente a las leyes del estado, no frente a leyes “universales” en un sentido moderno que desconoce periodicidad, el concepto de ciudadanía y no condiciona derechos); o el derecho natural no es tan natural o no hay condiciones de derecho en aquello que denominamos natural.

Por lo tanto, ¿qué podría desprenderse de esto si, pese a su carácter metafísico, apriorístico y moralista, han acontecido sucesos en los que se han materializado sanciones o medidas político-jurídicas en nombre de los D.H., como el caso de Hussein que mencionábamos anteriormente? Considero que nos encontramos frente a una caótica serie de mutaciones, ambigüedades y “mestizajes” manipulados que se dan entre elementos jurídicos, moralistas y de intereses de poder, por lo cual dichas medidas coercibles suponen otro grave problema en materia de D.H., a nivel discursivo, el cual se refiere a la legitimidad⁹⁰ de tales fundamentos a nivel mundial (así como de las acciones

⁹⁰ Entiendo por legitimidad, aquella entidad o institución surgida por consenso social democrático y simétrico (con igual capacidad de intervención en las decisiones) que al institucionalizarse, además de sujetarse a una forma establecida, se forja por la fuerza de la convicción subjetiva de los ciudadanos en tal institución, de manera que es consensuada por ellos, haciéndola eje rector de su conducta. Tal consenso para ser legítimo debe darse por una participación simétrica de los afectados (una participación abierta, perfectible, inclusiva y equitativa). Cabe mencionar que la legitimidad de una institución novedosa, de un nuevo derecho o de medios materiales e intelectuales reclamados por las sociedades para su desarrollo y para el control de sus representantes puede ser contraria al derecho

emanadas de su aplicación), asunto que no es materia de este trabajo pero que es sumamente preocupante dados los abusos de ciertos grupos de poder hacia las comunidades y su entorno en nombre de los D.H., en contraste con la criminalización de los movimientos sociales democráticos por el reconocimiento de nuevas o mejores situaciones jurídico-sociales, así como de los intentos democratizadores por generar una apertura más directa entre representantes populares y representados.

En realidad la idea de los D.H. ha sido usada y monopolizada, paradójicamente, por los gobiernos como un instrumento de legitimación y fuerza. Además, ha servido como instrumento de defensa de grandes consorcios transnacionales, quienes para proteger sus intereses privados, y como excusa de sus abusos, han invocado a los D.H., a través de las personas físicas que componen a estas personas ficticias (personas morales o jurídico-colectivas), por lo que la fuerza y efectividad “jurídico-coactiva” de tales “derechos” adquiere más importancia en la medida en que el sujeto de que se trate tenga una mayor capacidad de filiación corporativa con algún grupo de poder que le permita gozar de forma privilegiada de ciertas prerrogativas.⁹¹

Evidentemente, estamos frente a un arquetipo discursivo contradictorio, hegemónico, antidemocrático (pues nunca, históricamente hablando, ha sido producto de un consenso mundial de las distintas comunidades políticas, donde además quepan las posturas de las periferias)⁹² que ha deformado en

positivo, razón por la cual no siempre lo legítimo debe estar asociado a lo legal, pues la esencia de la legitimidad se encuentra en la convicción subjetiva de los sujetos (piénsese por ejemplo en los movimientos sufragistas de las mujeres londinenses quienes exigían la posibilidad de votar y ser votadas, lo cual estaba prohibido y contravenir tales disposiciones de derecho positivo fue objeto de criminalización. Se trataba de demandas legítimas, por ser democráticamente simétricas y mayoritarias, pero ilegales).

⁹¹ Resulta absurdo e irreal que se predique una “igualdad” de derechos y posibilidad universales, si el grueso de los medios de construcción y transformación de la vida social los detentan unos cuantos. No conforme con ello, las posibilidades de participación efectiva, directa, plural, abierta y perfectible (en diversas materias del quehacer social) son negadas o hasta prohibidas (en el caso mexicano, desde el cual puedo hablar, ni siquiera tenemos, a nivel constitucional, la figura del referéndum como posibilidad de participación y control de nuestros representantes en el poder).

⁹² Por periferias, entiendo aquellos grupos humanos en condición de víctimas, en virtud de su exclusión de la participación política en los asuntos públicos de forma total, así como del goce y/o reconocimiento de derechos; igualmente, aquellos grupos sociales en condiciones de asimetría participativa con respecto a al “centro” (grupos de poder, perso-

algo paradójico, que pese a no tratarse de derechos en cuanto tales, se han querido imponer como tales en diversos países del orbe, lo cual nos lleva a la conclusión de que se trata, además, de arquetipos ilegítimos, ya que no siempre se adecuan a las legislaciones internas, no siempre coinciden con el derecho positivo interno de cada país (y en este sentido podríamos preguntarnos, si fueren legítimos tales “derechos”, ¿con respecto a que legislación doméstica lo serían, con respecto a la francesa o a la africana?, ¿cuál sería el paradigma mundial a imitar, el de las hegemonías occidentales? (por ejemplo estos fundamentos de occidente fueron eliminados completamente en las legislaciones soviéticas, siendo por tanto ilegítimo su contenido).

La confrontación entre derecho positivo y el discurso occidental de los derechos humanos nos lleva a una evidente incongruencia entre un esquema que elimina por completo los elementos valorativos (axiológicos) y antropológicos de la conceptualización y la discusión jurídicas, y entre otro esquema basado por completo en elementos valorativos de una circunstancia histórico-cultural muy concreta: Occidente (Europa y E.U.A.). Pero, considero que más allá de legitimar la estructura actual que determina qué es considerado derecho (estructura que obedece al positivismo analítico), nos corresponde como humanidad del siglo XXI superar estos esquemas, sobre cuyas directrices hemos discutido la solución de nuestros problemas más allá de determinar las fallas de su propia estructura teórica y técnica.

En este sentido, considero que la legitimidad de las instituciones rectoras de nuestro proceder e improceder, no puede absolutizarse bajo un idealista “consenso” *a priori*, debe ir más allá de un simplista formalismo empirista, de un relativista sociologismo jurídico o de un metafísico eticismo.⁹³ Ante la

nas o poderes fácticos con mucho peso específico, las hegemonías mundiales, etcétera, que los ponen en condiciones de vulnerabilidad).

⁹³ Considero, de acuerdo con las ideas del jurista brasileño Miguel Reale, que el Derecho es un complejo unitario, una realidad histórico-cultural compuesta por tres esferas presentes en toda experiencia jurídica: valores, hechos y normas. De manera tal que no podemos aislar cada uno de estos elementos, de forma independiente, de esa totalidad dialéctica que es el derecho, ya que cada uno de estos implica a los otros dos y se corresponde con ellos, por lo que si se afecta o trastoca a uno de estos, se afectará a las otras esferas. Así, es imposible una comprensión y una construcción integral, a cabalidad del derecho si no se atiende a estos tres elementos constitutivos de la experiencia jurídica, queda mutilado cuando es subsumido a una estructura formal de proposición lógica. Bajo este esquema, puede darse cabida a la idea de los D.H., pero ahora vistos como praxis

complejidad social en el mundo, con nuevas necesidades y nuevas capacidades, coincido con Enrique Dussel en que la legitimidad institucional tiene que ver con una convicción subjetiva de cada sujeto-social sobre tales ficciones organizativas del proceder social. De esta forma, la legitimidad nace en la esfera de la subjetividad, se objetiva en la esfera de lo formal, pero no completamente. Por ello, el paradigma homogeneizante de los D.H., tal como lo plantea el discurso de Occidente, si tuviese legitimidad con alcances mundiales, tendría que ser previamente consensuado por una fuerte mayoría mundial, ejercicio que hasta ahora nunca se ha concertado, ya que tal esquema “universal” fue producto de la circunstancia histórico-cultural denominada “modernidad” (surgida en Europa), exportado desde el “centro” hacia las periferias, lo que constituye su “legitimidad”, supuesta con anterioridad a los propios sujetos, derivada de un consenso *a priori* (a nivel ideal, pero no real); esto es, se trata de una legitimidad supuesta y precedente a los hombres, pero empíricamente nunca verificada.

La ficción idealista del contrato social como una convención tácita apriorística, usada como legitimación del orden actual, resulta insostenible e históricamente inadecuada para defender la legitimidad del discurso de los D.H. Pero el tema de la legitimidad de los D.H., es materia para otro análisis que resulta urgente e indispensable atender si se quieren buscar salidas a los abusos de poder y al crecimiento del número de víctimas en diversos sistemas jurídico-políticos del mundo.

Así, encontramos una práctica dialéctica respecto de los D.H., la primera, arraigada por los estados modernos que pretende encajar “a raja tabla” dichos fundamentos morales en las legislaciones domésticas cuando les son convenientes, pero que es paradójicamente contraria al discurso universalista y esencialista de éstos. Se trata de una “praxis” manipulada por representantes políticos en el poder y por poderes fácticos según intereses particulares, una praxis que se da, a sí mismo, internacionalmente desde las cómodas reuniones de protocolo y los desayunos diplomáticos alejados de las comunidades sufrientes en el mundo, una “praxis” fetichista⁹⁴ y etnocéntrica, defendida

política democrática y libertaria de los pueblos por el reconocimiento de nuevos derechos. Para mayor profundidad. Véase Miguel Reale, *Teoría tridimensional del derecho*.

⁹⁴ Entenderemos fetiche o fetichismo en un sentido marxista, con base en lo que en el sistema capitalista se atribuyen a los productos del trabajo-humano (como el propio derecho) propiedades sobrenaturales, inherentes a los propios productos, como si el hom-

por la verborrea política de cada nación (aunque desechada cuando afecta sus intereses). Por otra parte se encuentra a la que llamo *praxis real*, esto es, la continua y perfectible participación popular libertaria, emancipatoria y legítima por contar con la convicción subjetiva de las mayorías en los acuerdos de la colectividad y que toca a todos (sea como ciudadanos, personas y/o capaces de obrar). Se trata de una praxis fundada en las conquistas y movimientos sociales, en las transformaciones plurales y en las luchas populares de los excluidos por nuevos derechos.

Ésta última también es una praxis contraria al discurso mundial pero es, a diferencia de la primera, legítima, perfectible (transformadora), inclusiva, plural, surgida del sufrimiento inaceptable de las víctimas, obediente al sentir y a las necesidades de los grupos humanos y no a grupos de poder, contra quienes precisamente se deben invocar los derechos humanos de acuerdo a los climas sociales en que surge este paradigma (revoluciones sociales, como las revoluciones burguesas de Europa en el siglo XIX) y a su esencia libertaria, transformadora y revolucionaria (no burocrática ni reformista).

De esta forma, las legislaciones domésticas no tutelan derechos humanos sino constituyen el derecho público, privado y social de cada nación, en todo caso tutelan derechos fundamentales. La incongruencia entre positividad y moralidad, que echa abajo el discurso mundial de los derechos humanos, en México y muchos países de América Latina, es muy visible, en el sentido de

bre no interviniese nada en su creación (con un dominio de la forma mercancía, en el mundo fáctico y del derecho, sobre los hombres). La palabra fetiche viene del portugués "*feitiço*" término que hace referencia a "un dios hecho de las manos", lo cual implica que a las creaciones objetivas del hombre (producto de su trabajo en cuanto relación social) se les atribuye un carácter autónomo frente al propio hombre, propiedades subjetivistas trascendentales (como ídolos a los que se rinde culto), produciéndose una inversión que oculta la negación de uno de los términos de la relación dialéctica (donde uno supone o define al otro y viceversa, por ejemplo, no puede haber padre si no hay un hijo). Así el fetichismo es un proceso cognitivo de ocultamiento de una inversión (entre los elementos derecho-hombre) en la realidad objetiva de los sistemas de derecho, pero que subjetivamente se presenta como algo "natural" al mundo jurídico (por ejemplo la relación *A* trabajo del trabajador y *B* el valor que produce el trabajador, y partiendo de que el trabajo se objetiva en el valor, corto la relación y digo: la cosa tiene valor, el valor brota de la cosa misma, dejando fuera al trabajo; absolutizo uno de los términos de la relación ocultando el origen del valor y generando el fetichismo). Esta categoría de la económica, es aplicable a lo jurídico. Tomado de Enrique Dussel, *20 Tesis de Política*, Siglo XXI, México, p. 40 y siguientes.

que los “derechos humanos”, dentro de un Estado, no pueden exigirse por ninguna vía jurisdiccional y respecto de su transgresión, lo más que puede hacer un *Ombudsman* es una recomendación sin fuerza vinculante alguna. A pesar de esto los gobiernos occidentales actuales se empeñan en “armonizar” la incongruencia del discurso mundial, metafísico y apriorístico de los D.H., con los esquemas positivistas y legalistas. Esto a lo único que ha conducido es al caos mundial, a las imposiciones, al intervencionismo y la intolerancia, a la cosificación de las relaciones sociales y al escepticismo del paradigma de los D.H., de Occidente.

Pese a que la idea de los derechos del hombre y los D.H. han surgido como resultado de los reclamos y la efervescencia de movimientos sociales contestatarios que reclaman la satisfacción de nuevas necesidades (colectivas e individuales, materiales e intelectuales), pareciera que todo su discurso y estructura teórica descansan en las ideas de los privilegiados de Occidente (véase por ejemplo a los diplomáticos de la ONU), de manera que este discurso mundial actual sugiere que tales fundamentos parten del centro hacia la periferia. Por tanto se considera que tales fundamentos se formalizan y adquieren fuerza en la modernidad, concretamente con el movimiento de la Ilustración europea, el cual fue objeto de manipulación por parte de grupos pragmáticos liberalistas, quienes dijeron encontrar en el modo de reproducción social capitalista, el instrumento por excelencia para cumplir las metas modernas de progreso, bienestar, abundancia, libertad, fraternidad y emancipación, que en realidad fueron los instrumentos por excelencia para lograr sus fines de clase e individuales.

Las nuevas hegemonías, la nueva totalidad eurocéntrica con sus nuevos dominadores y posterior a las revoluciones burguesas de Europa (siglos XVIII y XIX), que ahora sacralizan a la modernidad como el único y último paradigma civilizatorio, vieron en el nuevo derecho moderno los instrumentos *ad hoc* para institucionalizar sus medios y fines (como puede apreciarse, históricamente, en todas las revoluciones burguesas, los sectores de la burguesía y algunos privilegiados de avanzada, siempre supieron traicionar, manipular y aprovechar la desorganización del motor de las revoluciones en pro de sus intereses; al encabezar los gobiernos, pactaron reformas, pero nunca transformaciones, todo legitimado por un “nuevo” orden de derecho positivo). ¡Libertad, fraternidad, igualdad, justicia! son algunos de los fundamentos metafísicos que aún manipulan las cúpulas de empresarios, gobernantes, diplomáticos y clérigos para salvaguardar sus intereses, sin mencionar la libertad

para elegir quién nos tratará como mercancías, la igualdad entre desiguales, la justicia al servicio de quien tiene más recursos mercantiles y la fraternidad como instrumento de sumisión.

Entonces, ¿cómo entender el paradigma de los “derechos humanos” en la realidad del siglo XXI?, ¿Cuál es su sentido y razón de ser? Primeramente, debemos observar una grave pérdida de sentido por lo que hace a los D.H., en cuanto tales, pues, de acuerdo con el testimonio histórico, el paradigma emancipador y dignificante de los D.H., perdió su razón de ser en el momento mismo en que se usó como justificación de los intereses moderno-burgueses y más tarde como discurso legitimante de los gobiernos de las “social-democracias” y de la globalización económica (que no quiere decir que le haya dado origen sino que, históricamente, la globalización y el discurso de los D.H., lograron desde las esferas de poder hegemónico, corresponderse y justificarse recíprocamente). Bajo estas condiciones, es evidente que los D.H., pierden su razón-de-ser al convertirse en un nuevo arquetipo amparador de los nuevos dominadores,⁹⁵ dócil ante los sujetos con mayor capacidad corporativa.

⁹⁵ Un ejemplo claro de esto y de vigencia innegable, en el caso mexicano desde el cuál puedo hablar, es la celebración oficial del bicentenario de la independencia y el centenario de la Revolución mexicana, en contraste con el fracaso y fetichización total del corazón mismo del proyecto realmente revolucionario y no reformista de 1910 (representado por el magonismo, el zapatismo y el villismo). Por un lado, los móviles populares para la lucha política y armada en el sureste: tierras para los que las trabajan con sus manos, es decir, reforma agraria profunda e institucionalmente comprometida (medio de posibilidad para el desarrollo, la vida y el ejercicio del trabajo vivo), tomar decisiones juntos (principio de legitimación crítico y perfectible, nunca perfecto como pretenden los gobernantes actuales al ignorar a las víctimas de todo sistema político), justicia y ley (vista la justicia en dos sentidos: a) como ideal regulativo, llamada por Costas Douzinas, justicia ideal o general, la cual busca una armonía social futura perfectible a través de la acción política de los ciudadanos, y b) legal o particular, que busca la concreción del equilibrio entre ciudadanos en distintas condiciones, la proporcionalidad en los tratos diarios de los sujetos sociales, cuya praxis se encuentra en el derecho); y por otro lado los móviles de la lucha en el norte del país: educación obligatoria (no sólo la básica) con medios materiales para ello, distribución equitativa y justa de la riqueza, defensa de las víctimas del sistema político-jurídico vigente, mejoras laborales, etcétera, son causas de lucha que, en tanto proyectos sociales, siguen vigentes. Estos principios fundamentales de las acciones populares, que podemos plantear como una praxis basada en la razón de ser de los D.H., (vistos como praxis de las comunidades políticas, de abajo hacia arriba en lucha por el reconocimiento de sus conquistas, como nuevos derechos), fueron traicionados por carrancistas y obregonistas

El discurso mundial de los D.H., en cuanto fundamentos de Occidente, surgidos ideológicamente en la modernidad, en sociedades determinadas, en climas de legitimidad popular revolucionaria moderna, en busca de una emancipación de la opresión, la desigualdad y la falta de derechos que satisficieran sus necesidades, se ha transfigurado en un eterno devenir de “lo mismo”, de la totalidad occidental, en la institucionalización del libertinaje liberalista-capitalista. Una repetición sin sentido cuyo esquema “universal” califica quienes son “civilizados”, paradójicamente bajo el “*fundamento de la dominación de la mujer, de la dominación del hijo y de la dominación del hermano, es decir, de lo que es la alienación erótica, pedagógica y política, todas ellas cumpliéndose [en el mundo]*”.⁹⁶

Así, los pensadores modernos en su afán de “superar” la metafísica oscurantista y teológica del medioevo, establecieron, retomando a Parménides, que “*el ser es, y el no ser no es*”, y esto políticamente se interpretó como “el centro (Occidente, Europa, el capitalismo, el liberalismo, el mercado, etcétera) *es*, y lo que no es centro, la periferia, *no es* (no existe, no tiene nada que aportar a la totalidad, no se ve), dando pie, paradójicamente, a una nueva metafísica, la metafísica del etnocentrismo occidental que deja fuera del arquetipo de “civilizado” o “civilización” a los que no imitan al centro; a su vez inventan la historia de la humanidad (Occidente se concibe como el origen del progreso humano y de lo civilizado). Se trata de un arquetipo civilizatorio que posee los atributos del *Ser* (pues ahí está lo “verdadero” lo “bueno” y lo “bello”) que niega a “*los otros*” (*alteridad*)⁹⁷ al dejarlos fuera de la participación y la trans-

(los institucionalizadores de la “revolución”) y hoy por sus sucesores en el gobierno que, contradictoriamente, montan lonas festivas con imágenes del ejército libertador del sur y del general Emiliano Zapata Salazar en el edificio de la Secretaría de la Defensa Nacional); una institución producto del reformismo carrancista-obregonista que paradójicamente traicionó al zapatismo.

⁹⁶ Dussel, Enrique, *Cultura Latinoamericana y Filosofía de la liberación*, Artículo digital disponible en <http://www.enriquedussel.org/articulos>. Consultado en agosto 5 de 2010.

⁹⁷ Entiendo por Alteridad “lo otro”, a los sujetos vistos como otros, como distinto en su particularidad y peculiaridad, la alteridad implica dar lugar a la perspectiva del “otro” antes que la nuestra, considerar y tomar en cuenta el punto de vista, la concepción del mundo, los intereses y las ideas del otro como una actitud ética de nuestra parte (no una actitud voluntariosa, sino como un modo de vida y condición de posibilidad del desarrollo humano), ser solidarios con los otros, con las víctimas de un sistema político-jurídico sin reducir al “otro” a “lo mismo”, pero tampoco debemos verlo como parte de una

formación sociales si no siguen sus esquemas políticos, económicos, sociales, históricos, culturales y por supuesto, jurídicos, quedando en completa asimetría participativa, constructiva y transformadora de la humanidad.

Empero, ¿cuál es la razón de ser de los D.H.? ¿Cuál es su relevancia en las comunidades políticas actuales, caracterizadas por la complejidad, la diferencia y la pluralidad? ¿Qué es lo que hay en el corazón de los D.H.? Las respuestas a estas interrogantes las encuentro en lo que llamo aquí la *praxis real de los derechos humanos*, un concepto no solo distinto sino contrario al discurso mundial de *lo mismo*.

Entiendo por praxis real de los D.H., como un conjunto de fundamentos teóricos (valorativos y racionales), educativos, de acciones democráticas y concretas que, en atención a su *Ser* cultural y antropológico, cada pueblo en su devenir trans-histórico, emplea como instrumento o *valor de uso*⁹⁸ para el reconocimiento institucional de nuevos derechos conquistados por tales comunidades antes sus nuevas necesidades y como instrumento de defensa ante las arbitrariedades del Estado o ante la violencia institucionalizada de éste (una transgresión legal pero ilegítima hacia los pueblos), bajo el escudo de prin-

otredad incomprensible, lejana, indistinta ante la cual somos indiferentes (como la figura vacua del sujeto jurídico visto como algo general y abstracto). Como sujetos peculiares y partes de un todo tenemos que reconocernos y comprendernos en cuanto delineamos libremente nuestras identidades alejados de los dictados y esquemas hegemónicos.

⁹⁸ Entiendo por valor de uso, en el mundo del derecho, a aquella entidad dentro del estado, creada por el hombre, dirigida hacia el exterior, es decir, hacia las conductas humanas materializadas, y que merced su esencia, satisface necesidades humanas, sea como medio de subsistencia, es decir, como un instrumento de disfrute, gracias al reconocimiento de ciertas prerrogativas (a la comunidad política y al sujeto particular), o bien como medio de producción (de las más variadas relaciones sociales, que son desde esta óptica las constitutivas de la riqueza social) gracias a que institucionaliza ciertas relaciones sociales de *hacer o no hacer* (poniendo límites a los sujetos en Pro de terceros). De esta manera, el derecho tiene una *utilidad* (no entendida en el sentido utilitarista, que la asocia al placer en oposición al dolor, sino referida a aquella aptitud, poder o capacidad de satisfacer necesidades mediante relaciones sociales que, de forma humanista, reivindicquen y emancipen al hombre de las estructuras homogeneizantes, totalitarias y cósmicas) frente a diversas relaciones sociales cuyo reconocimiento institucional es requerido a medida que los sujetos trans-históricos se topan con nuevas necesidades así como con nuevos obstáculos que impiden su desarrollo dentro de la comunidad política, y por consiguiente buscan satisfacerlas con la búsqueda o descubrimiento de nuevas prerrogativas o instrumentos concretos que, siendo coercibles, reglamenten tales relaciones humanas.

cipios valorativos, simbólicos y racionales ante la ausencia de instrumentos coercibles que limiten la acción estatal e institucional, precisamente porque son éstos últimos elementos las últimas instancias legales (y obviamente no van a implementar instrumentos que los contraríen o autocritiquen, pues sus fines o intereses pueden ser injustos, perversos y despóticos, tal como sucedió en la Alemania nacional socialista o en la extinta URSS).

Así, la razón de ser de los D.H., se encuentra en las comunidades diversas de la humanidad, deben estar al servicio de éstas como instrumento de lucha y emancipación, como posibilidad participativa de hacerse escuchar en sus necesidades y condiciones de asimetría. Su relevancia es evidentemente social, se sitúa concretamente en aquellas comunidades, grupos y sujetos en condiciones de asimetría participativa, en condiciones de inexistencia para la totalidad vigente, para la hegemonía “igualitaria” y homogeneizante, es decir, al servicio de las víctimas.⁹⁹ Por ello, el corazón mismo de los D.H., está en la *praxis* política continua, perfectible e histórica, en cuanto *praxis* de liberación de la mismidad, que los sujetos deben emprender para hacer posibles nuevas reivindicaciones jurídicas conquistadas por ellos y desde ellos frente al Estado-aparato, en busca de liberarse de su condición de víctimas mediante la recuperación de su capacidad creativa y productiva, de su trabajo vivo, en cuanto exterioridad de la subjetividad, que hace posible la convicción subjetiva de lo creado por ellos, generando a su vez condiciones de entendimiento y consenso social.

El producto del trabajo humano, hoy en día cosificado y visto desde la óptica abstracta de la valorización de valor mercantil en el capitalismo, es condición de posibilidad de liberación, de transformación y de apropiación legítima de lo creado por éste, como pueden ser instituciones jurídicas surgidas desde las comunidades, desde abajo hacia arriba; instituciones que podrían consensuarse subjetivamente, directamente desde las comunidades siuviésemos mecanismos institucionales directos que permitan la simetría y perfectibilidad en el sistema.

⁹⁹ No debemos perder de vista que, *todo orden político, aun el mejor empíricamente hablando, no es perfecto* [algo acabado y perfecto es empíricamente imposible]... *son inevitables efectos negativos. Los que sufren los efectos negativos* [sean o no intencionales] *son las víctimas... que se encuentran en asimetría en la participación, o simplemente han sido excluidas de la misma... pues es imposible distribuir a todos los beneficios del orden vigente.* Ante estas víctimas, los representantes populares o las hegemonías pueden hacer 2 cosas: corregir sus errores, o bien ignorarlos y seguir en lo mismo. Véase Dussel, *20 Tesis de Política*, p. 85.

En este sentido podemos reflexionar y aprender de las experiencias transformadoras en Sudamérica, tales como las figuras del “poder ciudadano” —última instancia fiscalizadora donde participan los miembros de la comunidad desde su base— y el “poder electoral” en la constitución Bolivariana de Venezuela, la “iniciativa popular” en Bolivia, que da facultades al pueblo organizado en comités de base para iniciar propuestas de ley o de derogación, o bien la novedad del derecho Aymara que, como sistema jurídico que atiende al *Ser-comunitario* Aymara, reconocido por el estado boliviano como derecho positivo para estas comunidades indígenas, respetando sus prácticas jurídicas diversas, esto gracias a las transformaciones impulsadas por Evo Morales.

Ahora bien, plantear una noción de los D.H., como praxis real y de liberación de los pueblos, desde su realidad diversa, en sociedades con condiciones posmodernas, supone un gran reto que debe superar el relativismo equivocista al que han conducido la indiferencia, la súper información, los sectarismos nacionalistas y el consumismo capitalista que prioriza la utilidad mercantil de la acción humana y el uso de los sujetos (vistos como objetos de su propio objeto) de acuerdo a un proceso de medio-fin, así como la psicología de masas.

Al referirme a la posmodernidad como condición actual de las sociedades, veo una complejidad social con muchas historias, donde comienza a evidenciarse la incoherencia entre los principios fundamentales de la modernidad y su praxis, una época en la que lo único que importa es la actualidad, el aquí y el ahora, una serie de realidades entrópicas y tendientes a la otredad.¹⁰⁰

¹⁰⁰ Por otredad refero un concepto ligado a la idea de la diferencia, una mezcla paradójica de presencia y ausencia, de cercanía y lejanía, es una acción en la que observo a quienes me rodean como *el otro* (distinto de mí y que me es incomprensible), al cual no lo defino por lo que es o lo que se de él, lo defino en función de su experiencia, por la cual tengo acceso a lo que originalmente era inaccesible. En la otredad veo un pensamiento que nunca es total y completo, que no es transitorio y que representa, desde una posición social, la esencia del mundo así como un paradigma difícil de resolver para el derecho. Véase en Alfonso Estuardo Ochoa Hofmann, Protocolo de Investigación (tesis de maestría), *El derecho ante el antifundacionalismo posmoderno (una aproximación al pensamiento de Richard Rorty)*. En cuanto a la entropía, me refero a una condición caótica de la dinámica social, haciendo un símil con la segunda ley de la termodinámica. La entropía se refiere a una magnitud que mide el grado de desorden molecular o la incertidumbre de un sistema, y establece que “es imposible una transformación cuyo resultado final sea transformar en trabajo todo el calor extraído de una fuente” (postulado de Kelvin). La entropía del universo, por lo tanto, siempre aumenta y nada puede hacerse para evitarlo.

Ante estas circunstancias, es menester que los sujetos rememoremos nuestro sentido de *Ser* en el mundo, que cada entidad encuentre esa posibilidad de *Ser*, que es el preguntar, pues antes de trazar la senda, debemos saber quiénes somos y hacia dónde vamos. La modernidad capitalista, gracias a sus figuras e ideas tecnificantes, fetichistas y mercantiles, ha conducido al extravío ontológico de las comunidades en el mundo, produciéndose hoy día, de manera paradójica, “una obsolescencia del aparato metanarrativo de legitimación [moderno y Occidental] que se corresponde con una gran crisis de la filosofía metafísica y de la institución universitaria que en el pasado se apoyaba en ella”.¹⁰¹

La posmodernidad surge al colapsarse las instituciones y valores de la modernidad, pone fin a la ilustración y a sus aspiraciones,

marcando el fin de los metanarrativos, que al fragmentarse dan origen a nuevos procesos e incluso a nuevos fundamentalismos políticos, sociales, culturales y religiosos. Este es el tiempo de la subjetividad... El colapso de los dogmas modernos tiene que ver con la mayor escolaridad en el mundo y el proceso de globalización que cuestionó el (supuesto) liderazgo del mundo civilizado... (así las cosas) hay una crisis de confianza en los sistemas conceptuales de occidente y una pérdida de legitimidad.¹⁰²

En este sentido Paul Ricoeur señala que la posmodernidad no se reduce solamente a un ataque a las ideas vigentes y masivas construidas por la cultura moderna, sino que es toda una *hermenéutica de la sospecha* que consiste en la descripción fiel de la actitud social que le da origen. Ricoeur sostiene que hay tres historicidades concatenadas: “después de la historicidad de los eventos fundadores -o tiempo escondido-, después de la historicidad de la interpretación viva de los escritores sagrados —que constituye la tradición— ahora

Todo lo que existe pasa gradualmente de un estado ordenado a otro caótico y de este estado caótico no hay regreso. La posmodernidad retoma este argumento planteando que, en las sociedades complejas, cuando estamos en cierto conflicto de fuerzas es muy poco probable que sepamos por donde salir, en este sentido, ¿cómo saber que estamos en un remolino de fuerzas si estamos dentro del remolino, como poder plantear un argumento de salida ante la confrontación de diversas fuerzas sociales con sus argumentos de “verdad”? Sobre éste último punto mi posible salida la encontraría en la alteridad.

¹⁰¹ Jaime Castrejón Diez, *La postmodernidad*, Cuadernos de la búsqueda, México, 1995, p. 5

¹⁰² *Idem*, p. 7.

tenemos la historicidad del entendimiento, la historicidad hermenéutica”.¹⁰³

Habrán quienes piensen que en algunos países periféricos, como los de América Latina, no puede hablarse aún de posmodernidad, ya que las condiciones económicas e intelectuales no son las mismas que las de la Europa industrializada y de “primer mundo” o que las de la hegemonía estadounidense. Algunos pensadores sostienen que la preocupación por la posmodernidad puede ser un síntoma, no de agotamiento de lo moderno, sino de reubicación geopolítica, en virtud de que el momento creativo deriva de Occidente hacia otras regiones, entendiendo, desde mi perspectiva, mal el concepto de lo posmoderno y creyendo en un no agotamiento de las “mega tendencias” y meta-historias de la modernidad, pensando en la posibilidad de lograr acuerdos desde los fundamentalismos homogeneizantes y totalitarios de la modernidad misma.

Si bien, el aspecto económico influye en las condiciones sobre las cuales se va a determinar la posmodernidad, toda vez que los pensadores posmodernos surgen de una corriente marxista de la cual se decepcionan, no es el único fundamento, pues el fundamento tiene que ver con las consecuencias (o la actitud y dinámica sociales), mismas que derivan de cinco elementos en concreto, elementos que no es que sean relativistas si no que se vuelven imposibles de determinar: razón, verdad, ser, significado, historia.

Por un lado, la razón no se define a sí misma, no sabemos que es razón, por consiguiente hablar de la razón no tiene razón; la verdad es relativa dependiendo de quién lo esté hablando y desde dónde lo esté hablando, tanta verdad tienen mis argumentos consistentes como los de otro que hable desde un estatus más oprimido que el mío; ser, implica hablar, como diría Rorty, de una sustancia que no tiene atributos; significado, es algo más complejo ya que la significación es polimorfa, es poli-textual; historia, hoy en día no podemos hablar de la unicidad de una “historia de la humanidad”, pues la realidad evidencia una pluralidad de culturas con su propio proceso trans-histórico.

Así, la realidad material refleja la concepción posmoderna de la no unicidad de la historia y de un rompimiento en la idea del tiempo, es decir, deja de considerarse a la historia como un proceso lineal y se propone, no una superación de esta concepción (el hacerlo así presupondría una contradicción a su crítica de la modernidad), sino más bien, la propuesta del fin de la historia, como fin de los metanarrativos y de los dogmas “universales” de Occidente.

¹⁰³ Paul Ricoeur, *El conflicto de las interpretaciones*, Northwestern University Press, Evanston, 1974, pp. 46-47.

Los fenómenos y condiciones anteriores hacen muy difícil el planteamiento de normas generales destinadas a un consenso de grandes mayorías diferenciadas, y más aún cuando se pretende una “universalidad” de tales fundamentos, tal como proyecta el discurso mundial de los D.H. Bajo estas condiciones es insoslayable y necesario un replanteamiento del paradigma de los D.H., que supere el pensamiento hegemónico y la “praxis” interesada de diplomáticos, abogados millonarios, gobernantes y poderes fácticos contra quienes precisamente se invocan. Es urgente un paradigma socio-político de amplitud participativa en la legitimación y construcción de nuevas instituciones, que permita salir a los sujetos sociales de su estado de indefensión ante a la ausencia de mecanismos institucionales reconocidos coercitivamente o frente a flagrantes violaciones arbitrarias de instituciones reconocidas por el Estado. Se trata de un paradigma que tiene que superar la complejidad social y cultural, que busque entendimientos y consensos desde la alteridad con base en una praxis política libertaria, democrática y perfectible que surja desde las comunidades diversas en condiciones de víctimas.

No podemos volver al univocismo moderno homogeneizante y ontológicamente fuerte (*eres del centro o no eres, no existes*), que pretende que “todos somos iguales” (frente a las leyes o a la naturaleza), que perseguimos un mismo proyecto, que tenemos una sola historia y una sola identidad (esto representa una caducidad verificable al analizar nuestras relaciones sociales diarias, donde paradójicamente nos colocamos en un estado de asociabilidad; cuando por ejemplo, vamos conduciendo un auto, sólo pensamos en nosotros, en pasar primero, en que no nos perjudiquen, sin importar los otros) pero que niega elementos valorativos, simbólicos y culturales de la discusión de lo jurídico. Asimismo, tampoco podemos caer en el equivocismo relativista, al cual muchos pensadores (como algunos posmodernos) intentan llevarnos, permitiendo la indiferencia social, la validez relativa de todo y con ello la validación de la explotación y enajenación capitalistas; un relativismo metafórico sin salidas que conduce al sin sentido y a la vacuidad del humanismo social.

Considero que uno de los aciertos de la posmodernidad y que yo retomaría es esa denuncia que se hace sobre lo paradójico de la modernidad, sus contradicciones y su simplicidad, su desgaste y caducidad que conducen cada día a la humanidad a un agujero negro sin salida y a su propia muerte. La posmodernidad pretende avisarnos de éste abismo de lo ideológico para no caer en él.

Con todo lo anterior cabría preguntarnos ¿en las sociedades actuales, cuál es el vínculo entre el paradigma de los derechos humanos y un Estado laico?

¿De qué manera impacta un replanteamiento de los D.H., como praxis real de los pueblos en contraste con su discurso mundial, en la libertad de conciencia, la laicidad y la libertad religiosa? Considero que a estas interrogantes podemos responder desde un proceso de secularización ahora marcado por la pluralidad y la simetría participativa de todos los afectados en las relaciones sociales y decisiones que tienen que ver con la autonomía entre la esfera de lo político y lo religioso.

En primer lugar, la posmodernidad no busca dar argumentos o fundamentos de salida, no busca dar respuestas sino desacralizar la idea de la modernidad. El derecho moderno surgió con una intención que hasta hoy no se ha cumplido (y no se cumplirá empíricamente), esta es la denuncia de los juristas posmodernos. Un esquema que surgió bajo esquemas idealistas y metafísicos, empíricamente irrealizables de forma universal y acabada, que con tal de materializarlos se valió de medios y modos paradójicos, contradictorios y cósmicos basados en el valor mercantil y en la competencia por un mercado para el “desarrollo” humano, dista de aportar soluciones a los problemas de las experiencias socio-jurídicas en el mundo.

Las ideas previas a la modernidad hacían ya referencias a derechos naturales para los hombres, aunque con excepciones muy marcadas: negros, mujeres, esclavos, indios, labradores, a quienes en nombre de los “derechos naturales” se les adjudicaban condiciones y roles sociales fatalistas. Se trataba de condiciones de “naturalidad humana” determinadas por conquistadores y colonizadores en todo el mundo, por grupos aristócratas y cúpulas clericales que, para cuidar sus intereses y acaudalado peculio, dedicaban su tiempo intelectual para escribir extensas argumentaciones teológico-metafísicas, a la luz de fundamentalismos religiosos, para validar sus intenciones.

Posteriormente, ante la era de la Reforma y otros sucesos socio-políticos en el mundo Occidental, cambia el esquema argumental y ahora se endiosan las figuras eurocéntricas del Estado moderno secular y del hombre moderno ilustrado, quienes se vuelven el centro y razón de ser de todo proyecto civilizatorio, destazando todo aquello que contraríe estas figuras. Se potencializan los fines y mecanismos del capitalismo burgués como condiciones de desarrollo humano y de prosperidad para el mundo, avalan dichos esquemas por una nueva forma de comprender y construir el derecho, basada en la absolutización de la esfera formal de proposición lógica de los fundamentos jurídicos.

Puesto que este último paradigma es el único reconocido para pensar, comprender y construir el mundo de lo jurídico, resulta impensable, bajo este

esquema, traer a la discusión jurídica elementos valorativos y antropológicos, pues lo único que interesa a este esquema es el derecho visto como norma, pero nunca como hecho ni como realización de valores sociales. En este sentido, la esfera de lo formal es la fachada de una realidad que vulnera en su funcionamiento la capacidad creativa y de lucha de los sujetos, a la manera de “sepulcros blanqueados que por fuera se muestran puros y hermosos pero que por dentro están llenos de huesos de muerto y de toda suciedad”.¹⁰⁴

Ahora bien, ya que los arquetipos de la civilización moderna no permiten formas de progreso humano diversas a la tradición Occidental (la cual endiosa a la razón como totalidad absoluta y excluyente) que posee los atributos del ser, niega la comprensión jurídica, elementos simbólicos, antropológicos y valorativos de toda realidad social diversa y compleja, se presenta un encubrimiento de éstos últimos elementos que constituyen la realidad de toda experiencia jurídica, aunque matizados en distintos niveles de acuerdo con la cultura de que se trate.

La civilización eurocéntrica se arrogó, primeramente, el deber de “civilizar” a las “otras culturas”, a los pueblos atrasados con cosmovisiones y prácticas religiosas supersticiosas, y ahora se ha atribuido el papel de democratizar a los pueblos “subdesarrollados” de acuerdo con los cánones modernos, que paulatinamente se han interpretado y aplicado en el sentido de las ideologías del mercado mundial, indiferentes a otros saberes y otras formas de concebir la dignidad humana.

Ante todo lo anterior, considero urgente afirmar un proceso de secularización, en cuanto autonomía en el campo político de organización social frente al campo religioso, pero ahora desde una óptica de la pluriculturalidad, es decir, no una secularización monolítica, antirreligiosa, intolerante, etnocentrista y dogmática, tal como se ha planteado el paradigma de la modernidad, a partir del pensamiento ilustrado que pone al hombre europeizado en el centro del Estado moderno, hecho a imagen y semejanza de éste. Se trata de un proceso de secularización que apele a la pluriculturalidad, la interculturalidad, a los excluidos de todo sistema jurídico-político (víctimas), a la interdisciplina y a la analogía interpretativa entre culturas, cada una de las cuales debe buscar superar su analfabetismo cultural y aprender de otras experiencias jurídicas, políticas, sociales, económicas, espirituales, simbólicas, etcétera. Pero ahora sobre un plano de heterogeneidad, dialogo, comprensión, consensos e inter-

¹⁰⁴ Biblia católica, San Mateo, cap. XXIII, vers. 27-32.

cambio, no basados en imposiciones disfrazadas o evidentes, ni en universalismos etnocéntricos y homogéneos.

Un proceso de secularización que logre equilibrar las tensiones entre las esferas de lo espiritual y de lo referente a la organización social desde el Estado requiere partir del reconocimiento de que en todo sistema por más “perfecto” que sea, formalmente hablando, materialmente siempre generará víctimas, por lo que debemos des-encubrir a las víctimas de todo sistema para desde ahí interpretar cada contexto, cada realidad, para proponer nuevos escenarios que superen la totalidad vigente. De esta forma, las víctimas, los otros, los excluidos, los olvidados, los negados, serán el punto de partida de este proceso. La clave epistemológica con la que podremos responder al colonialismo de la modernidad, a través de un pensamiento y una praxis autocríticos que busquen la liberación de las víctimas de cualquier atavismo opresivo y negador de la dignidad humana.

Con procesos de secularización como este, podremos aspirar a una conquista de los derechos humanos en cuanto fundamentos valorativos, racionales y antropológicos surgidos desde las víctimas y desde la base de los pueblos como instrumentos que posibilitarán la realización coercible e institucional de nuevos derechos en cuanto tales, además de servir como fundamentos últimos para la defensa de los pueblos frente a una injustificada, excesiva e injusta violencia institucionalizada del Estado-aparato.

Para que todo esto sea factible, no podemos seguir partiendo de una idea de lo humano como algo igual, homogéneo y etnocéntrico, ni tampoco como una entidad esencialista que, en una esfera de abstracción ideal, únicamente se piensa a sí misma sin mirar a los otros ni a su circunstancia. Es menester atender a la alteridad como posibilidad de diversidad, entendimiento y acuerdos, una perspectiva de lo humano que sea autocrítica, perfectible e inclusiva, en la que el sujeto no se mire sólo a sí mismo sino que salga del sí mismo, de la totalidad vigente y sea capaz de confrontarse cara a cara con el otro, con la exterioridad, con lo diferente, un encuentro ético que posibilite la construcción de una nueva realidad que no termina en el otro sino que va más allá al posibilitar la construcción de un sistema incluyente en los planos formal, material y de factibilidad. Se trata de superar la “neutralidad” y el “respeto” moderno basado en la indiferencia y la exclusión, en la uniformidad y el esquematismo, tomando realmente en cuenta las posturas diversas, de los otros, para la construcción de un nuevo paradigma autocrítico, siempre abierto y perfectible ante las nuevas necesidades y las nuevas capacidades de los sujetos.

Ante la complejidad, la entropía y la fragmentariedad en diversos aspectos de la vida humana de cada realidad social, es urgente un replanteamiento de los D.H., a la luz de la pluralidad y la interculturalidad en un contexto de secularización de la vida social, en el que se conjuguen responsabilidad y respeto¹⁰⁵ a la libertad de conciencia, a la autonomía de la voluntad, a la autonomía entre la esfera de la comunidad políticamente organizada y lo religioso, así como a los sujetos en cuanto alteridad con diversas formas de asociación y organización ante las leyes, pero sin caer en discriminaciones¹⁰⁶ que resultaren perjudiciales para el conjunto social, ni en la anomia o repudio hacia las leyes y el orden consensualmente establecido (sin contravenir el orden público ni afectar la dignidad de terceros).

En este contexto, podemos afirmar que el sentido y razón de ser del Estado laico, por lo que hace a la dignidad humana y al beneficio de los sujetos desde el paradigma de los D.H., en cuanto praxis libertaria de las comunidades, consiste en ser el instrumento jurídico-político del siglo XXI al servicio de las libertades, en sociedades que se reconocen como plurales, diversas y complejas, de manera que la ficción del Estado moderno supere de forma real el servilismo monolítico a favor de la perspectiva religiosa históricamente más influyente, a favor de una sola perspectiva filosófica, una sola corriente y racionalidad política así como un solo paradigma económico, social y humano. Se trata de que las comunidades políticamente organizadas bajo la estructura estatal (e incluso, bajo otras formas organizativas) estén al servicio de los intereses públicos, afirmando la voluntad popular y el reconocimiento a los D.H., como instrumentos de lucha y conquistas sociales, que tome en cuenta

¹⁰⁵ Respeto no como tolerancia ni como neutralidad o indiferencia, como un “dejarlos ser” sino como un momento de acercamiento, de entendimiento y aprendizaje mutuo para construir nuevos paradigmas en el que quepan todas las posturas en paridad al tomarse en cuenta, no sólo las “oficiales” o “clásicas”.

¹⁰⁶ Considero interesante analizar y considerar la posibilidad de discriminaciones positivas como las planteadas por Ronald Dworkin, a las que denomina acciones positivas (en cuanto tratos formalmente desiguales cuando se pertenece a un grupo social con rasgos históricamente minusvalorados, como los afroamericanos, los homosexuales, las mujeres) y medidas de igualación (en cuanto tratos dados formalmente desiguales entre ciudadanos de forma individual por tener una situación de inferioridad determinada por rasgos que objetiva e individualmente la determinan, por ejemplo, las becas, la progresividad en el impuesto). Véase Miguel Carbonell, *Cuadernos de igualdad 1: igualdad y constitución*, Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación, México, 2006, pp. 41-42.

las asimetrías sociales que en todo sistema jurídico-político se presentan con el rostro de víctimas.

DERECHOS HUMANOS Y ESTADO LAICISTA: EL CONTEXTO MEXICANO

Sin lugar a dudas, el pueblo mexicano preserva profundas heridas que ha sido incapaz de sanar, a pesar de los procesos de laicización en los anales de la historia, surgidas por las tensiones entre lo espiritual y lo terrenal. Los diversos barro con los que se ha dado moldura al rostro del mexicano contemporáneo siempre tuvieron una profunda veta espiritual y religiosa; desde la época del México antiguo con los mayas y toltecas, pasando por la etapa colonialista europea de adoctrinamiento católico dentro de la cual se dan múltiples mestizajes culturales y raciales, hasta la actualidad con una diversidad religiosa y espiritual bastante compleja. De esto, resulta innegable la profunda tendencia del Ser-mexicano hacia manifestaciones trascendentales en las que afirma su identidad y una parte de su existencia.

Sin embargo, en diversos momentos histórico-culturales, se ha presentado un protagonismo por parte de jerarcas y líderes religiosos, que opaca la acción y transformación sociales impulsadas por los sujetos promedio (en cuanto miembros de una *grey*, en cuanto laicos, en cuanto no-ministros) en diversos aspectos de la vida social, como por ejemplo en materia de secularización, lo cual se ha presentado con mayor cercanía y evidencia con las jerarquías católicas y otras derivadas de la escisión del catolicismo en México. Ante esta circunstancia, el Estado laico, como parte de un proceso de secularización humanista, debe valorar la participación de los laicos en cuanto excluidos, en cuanto víctimas en asimetría participativa, de manera que la separación Iglesia-Estado ya no se considerará un lastre, tal como llegaron a afirmar algunos obispos todavía hace unas décadas, sino que será algo necesario por ser la situación idónea para que el pueblo ejerza su protagonismo como conjunto de actores políticos con libertad de conciencia y libertad de culto. Se trata de devolver a los sujetos sus capacidades creativas y transformadoras, para que por sí y desde sí sean capaces de ejercer sus derechos y libertades con responsabilidad, además de cumplir con sus deberes.

Hasta hace unos años, se creía que la eliminación de las iglesias de la esfera política o su reducción a la esfera de las relaciones privadas, el anticlericalismo, el ateísmo forzoso y dogmático, así como el laicismo “revolucionario”,

traerían una mayor afirmación de la identidad de los mexicanos, una mayor racionalidad y concientización sociales (una solución, incluso, a los atrasos económicos, educativos y culturales); como ejemplo conocido recordemos las políticas del gobierno callista que, al igual que las declaraciones y exhortos inquisitivos de los clérigos católicos de su época, desencadenaron uno de los conflictos más absurdos, injustos y criminales de la historia mundial: la guerra cristera, en la que los mexicanos, a pesar de compartir la misma fe, lucharon sangrientamente entre sí como enemigos, guiados por un sinsentido que obedecía a intereses de clase (representantes políticos fanatizados por el clima “revolucionario” y clérigos fanatizados por el dios del poder).

Diversos conflictos entre la esfera de lo político y lo religioso, siempre se vieron terminados bajo acuerdos o negociaciones entre poderes temporales y espirituales, jamás tomando en cuenta a la base, la grey, el pueblo. Con pactos de esta índole se ponía fin a los conflictos, pero no se daba fin a sus causas, así se creó la “cultural de la simulación forzada”, al México de “no pasa nada”, la vigencia del principio liberal-capitalista de “dejar hacer, dejar pasar”, devaluando y deteriorando con ello el sentido justo y razón de ser de las leyes, que en el discurso se dicen observables pero en la praxis son desvirtuadas e inobservadas, de manera que el papel de la autoridad políticamente designada por consenso popular (al menos en el plano ideal, ya que en el material no acontece como tal en muchas realidades) y del propio estado derecho, se ven vulnerados por sujetos con suficiente capacidad de filiación corporativa: empresarios, jerarcas clericales, altos funcionarios, narcotraficantes, etcétera.

Ante esto, los procesos de secularización en diversas realidades no deben limitarse a excluir de sus esferas a las diversas manifestaciones espirituales (teóricas e ideales, religiosas, teológicas, culturales, ontológicas, simbólicas) que del ser-cultural de los pueblos deriven, sino que deben procurar y salvaguardar institucionalmente cualquier manifestación o construcción dada en el plano de las libertades religiosa y de conciencia, en cuanto legítima producción simbólica y milenaria de los pueblos, abierta a la elaboración, para sí, de una tarea autocrítica y de discernimiento de aquello que resulte alienante y justificante de estructuras opresivas y de subsunción, en tales manifestaciones o experiencias sociales de carácter espiritual (sea o no religiosa).

De lo anterior, debemos diferenciar, entre aquellas manifestaciones espirituales (religiosas y no religiosas) propuestas por el mercado como mercancías susceptibles de consumo y rentabilidad, y entre aquellas manifestaciones legítimas, autocríticas y liberadoras del universalismo dogmático moderno,

históricamente vinculadas con el ser cultural de los pueblos y producto de su quehacer espiritual y político, en cuanto praxis y toma de decisiones en las cuestiones que atañen a la comunidad políticamente organizada.

Entre estas últimas manifestaciones y los procesos de secularización de las diversas instituciones políticas, sociales, económicas y jurídicas de un Estado, no hay contradicciones y no las habrá mientras exista apertura, transformación, perfectibilidad participativa, atención e inclusión de las víctimas, democracia real (de formas directas) y verdaderas garantías de libertad a la autonomía de la voluntad de los sujetos, a través de la figura del Estado laico, como garante de la praxis real de los derechos humanos que permita la construcción plural y perfectible de un horizonte autocrítico que alimente esta cultura de los derechos humanos en cuanto *modus vivendi* y riqueza de la humanidad contemporánea, y en cuanto instrumentos de defensa y transformación institucional ante las nuevas necesidades y capacidades sociales.