

**BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA**  
**FACULTAD DE DERECHO Y CIENCIAS SOCIALES**  
***DOCTORADO EN DERECHO***

**“Los derechos humanos y el moderno sistema  
mundo: un estudio crítico a través de la historia  
de las ideas”**

**Presenta:**

**Mtro. Juan Pablo Rivera Juárez**

**Puebla**  
**Septiembre 2013**

Dedicatoria...

# Indice

	<b>Pág.</b>
<b>Introducción</b>	<b>5</b>
<b>Capítulo 1</b>	
EL SURGIMIENTO TEÓRICO DEL DERECHO INTERNACIONAL Y LOS DERECHOS HUMANOS	<b>25</b>
1. Derecho de gentes como antecedente del derecho <i>erga omnes</i> : la relación entre un modelo económico y el derecho antiguo	<b>26</b>
2. Francisco de Vitoria y la posibilidad del derecho internacional: un acercamiento a los derechos humanos.	<b>36</b>
3. Iusnaturalismo del siglo XVII: la justificación del sistema mundo	<b>47</b>
4. Emanuel Kant: la razonable universalidad del derecho.	<b>58</b>
5. La declaración de los derechos del pueblo de Virginia y el papel de la independencia Americana en la configuración de un orden internacional humanitario	<b>65</b>
<b>Capítulo 2</b>	
LA CONSOLIDACIÓN INTERNACIONAL DE LOS DERECHOS HUMANOS	<b>73</b>

2.1. El positivismo, la formalidad y la vida: Claude Henri de Rouvroy Conde de Saint Simon a Augusto Comte	<b>74</b>
2.2 Hans Kelsen, la teoría pura del derecho y el orden internacional	<b>106</b>
2.3 La crítica de la escuela francesa postestructuralista a los derechos humanos	<b>113</b>
2.4 La teoría de la acción comunicativa y la posibilidad teórica de los derechos humanos	<b>134</b>
<b>Capítulo 3</b> <b>PERSPECTIVAS Y RETOS</b>	<b>145</b>
3.1. Dilemas para la lógica jurídica: la validez de los derechos humanos	<b>146</b>
3.2. Globalización y derechos humanos: la unificación económica de los ordenamientos internacionales	<b>153</b>
3.3. Posmodernismo y derechos humanos	<b>158</b>
Conclusión	<b>173</b>
Bibliografía	<b>185</b>

## **“Los derechos humanos y el moderno sistema mundo: un estudio crítico a través de la historia de las ideas”**

“...la mayoría de las más ricas ciudades, se habían convertido en el siglo XVI al protestantismo, y aún hoy puede decirse que los efectos de esa conversión han sido beneficiosos para los protestantes en la lucha económica por la existencia.”

Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*.

### **Planteamiento del Problema**

El mundo moderno está siendo partícipe de una serie de cambios promovidos por el fenómeno de la globalización. Los avances en términos de comunicaciones y la agilidad en el intercambio de la información hacen posible el proyecto tan esperado por estadistas y pensadores de un mundo unificado<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Cfr. Antonio Negri and Michel Hardt, *Empire*, Harvard University Press, 2000. Por citar uno de los autores más representativos en cuanto a la tesis de la unificación económica del mundo en lo que se denomina Imperio. También puede referirse el estudio de Kenichi Ohmae, *El fin del estado-nación*, Andrés Bello, Chile 1997, p. 270; por último, véase: Ignacio Lewkowicz, *Pensar sin Estado. La subjetividad en la era de la fluidez*, Paidós, Argentina 2004, p. 250.

Quizá esta posibilidad encuentre uno de sus perfiles más viables en el área económica y en la poderosa concepción liberal del mercado y del hombre racional acuñada desde el siglo XVIII por grandes pensadores entre los que destaca el gran economista clásico Adam Smith. El dinero en sus diversas configuraciones, efectivamente, viaja a través de las fronteras actualizando su movimientos y variaciones en tiempo real más allá de las diversas formas políticas o credos religiosos que integran a los Estados-nación. Sin embargo, también en el terreno jurídico encontramos una serie de elementos que nos permiten pensar en un proceso de unificación en ciernes, entre los elementos más destacados en este sentido encontramos a los derechos humanos como una de las temáticas propias de este mundo cambiante y global.

La pregunta que salta a la vista es: ¿son los derechos humanos parte de un proceso de unificación jurídica dependiente del modelo económico? O, más bien, ¿los derechos humanos son expresión de un proceso independiente y constituyen, por sí mismos, un triunfo en términos de una ingeniería jurídica que alcanza cada vez un grado mayor de racionalidad?

Este tipo de interrogantes bien podrían pensarse bajo los modelos tradicionales de análisis, tanto jurídicos como económicos, es decir, independientes entre sí mismos: por un lado el derecho y su historia, por otra parte, la economía y su desarrollo, ambos estudiados como realidades

---

independientes incluso en el nivel de una historia de las ideas que es precisamente el que me propongo explorar. De ahí la importancia del epígrafe que alude a la *Ética protestante y el espíritu del capitalismo* del sociólogo alemán Max Weber, pues, sin duda el esquema de análisis que pensaba a los asuntos económicos como independientes de las configuraciones discursivas e ideológicas han quedado atrás después del impacto de la obra del autor de Ehrfurt.

Los polos de lo que en otro momento se penso irreconciliable, es decir, de una estructura económica y una superestructura ideológica aparecen en su célebre estudio como la manifestación misma de una revisión al marxismo más reclacitrante, pues, una configuración religiosa, en este caso el protestantismo, impacta de lleno en el desarrollo económico del mundo moderno, desoyendo las directrices de los dogmas antes reverenciados que hacían a toda superestructura un fenómeno derivado y dependiente de la estructura económica. Por el contrario, Max Weber pretende determinar: “la influencia de ciertos ideales religiosos en la formación de una <<mentalidad económica>>, de un *ethos* económico, fijándonos en el caso concreto de las conexiones de la ética económica moderna con la ética racional del protestantismo ascético.”<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Colofón, México 2001, p. 22. La obra de Max Weber se desarrolla en un ambiente de incertidumbre y crisis, por un lado, la confianza en la razón otrora fundamento de lo real, se viene abajo a partir de las contradicciones sociales producto del capitalismo; en tanto que, culturalmente están presentes una serie de vanguardias que ponían en entredicho los ideales de un mundo

Sin embargo, este proceso de unificación en términos jurídicos impulsado por las fuerzas económico-políticas internacionales, aunque todavía se antoja lejano, forma parte de un proceso histórico-teórico de configuración jurídica que parte de los presupuestos de la modernidad y del cual se puede dar cuenta. En otras palabras, es posible encontrar en la configuración moderna del derecho el perfil claramente reconocible del liberalismo económico que apunta, desde sus inicios, a ser global.

Si intentamos explicarlos en su conjunto, si observamos su dependencia se revela a lo largo de la historia de las ideas jurídicas un compromiso profundo entre la idea del derecho y la realidad económica efectiva en la modernidad: el capitalismo. El punto en el que convergen sería, pues, la determinación de un sujeto portador de los derechos universales y también productor y consumidor ideal: el *homo economicus* como ha sido denominado atinadamente por diversos autores<sup>3</sup>. Así la posición weberiana sería el modelo a seguir, pues, el ascetismo protestante no es el único fenómeno superestructural importante para el desarrollo del capitalismo moderno, por el contrario, el discurso de los

---

que, antes de haber conseguido el progreso y la paz perpetua se sumía en la noche de la barbarie. Recordemos que es esta generación la que se encamina hacia los horrores de la primera Guerra Mundial, la crisis de 1929, el nazismo y el fascismo, el comunismo, y en el extremo la segunda guerra mundial. Todos estos acontecimientos son el correlato de una manera de entender el mundo en términos de racionalidad instrumental.

<sup>3</sup> Entre ellos Karl Marx en el siglo XIX y recientemente Michel Foucault.

derechos humanos también juega un papel decisivo en su configuración histórica.

De tal manera, el desarrollo y auge actual de los derechos humanos puede explicarse desde una visión genealógica que investigue en su desarrollo paralelo, con respecto a un núcleo económico básico del capitalismo donde la propiedad juega un papel de primera importancia y puede ser rastreada a lo largo de la historia de las ideas. En este sentido, el auge y el desarrollo de los derechos de corte universal no corresponde única y exclusivamente a una lógica jurídica universal que fuera participe de un fondo de racionalidad independiente de la voluntad y de los intereses identificables a un actor social, o con un sector de individuos o, incluso, de una nación, sino, más bien, a una necesidad económica sistemática y concreta que podemos identificar a partir de la genealogía del derecho internacional y de los derechos humanos y su surgimiento como paradigma a partir de la modernidad.

Por un lado, la protección a la vida, a la propiedad y a los medios jurídicos para la movilización de los productos era necesaria según la lógica emergente del mercado y los grandes cambios históricos propios al siglo XVI y XVII. La protección a la vida se manifiesta, en este sentido, como protección a la fuerza laboral, a la mano de obra y cualquier previsión en su favor puede ser vista – desde la perspectiva economicista- como una inversión-, la protección a la propiedad viene emparejada con un sin fin de elementos entre los que destacan

una ideología que la sitúa en el centro de las sociedades modernas y como un elemento sin el cual la vida de los individuos –y sus derechos- no podrían tener lugar; por último, la modernidad ha reinventado la ciencia de los contratos desarrollada a tal grado que la fundamentación de lo social y del Estado mismo pasan por el tamiz del contrato, la vida misma se ha contractualizado así como la imagen de lo social y en el límite el Estado mismo se entiende como producto de un pacto.

Este proceso no sería posible sin la configuración de un sujeto universal que fuera portador de una serie de derechos y, más importante aún, capaz de afrontar también un conjunto de obligaciones derivadas de su capacidad de contratar. Para la economía de mercado el perfil universal del sujeto puede nombrarse también como la posibilidad de consumidores universales (que gracias a la posibilidad de contratar y endeudarse hacen frente a obligaciones incluso internacionales)

En este sentido podemos decir que nada ha cambiado, hoy en día el dinero en su actualización constante a través de cada uno de los rincones del orbe, necesita garantías, exige protección, así como también necesita las condiciones propias para encontrar su desarrollo bajo sus propios parámetros en términos de inversión, mano de obra, etc. Proteger de manera universal a la vida constituye una premisa fundamental para un sistema que encuentra en la vida su condición de posibilidad en todo el espectro que va desde la mano de

obra universal y homogénea, hasta los consumidores universales con derechos y obligaciones constantes y conocidas; desde los planes de urbanización y demográficos que promueven, premian y gratifican las grandes familias hasta aquellos que las prohíben e incluso penalizan revelando en su variación que la vida no es protegida por sí misma, sino bajo la rúbrica de un interés que va más allá de ella y que se hace patente en las grandes líneas de producción.

Proteger la libertad y garantizarla bien podría responder al mismo fin: garantizar la mano de obra necesaria para la producción, garantizar una esfera de acción al individuo que es finalmente una libertad de consumo. Los rasgos necesarios para este tipo de prácticas económicas son mínimos y, por ende universalizables, ahora los antiguos marcadores del derecho y del poder resultan superfluos, es innecesario desgastarse en discusiones respecto a la raza, respecto a la nacionalidad e, incluso, respecto a la religión, ahora el poder no necesita distinguir más en esos términos. Es decir, los derechos humanos en el marco internacional y su presencia local, responden a una lógica extraña al derecho mismo, que puede rastrearse como proveniente, por un lado de la economía y, por otro, de un reacomodo de los marcos normativos a escala mundial.

En este contexto, bien cabría la pregunta: ¿la vida es protegida por sí misma? O ¿la vida vale en su relación con un sistema productivo, con un Estado que entre sus elementos *sine qua non* se encuentra la población? ¿La libertad

es protegida por sí misma? O ¿La libertad es únicamente un medio necesario para no detener las líneas de producción y ensamblaje? Habrá pues que investigar los quiebres en la historia de las ideas jurídicas y en la crítica de la misma cómo se han ido tejiendo unas y otras al rededor de un sistema que hoy parece inexpugnable, en su referencia a la vida, a la libertad, a la igualdad, a el libre pensamiento: político y religioso, a las garantías y al comercio entre otras de igual importancia.

### **Marco teórico**

En primer lugar, la teoría del sistema mundo de Immanuel Wallerstein servirá como punto de referencia general para mi investigación. La perspectiva descrita por Wallerstein nos permite identificar un reajuste sistemático en los albores de la modernidad (s. XVI), mismo que será identificado por Wallerstein como el proceso característico del desarrollo y consolidación de los instrumentos culturales y materiales del moderno sistema mundo, es decir, una compleja determinación de la cultura misma desde una perspectiva económica, dentro de la cultura el derecho, la política, la ciencia e incluso la religión<sup>4</sup> habrían de reajustarse a las nuevas dimensiones impuestas por el núcleo económico.

---

<sup>4</sup> Cfr., Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Folio, México 1998.

Posteriormente, la historia del surgimiento del sistema mundo (más allá de la dialéctica de clases) que nos permite pensar desde un marco de investigación distinto al de la lucha de clases, o en otras palabras de un enfrentamiento físico, declarado, frontal entre dos facciones; sino más bien, ensayar el supuesto de una profunda imbricación cultural que penetró la totalidad del espectro social desdibujando este maniqueísmo social descrito por las visiones binarias.

Según Wallerstein, no existe un acomodo mundial caracterizado por el enfrentamiento entre los ricos y los pobres, el norte y el sur, que pudiera ser caracterizado por una delimitación geográfica contundente, sino, más bien un mundo unificado por la lógica de las relaciones económicas que en su desarrollo han configurado el panorama actual de una geografía económica y política que no tiene nada de azarosa. De este modo se opone a los análisis del marxismo clásico, así como de la misma manera rechaza la visión *eurocentrada*<sup>5</sup> de autores que señalan una superación de las contradicciones económicas y el advenimiento de una serie de contradicciones culturales como es el caso de Samuel Huntington<sup>6</sup> o Francis Fukuyama<sup>7</sup>.

---

<sup>5</sup> En esta importante temática refiero a modo de introducción el trabajo de Samir Amin, *El eurocentrismo, crítica de una ideología*, Siglo XXI, México 1989, p. 230; asimismo, Tzvetan Todorov, *La conquista de América. El problema del otro*, Siglo XXI, México 2005, pp. 277.

<sup>6</sup> Samuel P. Huntington, *The Clash of civilizations*, The National Interest, USA 1991.

<sup>7</sup> Francis Fukuyama, *The end of history?*, The national interest, EUA 1989.

A partir de este marco de referencia, es posible entrever la posibilidad de una historia de los derechos humanos descentrada de lo político, es decir, una historia que no pone su énfasis en la institucionalidad política tradicional y en su formato de *declaración* o *reforma*<sup>8</sup>, sino más bien, en los elementos sistemáticos previos que determinan y explican sus alcances, métodos y contenidos.

Por lo tanto, no incluiré el tradicional fondo temático respecto a la modernidad en mi investigación: la revolución francesa, las declaraciones universales y el seguimiento de una historia de los derechos humanos institucional que señala tan sólo progresos, triunfos y bondades en lo que respecta a sus propios acontecimientos históricos. Todo lo contrario, una serie de prácticas sociales emergentes ampliarán el marco de análisis y nos permitirán encontrar rasgos sistemáticos en lo que otrora es visto una confrontación dialéctica, sin embargo, la línea de la argumentación que he elegido es la de las ideas jurídico-políticas que vienen a dar sustento a tales prácticas sociales, serán pues los grandes sistemas de ideas los que me guíen en la argumentación que pretende encontrar este fondo económico de los derechos modernos en su momento de justificación.

De esta manera cada uno de los íconos en la historia de los derechos humanos, de la formalización del derecho y del triunfo de los ideales que los

---

<sup>8</sup> Mecanismos dispuestos por el derecho positivo para movilizar sus parámetros normativos desde su propia formalidad, véase Hans Kelsen, *Teoría del Derecho y del Estado*, UNAM, México 2000.

avivan pueden ser remitidos a un marco general que los une en sus múltiples latitudes y que nos presentarán una historia del derecho y de su fundamentación teórica desde una perspectiva exotérica al derecho mismo, es decir, contada desde una posición externa al derecho como un intento franco de superar su propia narrativa. En otras palabras, quisiera proponer otra lectura del desarrollo histórico de los derechos humanos, una lectura que parta de sus necesidades de justificación y de los elementos teóricos que han servido para tal finalidad.

## **Justificación**

Ante el auge y el desarrollo actual del modelo de los derechos humanos, su presencia casi omniabarcante y el reconocimiento generalizado de sus principios, resulta necesario comprender y estudiar mucho más que la situación actual de las instituciones, los instrumentos, las propuestas y los desafíos en torno a los derechos humanos al interior del concierto jurídico internacional.

Bien cabría detenernos a repensar sus móviles, sus efectos tanto en el orden político como en el económico, llevar a cabo una problematización de su presencia y pretensiones universales y de su determinación meramente *singular*, es decir, entablar un diálogo que cuestione su universalidad misma e investigar –desde una posición claramente establecida- ¿cuáles son los efectos, correlatos, móviles e implicaciones de una legalidad que se presenta como

universal? Desde el momento en que el empuje de su universal postura se deja sentir en nuestro sistema jurídico, ya sea en las Cortes o en la misma legislación, debemos preguntarnos por el fondo de su insistencia y tenacidad.

Desde una perspectiva sistemática, es decir, una visión panorámica que permita interpretar el fenómeno de los derechos humanos –su auge, su desarrollo- a partir de un esquema crítico que supere la posición positivista y marxista de la ciencia jurídica para tener herramientas que nos permitan tomar decisiones informadas en lo referente a la adecuación universal de los marcos normativos locales y su seguimiento y adecuación con respecto a un modelo económico de carácter internacional. Todo con la finalidad de asumir las consecuencias, con el propósito de entender las implicaciones de este proceso de unificación en un marco universal de derechos humanos en su espectro total para tomar decisiones informadas.

Resulta vital en un contexto de unificación global de los marcos normativos, llevar a cabo dicha tarea, pues, al reconocer en ellos, no solamente, la expresión de un ideal jurídico tanto tiempo esperado o el avance en la clarificación de los enunciados jurídicos y sus consecuencias, sino, también la avanzada de un conjunto de intereses económicos sistemáticos que se originan en el periodo histórico del quiebre a la modernidad, será posible asumir una posición legislativa adecuada respecto a dichos intereses y su constante oposición a nuestras leyes vigentes.

Una posición crítica moderada es necesaria para entender las implicaciones económicas implícitas a los derechos humanos (más allá de su racionalidad normativa) pero que también comprenda y valore el avance institucional que las modificaciones y la adecuación a los esquemas jurídicos locales implican, es decir, no basta con la denuncia irrestricta a los derechos humanos como expresión de un fenómeno económico complejo, pues, también es necesario un reconocimiento de los efectos positivos y de la racionalidad que implican en términos de su capacidad de respuesta, solución y garantías respecto a problemáticas sociales.

## **Metodología**

La investigación será realizada a partir de tres métodos específicos: el método analítico, el método histórico-deductivo y el método hermenéutico.

A partir de la confrontación de las fuentes directas y las coyunturas históricas propondré una visión de conjunto que explique de una manera alterna el desarrollo, el auge y la dinámica de los derechos humanos. Todo con la pretensión de comprender la situación actual de las instituciones, los instrumentos, las propuestas y los desafíos en torno a los derechos humanos al interior del concierto jurídico internacional. Así, partiré del momento fundacional

del derecho internacional y los derechos humanos en el cruce histórico del mundo renacentista y la modernidad para llegar hasta las posiciones contemporáneas. Trataré de establecer como referente histórico la consolidación del sistema capitalista desde el marco teórico de Fernand Braudel e Immanuel Wallerstein, sin embargo, también en la presente investigación ha jugado un papel de primera importancia la perspectiva de Michel Foucault en *La verdad y las formas jurídicas*.

También me sirvo del método analítico para la investigación de los componentes del todo que integran este complejo histórico. Primero localizaré un elemento unificador que sea reconocible y transversal – en este caso la concepción moderna de la naturaleza humana-, posteriormente intentaré determinar las partes integrantes de este núcleo, para finalmente tratar de reunir las partes de manera sintética.

Por último, haré uso del método hermenéutico para llevar a cabo la interpretación de los textos, con el orden general de la ciencia de la interpretación que prescribe ubicar a cada texto en su debido contexto. La interpretación de los textos se llevará a cabo, en este sentido en función del supuesto básico contrastado con el contexto del texto y con las peculiaridades del mismo.

Es necesario decir que, si bien me sirvo de elementos y análisis históricos, este trabajo no es un ejercicio historiográfico en sí mismo, sino una problematización de los derechos humanos a partir de un fondo teórico que se sirve de la historia para postular sus resultados (Wallerstein) y para tratar de encontrar, detrás de las ideas un seguimiento con las prácticas que inscriben (Foucault). Por lo tanto, no se hará historia en el sentido científico del término, sino, más bien me serviré de sendas investigaciones históricas para confrontarlas con un eje ideológico con la finalidad de obtener elementos explicativos del paralelismo entre el desarrollo económico y el de los derechos humanos.

### **Supuesto básico**

En cuanto al supuesto básico, sostengo que el desarrollo y auge actual de los derechos humanos *no* corresponde a una lógica jurídica universal, o a un desarrollo de los enunciados jurídicos en términos de un creciente perfeccionamiento interno y de una independencia de elementos extrajurídicos, sino más bien, a una necesidad económica-cultural concreta identificable a partir de la genealogía del derecho internacional y los derechos humanos.

En concreto, la lógica del desarrollo y del auge de los derechos humanos se puede explicar de manera paralela a la consolidación del sistema mundo

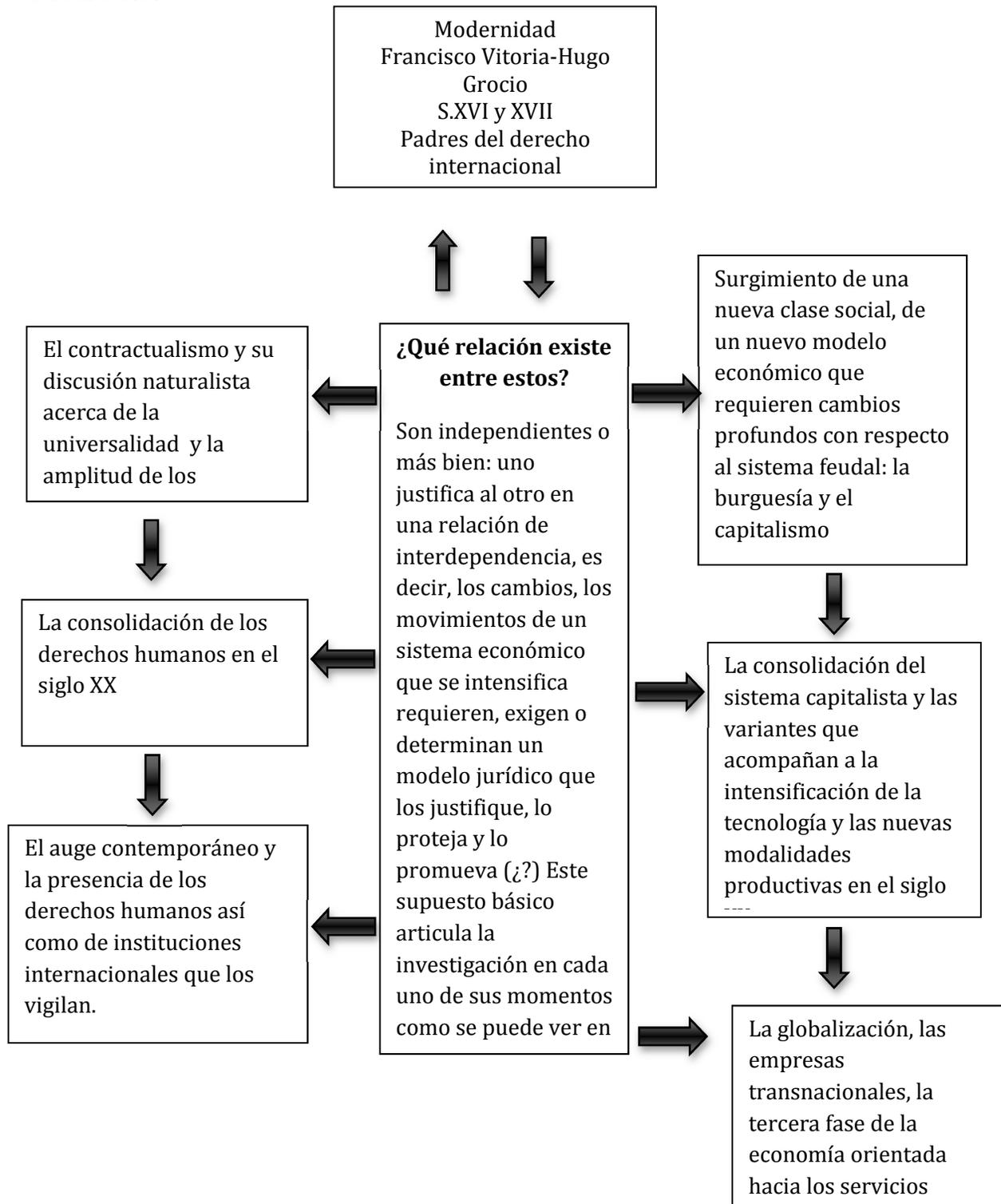
descrito por Immanuel Wallerstein, en otras palabras, los derechos humanos son uno más de los efectos del sistema mundo y de su acomodo en cuanto a sus requerimientos operacionales más importantes. Desde la perspectiva de Michel Foucault, los derechos humanos no son otra cosa que el elemento formal necesario para la fabricación del sujeto moderno, un sujeto que viene a llenar un espacio diseñado bajo la lógica de la producción-consumo, como se ve, esta problemática queda circunscrita a la tesis básica del pensador francés, misma que plantea la coimplicación histórica entre poder y saber.

El supuesto básico puede ser representado a partir del cuadro 1.0. En él tenemos un eje central que, representa la posición teórica de Wallerstein. Es necesario recordar que la teoría del Sistema mundo lleva a cabo una interpretación del desarrollo histórico y que en ese sentido nuestra referencia directa no es hacia la historia misma sino hacia la exégesis histórica que ya ha sido presentada por Wallerstein.

Las columnas laterales representan dominios del saber que han sido estudiados de manera independiente o bien, bajo el modelo marxista ortodoxo. Sin embargo, en el presente estudio presento a los principales hitos del pensamiento jurídico y en específico para el desarrollo de los derechos humanos, en tanto que en la columna derecha enumeramos los momentos coyunturales en el desarrollo económico-cultural del mundo moderno. De esta forma pretendo

plasmar de manera gráfica una relación de determinación directa entre las dos columnas y sus elementos.

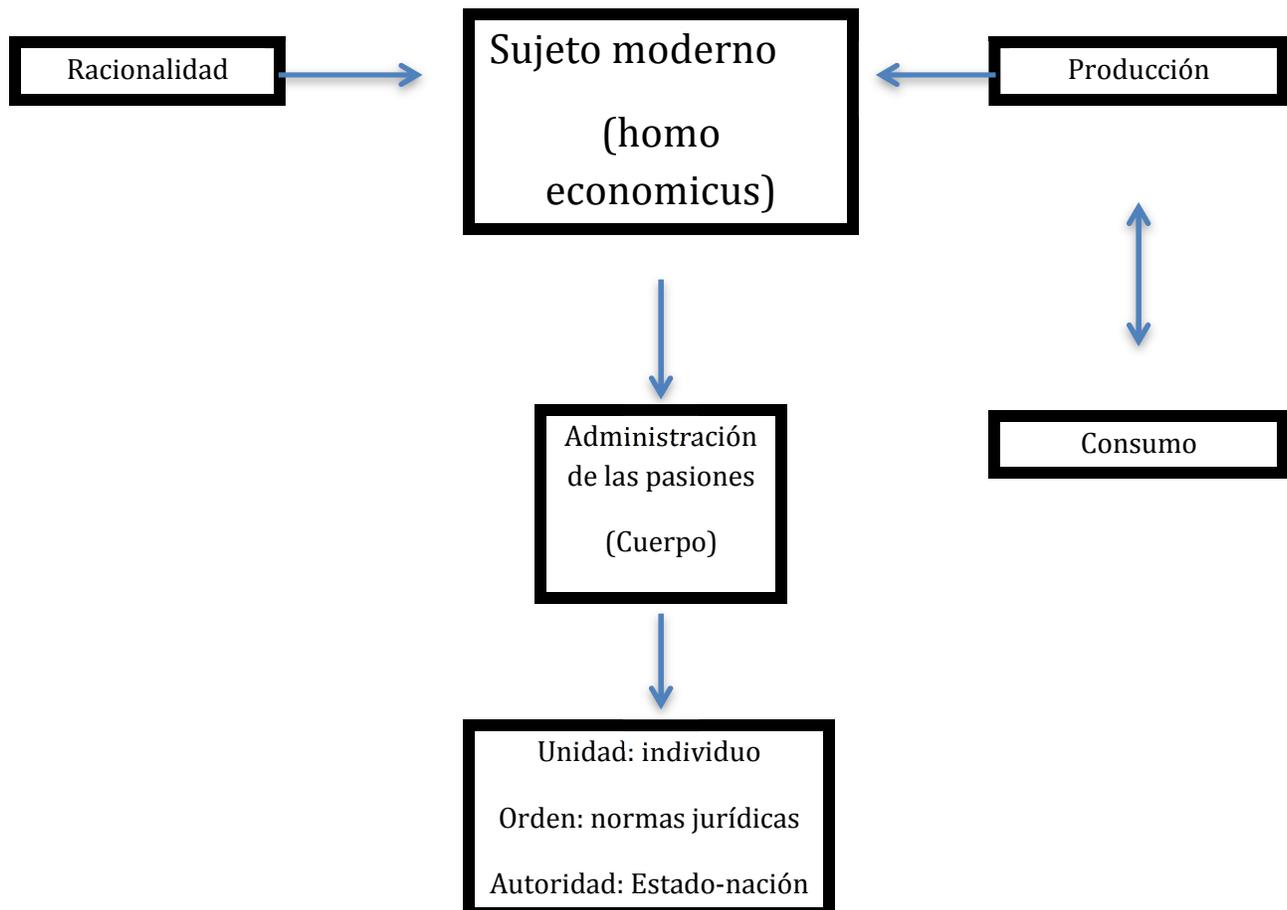
Cuadro 1.0.



En tanto, en el cuadro 1.1 presento el esquema general del surgimiento de una subjetividad moderna, misma que tiene como principales correlatos a la racionalidad señalada al lado izquierdo (una forma del saber específico que será satisfecho entre otros elementos por una teoría del derecho que quiere ser universal), en tanto, desde la perspectiva económica esta subjetividad racional, calculadora (más allá de ser rica o pobre o pertenecer a una clase social u otra) tiene como correlatos a la producción y al consumo: el *homo economicus*.

Habitualmente las historias del sujeto de derecho centran su atención ya sea, en la columna derecha o en la izquierda, como si de dos realidades separadas e independientes se tratara, pues, es raro que se vinculen ambas como parte de un mismo núcleo en términos de una subjetividad emergente a la modernidad debido a que uno de los prejuicios más importantes construidos en la misma época moderna es precisamente la independencia y la pureza del saber y del conocimiento –orientados por la verdad, la validez y la certeza– respecto al poder y sus manifestaciones orientadas por los intereses.

Cuadro 1.1



## **Preguntas de la investigación**

- ¿Existe una relación de determinación entre la economía de mercado y los derechos humanos?
- ¿El sujeto de los derechos humanos, es el mismo sujeto que ha sido diseñado por la modernidad como el núcleo de la producción-consumo?

Es decir, podríamos establecer que el desarrollo económico imprime fondo y forma o en otras palabras: contenidos y procedimientos, alcances y objetivos al derecho y, en específico, a los derechos humanos.

- ¿Es posible entender la globalización y el auge de los derechos humanos como una fase más en el desarrollo del sistema mundo?

Con frecuencia se piensa al modelo de los derechos humanos como ajeno e independiente al proceso económico-cultural que determina a la globalización, sin embargo, resulta inquietante plantear la posibilidad de un origen compartido. Podemos pensar a los derechos humanos como parte del conjunto de efectos producidos por una causa común, en este caso dicha causa común sería el establecimiento del sistema –mundo.

## **Capítulo 1**

### **EL SURGIMIENTO TEÓRICO DEL DERECHO INTERNACIONAL Y LOS DERECHOS HUMANOS**

Derecho de gentes como antecedente del derecho  
*erga omnes*: la relación entre un modelo económico  
y el derecho antiguo - Francisco de Vitoria y la  
posibilidad del derecho internacional: un  
acercamiento a los derechos humanos -  
Iusnaturalismo del siglo XVII: la justificación del  
sistema mundo - Emanuel Kant: la razonable  
universalidad del derecho - La declaración de los

derechos del pueblo de Virginia y el papel de la independencia Americana en la configuración de un orden internacional humanitario

### **1.1 Derecho de gentes como antecedente del derecho *erga omnes*: la relación entre un modelo económico y el derecho antiguo**

“¡Cómo se manifiesta en todo esto el carácter de la propiedad privada! Los muertos son dioses que pertenecen exclusivamente a una familia y a los que ella sola tiene el derecho de invocar. Estos muertos han tomado posesión del suelo, viven bajo esta pequeña colina, y nadie, fuera de la familia, puede estar en relación con ellos. Nadie, por otra parte, puede despojarlos, del suelo que ocupan; entre los antiguos nadie podía ni destruir ni trasladar una tumba, las leyes lo prohíben severamente. He aquí, pues, una parte de la tierra que, en nombre de de la religión, se convierte en un objeto de propiedad perpetua para cada familia.”

Fustel de Coulanges, *La ciudad antigua*.

Las relaciones sociales propias del mundo antiguo no solamente responden a un ejercicio económico distinto: el esclavismo, el feudalismo, etc. Encontramos una serie de elementos que se engloban bajo el concepto cultura que se

refieren, en su conjunto, a un mundo totalmente distinto donde, por ende, las instituciones jurídicas y los elementos normativos fuesen tan profundamente distintos.

El derecho en *la ciudad antigua*<sup>9</sup> respondía a su vez a un núcleo cultural muy específico, con él sus principales instituciones estaban destinadas a perpetuar, consolidar y justificar una serie de prácticas económicas necesarias para el sostenimiento de una peculiar manera de entender el mundo. Entre estas prácticas podemos citar un modelo económico basado en la fuerza laboral de los esclavos y su explotación sistemática. A este respecto conviene aludir a la obra clásica de Fustel de Coulanges, *la ciudad antigua*, donde es posible entrever la relación económica que existía entre religión, derecho y familia.

El horizonte jurídico de la ciudad antigua es radicalmente diferente al derecho moderno, tiene como punto de partida una serie de creencias religiosas que anudan e identifican la vida en general actuando como un significativo maestro en el mundo antiguo. Así, Fustel de Coulanges afirma:

---

<sup>9</sup> Me refiero con este término a Grecia y Roma en su periodo antiguo es decir, el periodo monárquico en Roma y en Grecia el periodo anterior al llamado siglo de oro con las grandes reformas de Licurgo, Solón y Pericles, sigo en este sentido lo establecido por Fustel de Coulanges en su libro homónimo, véase Fustel de Coulanges, *la ciudad antigua*, Porrúa, México 2003.

“Tres cosas hay que, desde la más remota edad, se encuentran fundadas y solidamente establecidas en estas sociedades griegas e italianas? La religión doméstica, la familia, el derecho de propiedad; tres cosas que en su origen tuvieron una relación manifiesta y que parecen haber sido inseparables.”<sup>10</sup>

De esta manera, la ciudad antigua aseguraba *el orden* desde una perspectiva comprensiva, es decir, los tres ejes a partir de los cuáles la vida de un individuo discurría estaban atados magistralmente por un sólo principio. “La idea de propiedad privada estaba implicada en la religión misma. Cada familia tenía su hogar y sus antepasados. Estos dioses sólo podían ser adorados por ella, sólo a ella protegían; eran su propiedad.”<sup>11</sup>

La voluntad del hombre, su fuerza y su destino estaban ligados a la tierra, a la familia y a la religión. Su horizonte de existencia y el catálogo de

---

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 53.

<sup>11</sup> *Idem.* Coulanges señala insistentemente: “¡Cómo se manifiesta en todo esto el carácter de la propiedad privada! Los muertos son dioses que pertenecen exclusivamente a una familia y a los que ella sola tiene el derecho de invocar. Estos muertos han tomado posesión del suelo, viven bajo esta pequeña colina, y nadie, fuera de la familia, puede estar en relación con ellos. Nadie, por otra parte, puede despojarlos del suelo que ocupan; entre los antiguos nadie podía ni destruir ni trasladar una tumba; las leyes lo prohíben severamente. He aquí, pues, una parte de la tierra que, en nombre de la religión, se convierte en un objeto de propiedad perpetua para cada familia. La familia se ha apropiado de esta tierra al depositar en ella a sus muertos; en ella se ha implantado por siempre. El vástago de tal familia puede decir legítimamente: Esta tierra es mía.” En: *op. cit. supra.*, p. 56.

prescripciones que le decían lo que debe de ser estaba orientado hacia este mismo núcleo cultural. Por lo tanto un individuo que no tiene propiedad, no tiene familia –en el sentido romano–, y por ende, no tiene religión propia, de este modo decimos: no es ciudadano. Veamos.

La ciudadanía constituía uno más de los eslabones de este profundo entramado cultural, acceder a ella significaba acceder al conjunto de los beneficios que la antigua religión otorgaba; tanto como aquéllos que la familia y la ciudad reservaban para los ciudadanos. “Si se quiere definir al ciudadano de los tiempos antiguos por su atributo más esencial, es necesario decir que es el hombre que posee la religión de la ciudad. Es aquél que honra a los mismos dioses que ella. Es aquel por quien el arconta o pritano ofrece el sacrificio de cada día, es el que tiene el derecho de acercarse a los altares, el que puede penetrar el recinto sagrado donde se celebran las asambleas, el que asiste a las fiestas, el que forma en las procesiones y se mezcla en las panegirias, el que toma asiento en las comidas sagradas y recibe su parte de las víctimas. Así este hombre, el día que fue inscrito en el registro de los ciudadanos, juró que practicaría el culto de los dioses de la ciudad y combatiría por ellos.”

El extranjero por ende no tiene acceso al culto, junto con el el esclavo por ningún motivo puede participar de las cosas sagradas ni cívicas, entre éstas el ejército. Resulta evidente que la configuración de la ciudadanía remite al cumplimiento de un conjunto de prescripciones cuyo núcleo es cultural, éste

núcleo desborda los modernos requerimientos para el acceso a la ciudadanía, implica no sólo la propiedad y el trabajo, sino también, la pertenencia a una familia y aún a una religión. Desde esta perspectiva resulta impracticable un derecho internacional tal cual es planteado en la edad moderna, un derecho común no es viable en la ciudad antigua como tampoco lo es una única religión y mucho menos la idea de igualdad.

La clase de los plebeyos o también llamados simplemente plebe constituían un inmenso sector de la población urbana, todos aquellos que no pueden remitir su origen al linaje de una familia y que, a su vez, no tienen esclavos ni clientes, no pueden tampoco tomar partido de las decisiones políticas. La plebe será protagonista de diversas rebeliones y luchas intestinas en la historia romana, su voluntad de hacerse de los derechos de ciudadanía así como los derechos reales será factor para movilizar los marcos jurídicos antiguos. Su fuerza será tal que andando los tiempos, en el periodo clásico, llegarán a tener acceso a las grandes magistraturas y otros cargos de elección.

Por su parte los esclavos constituían la verdadera fuerza laboral del mundo antiguo, la base de la economía y posteriormente incluso, su fuerza militar. La situación del esclavo estaba justificada de una manera compleja desde la religión y la ley. Incluso la filosofía antigua justificaba este hecho, por un lado Aristóteles en *la Política* piensa que la esclavitud es natural y legítima, por su parte, Cicerón cree que la esclavitud está ligada a las necesidades propias de la

sociedad. Es en este sentido que se puede entrever que el esclavo no era reconocido en sí mismo como un ente portador de derechos por el simple hecho de ser un hombre, su ser reducido a la categoría de cosa hacía ininteligible su naturaleza humana. Según Eugène Petit “La esclavitud es la condición de las personas que están bajo la propiedad de un dueño.”<sup>12</sup>

El desarrollo adecuado de la vida familiar hacía necesaria la existencia de esclavos que estuvieran a su servicio. Una estructura tan fuertemente marcada como la de la familia antigua no podría haber subsistido sin la fuerza laboral del esclavo “...en esta especie de régimen patriarcal, servidores o esclavos es todo una misma cosa. Concíbese, en efecto, que el principio de un servidor libre y voluntario, pudiendo cesar a capricho del servidor, apenas puede estar de acuerdo con un estado social en el que la familia vive aislada. Por otra parte, la religión doméstica no permite que en la familia se admita a un extraño. Es necesario, pues, que el servidor se convierta por cualquier medio en miembro y parte integrante de esa familia...”<sup>13</sup>

---

<sup>12</sup> Eugène Petit, *Tratado elemental de derecho romano*, Porrúa, México 2011, p. 76-81. Cfr., Margadant Guillermo F., *El derecho privado romano*, Esfinge, México 2001, p. 120-127 donde Margadant matiza la situación de los esclavos a partir de la obra de grandes juristas romanos como Gayo y Ulpiano; para una noticia detallada véase: *La esclavitud en Grecia, Roma y el mundo cristiano, apogeo y ocaso de un sistema atroz*, de Ettore Ciccotti, Reditar Libros, España 2006, p. 320.

<sup>13</sup> Fustel de Coulanges, *op. cit.*, p. 104.

Las características de la ley en la ciudad antigua no son aquellas vistas por los modernos como un orden racional, universal y necesario, como si de axiomas matemáticos se tratara. Tampoco el orden social será comprendido de una manera paralela pues la división entre lo público y lo privado no existe en el mundo antiguo, la patria reclama al ciudadano y el ciudadano es quien es sólo en su patria. El interés público no difería del interés privado, era imposible pensar en su divergencia<sup>14</sup>.

Fustel de Coulanges apunta al respecto: “La ciudad se había fundado sobre una religión y se había constituido como una Iglesia. De ahí su fuerza, de ahí también su omnipotencia y el imperio absoluto que ejercía sobre sus miembros. En una sociedad establecida sobre tales principios, la libertad individual no podía existir. El ciudadano estaba sometido en todas las cosas y sin ninguna reserva a la ciudad: le pertenecía todo por entero. La religión, que había engendrado al Estado, y el Estado, que conservaba la religión sosteníanse mutuamente y sólo formaban una sola cosa; estos dos poderes, asociados y confundidos, formaban una fuerza casi sobrehumana, a la que alma y cuerpo estaban igualmente esclavizados.”<sup>15</sup>

---

<sup>14</sup> Quizá bastaría recordar el libro III de *la República* de Platón, donde el filósofo sienta las bases de un estado ideal que no reconoce los límites de lo que los modernos llamarían público y privado, haciendo materia de derecho la alimentación de los ciudadanos e incluso la vida familiar de los mismos.

<sup>15</sup> Fustel de Coulanges, *op. cit.*, p. 219–220.

La individualidad antigua resulta profundamente diferente a la moderna. Se llega al individuo a partir de la ciudad, del colectivo; el individuo resulta pues un efecto de la colectividad. Todos los marcos significativos para el individuo estarán dados a partir de ese poderoso núcleo que lo ordena todo, el individuo se asumirá a sí mismo, su posición en el mundo, en la ciudad a partir de ese núcleo cultural.

El derecho por ende, en la antigüedad romana, no puede referirse a un sujeto de derechos universal. Su referencia directa será la ciudadanía, una institución a partir de la cuál manejará las variables necesarias para conservar el *status quo*. La pretendida referencia *erga homnes* estará matizada por el particular detalle de que en la legislación antigua los esclavos no eran considerados hombres, sino, más bien cosas. Situación que nos permite observar el profundo error de pensar como antecedente de la libertad moderna a la libertad de los antiguos. Con el paso del tiempo los mecanismos propios para adquirir la ciudadanía se irán ampliando<sup>16</sup>, así como también el modelo

---

<sup>16</sup> El primer modelo en el cual son reconocibles los rasgos de una apertura de los derechos de ciudadanía será impulsado por Alejandro Magno y sus conquistas en el siglo III a.c., posteriormente el Imperio romano se planteará problemáticas similares ante una gran extensión territorial y una complejidad poblacional que polarizaba a las clases dirigentes de la provincia y las romanas, esto aunado a las revueltas sociales que sacudieron Roma, entre ellas el cristianismo. Véase. Jacob Burckhardt, *Del paganismo al cristianismo*, Fondo de Cultura Económica, México 1982, p. 435; Werner Jaeger, *Cristianismo primitivo y paideia griega*, Fondo de Cultura Económica, México 2005, p. 145; Guillermo Floris Margadant, *Panorama de la historia universal del*

esclavista, sin embargo, la división romana entre derecho de gentes y derecho civil será tajante y hará imposible evaluar de otra manera cualquier intento por datar un iusnaturalismo más allá de la era moderna.

Por último es necesario referir el caso de las confederaciones, el supuesto de que exista una cercanía con respecto al moderno derecho internacional nuevamente resulta dudoso e impreciso. Si bien existía en el mundo antiguo la posibilidad de establecer regímenes confederados estos acusaban las mismas características que el derecho local, Fustel de Coulanges señala al respecto:

“No es dudoso que el espíritu griego se haya esforzado para elevarse sobre el régimen municipal. Desde muy pronto, varias ciudades se reunieron en una especie de confederación; pero también en ésta ejercieron gran influencia las prácticas religiosas. Así como la ciudad tenía su hogar en el pritaneo, así las ciudades asociadas tuvieron su hogar común. La ciudad tenía sus héroes, sus divinidades poliadas, sus fiestas; la confederación también tuvo su templo, su dios, sus ceremonias, sus aniversarios señalados por comidas piadosas y juegos sagrados.”<sup>17</sup>

---

*derecho*, Miguel Angel Porrúa, México 2004, sobretodo el capítulo II, **La antigua grecia**, p. 55–76.

<sup>17</sup> Foustel de Coulanges, *Ibid.*, p. 206.

Nuevamente encontramos un elemento cultural como condición fundamental del derecho antiguo, en este sentido, si en la antigüedad existieron confederaciones éstas confederaciones deben su existencia a acuerdos culturales más profundos, en general, basados en cuestiones religiosas emparentadas con una modalidad económica específica que es el esclavismo. Así observamos que un derecho particular responde a un modelo económico particular y entre ellos pueden trazarse fuertes relaciones de seguimiento.

Si bien es cierto que la ciudad antigua transitó por diversas configuraciones de gobierno –monarquía, aristocracia, democracia– también es cierto que ninguna de ellas dio al hombre verdadera libertad en el sentido moderno. El tránsito hacia configuraciones más cercanas a la edad moderna se da en un período más bien tardío e incluso de decadencia, el surgimiento del interés público en Roma (*res publica*); y en Grecia las cosas públicas o comunes (*ta koiné*) marcaran los linderos de un mundo profundamente distante, un mundo que entrará en un período de mil años que gestarán los ideales modernos a partir de grandes revoluciones culturales entre ellas la primera y quizá la más importante en cuanto a movilización y transformación de los horizontes culturales será el cristianismo y, la segunda, será el Renacimiento con una lectura particular de la tradición antigua. En el primero apenas si sería posible dimensionar la magnitud de sus implicaciones con ideas tales como la igualdad de todos los hombres, y en el segundo un antropocentrismo que ubicará al sujeto moderno como origen y no como efecto de la colectividad.

## **1.2 Francisco de Vitoria y la posibilidad del derecho internacional: un acercamiento a los derechos humanos.**

“Abuso contra la naturaleza es querer dominar un hombre a otros, cuando por derecho natural todos los hombres son iguales”

Francisco de Vitoria, *De la potestad civil*.

La posibilidad de un derecho internacional será efectiva hasta bien entrado el Renacimiento, de la mano de autores como Hugo Grocio y Francisco de Vitoria<sup>18</sup>. En ellos es posible encontrar elementos que son irreconocibles para el mundo antiguo: la idea de una ley natural, la idea del individuo como expresión de una serie de derechos, la necesidad de entender a las naciones bajo el modelo de la individualidad.

Las problemáticas propias del renacimiento harán reconocible una subjetividad emergente radicalmente opuesta a los ordenamientos medievales y antiguos e incluso aquellos que permanecían ajenos a la historia europea propiamente dicha como los pueblos del continente recientemente descubierto

---

<sup>18</sup> Francisco de Vitoria, nació en España en 1483.

que, portadores de una cosmovisión de una racionalidad distinta serán sometidos a través de innumerables instrumentos a la cosmovisión europea, uno de tales instrumentos serán los derechos humanos.

Bien señala Leonardo Boff: “La conquista y la colonización constituyen en sí mismas un acto de desmedida violencia, porque suponen el sometimiento de una nación –con su cultura, su memoria, su historia y su religión- a otra, perdiendo su carácter de sujeto histórico, viéndose obligada a aceptar un bloqueo en su desarrollo autónomo, teniendo que adherirse a la lógica del otro y debiendo asumir las formas políticas, los hábitos culturales, las expresiones religiosas y la lengua del dominador, el cual pasa a ser señor de la vida y la muerte de un pueblo entero.”<sup>19</sup>

Resulta evidente que en los albores de la modernidad, hacia 1500, ya estaba echado a andar este sistema mundo que armado de mil maneras diferentes llevaba bajo el estandarte de la civilización y las libertades.

A pesar de todo la disputa sigue abierta, sin embargo, lo que si esta claro es la radical referencia a este momento histórico como catalizador de una visión

---

<sup>19</sup> Leonardo Boff, *Quinientos años de evangelización*, Sal Terrae, España 1992, p. 19. Esa violencia fue matizada culturalmente, a partir de una ideología que estableció y justificó una visión jerarquizada de la geopolítica mundial, para un análisis minucioso respecto a este fenómeno consúltese el ya mencionado estudio a cargo de Samir Amin, *El eurocentrismo, crítica de una ideología*, Siglo XXI, México 1989, p. 230.

del mundo europea que se impone a otras latitudes, resulta sintomático cómo algunos autores llevan a cabo la defensa de los pueblos conquistados y se preguntan por la justicia de la guerra y de las causas europeas, aun más importante es el hecho de que su preocupación y su defensa de los indios tiene un referente económico, es decir, el indio es racional porque puede trabajar, puede adquirir la lengua europea, puede aprender la cultura europea, en fin, se sujeta al modelo de subjetividad europea del *homo economicus*.

En uno de los documentos más trascendentes para la determinación de los derechos de los habitantes de los territorios recién descubiertos se encuentra la Carta Magna de los Indios de Francisco de Vitoria, que es un esquema que concentra los Derechos fundamentales de los Indios en tres ejes:

1) A ser hombres y a ser tratados como seres libres.-□2) A tener y defender su propia soberanía.-□3) A hacer y colaborar en bien de la paz y solidaridad internacional.

En tanto que, en las *Relecciones de las Indias* Francisco de Vitoria señala las siguientes ideas principales:

- 1) Reconoce y proclama la *hominidad* de los indios.
  
- 2) Define los derechos y deberes de la Corona con relación a los nuevos

pueblos conquistados, sin embargo, cabe destacar que no declara la injusticia ni la violación de derechos naturales por parte de España, tesis indica la legitimidad de la Corona para ocupar los territorios americanos y combatir la oposición indígena mediante la guerra.- Aun reconociendo la propiedad de los indios sobre los territorios que ocupaban, justificó la presencia española en virtud del orden natural, que debe basarse en la libertad de circulación de personas, bienes e ideas.- Si este argumento no es respetado por los indígenas, la Corona española está legitimada para, según Vitoria, defender sus derechos mediante la guerra. En definitiva, Francisco de Vitoria, tras rechazar la usucapión como título justificativo de dominio, afirmó que los indios eran verdaderos dueños antes de la llegada de los españoles.

Consideró títulos ilegítimos para justificar la soberanía castellana: la autoridad universal del emperador, la autoridad temporal del Papa, el descubrimiento, el no recibir los indígenas el Evangelio, los pecados de los indios, la adquisición por enajenación contractual y la ordenación divina.

Mencionó siete títulos que justificarían la conquista española: la sociedad y comunicación natural, que comprende el derecho de peregrinación y comercio, la propagación de la religión cristiana, el impedir que los convertidos sean vueltos a la idolatría, dar un príncipe cristiano a los convertidos, evitar la tiranía y las leyes vejatorias, la elección verdadera y voluntaria y la amistad y alianza.

No consideró ilegítima la acción española en América, sino que la depuró, rechazando títulos falsos de dominio, dejando sentado el principio de la libertad e igualdad jurídica de todos los pueblos, y advirtió que aun en el supuesto de que no hubiera habido deficiencias en los títulos que originariamente movieron a la ocupación, los españoles no debían abandonar las Indias: «después que se han convertido allí muchos bárbaros, ni sería conveniente ni lícito al príncipe abandonar por completo la administración de aquellas Provincias» .

En tanto que, los principios básicos de la defensa de Vitoria son:

1) Los indios y los españoles son iguales, en cuanto hombres.-□2) El retraso de los indios se debe a la falta de educación y bárbaras costumbres.-□3) Los indios son dueños de sus bienes, y no pueden ser desposeídos en razón de su incultura. -□4) Los indios podrían ser confiados a la tutela y protección de los españoles, mientras se mantengan en situación de subdesarrollo.-□5) El consentimiento mutuo y la elección libre de los indios constituye el título prioritario de intervención y de gobierno.-□6) Los pueblos indios son comunidades autónomas y cumplen funciones de soberanía; son dueños de sus bienes y de los recursos naturales.

### **Los indios son hombres**

1) Todo indio es hombre y en consecuencia es capaz de salvarse y de

condenarse.

- 2) Todo hombre es persona y dueño de su cuerpo y de sus cosas.
- 3) El indio tiene derecho a su libre albedrío y es dueño de sus actos.
- 4) Todos los hombres nacen libres, y la esclavitud legal fue introducida por el  
derecho de gentes, y puede ser derogada por voluntad de las nacionales.
- 5) El Rey no puede hacer esclavos a los indios.
- 6) Por derecho natural todos los hombres son libres, y en uso de esa libertad  
los indios libremente se constituyen en comunidades y libremente eligen y se  
dieron sus propios gobernantes.
- 7) Ni por su infidelidad o idolatría, ni por su retraso social o humano, ni por su  
inferioridad cultural o desorganización política los indios pierden el derecho a  
los bienes que poseían.
- 8) Los indios no pueden ser expropiados ni ocupadas sus tierras, si no es por el  
derecho común a cristianos y no cristianos.
- 9) Todo hombre tiene derecho a la verdad, a la educación y a todo aquello que

se  refiere a la formación y promoción cultural y espiritual.

10) Por derecho natural, todo hombre tiene derecho a su vida y a su integridad

física y psíquica.

11) Todo hombre tiene derecho a la fama y al honor y a su dignidad personal.

12) Los indios tienen derecho a no ser bautizados y a no ser coaccionados a

convertirse al cristianismo contra su voluntad.

13) Los indios tienen derechos a ser instruidos suficientemente y a ser

formados en  la fe cristiana antes de ser bautizadas.

14) En defensa de la patria y de sus derechos individuales es lícito rechazar la

fuerza por la fuerza, dentro de los límites de la legítima defensa y aún con

peligro de la vida del agresor.-

15) Nadie puede ser castigado p sancionado por resistirse y negarse a

convertirse y  someterse a la religión llevada por los españoles.

### **Los indios son soberanos**

1) Los pueblos indios son soberanos y no están subordinados a España ni

forman parte de ella.

2) Obra injustamente el Emperador o Rey de España que permita que fueren explotadas las fuentes de riqueza de los pueblos indios y saliera el oro del territorio indio, en detrimento del desarrollo y progreso de los nativos.

3) No puede prohibirse a los indios, acuñar su moneda.

4) Los gobernantes indios disfrutan de los mismos derechos que cualquier otro príncipe.

5) Los indios pueden cambiar su propio régimen político y someterse a otro soberano para defenderse de la opresión y deshacerse del tirano.

6) El cacique o rey no cristiano no pierde su dominio por causa de su infidelidad o cultos idolátricos, y hasta los súbditos cristianos están obligados a obedecerle.-

7) Los indios pueden defenderse con las armas y rebelarse contra los extranjeros que injustamente se apoderan de sus territorios.

8) Todos los pueblos pueden defenderse por la fuerza de las armas de la agresión injusta de infieles o cristianos al propio país, y tienen derecho a recurrir

a la guerra para disuadir a los agresores.

9) Los indios sometidos espontáneamente príncipes cristianos no deben ser obligados a creer en la religión cristiana, y no pueden ser coaccionados a convertirse, y debe respetarse la libertad religiosa pactada.-

### **Los pueblos indios son Provincias del orbe**

1) Por solidaridad y derecho de gentes, todos los hombres tienen igual derecho a la comunicación o intercambio de personas, bienes y servicios, sin más limitaciones que el respeto la justicia y derechos de los naturales.

2) Los españoles tienen derecho a recorrer los territorios de los indios y a domiciliarse allí a condición de que no perjudiquen ni hagan daño a los naturales del país.

3) Los españoles tienen derecho a comercial con los indios y los indios con los españoles; sin perjuicio de los indios y a condición de que el intercambio sirva para promocionar a los naturales.

4) Los españoles tienen derecho a sacar oro de las minas y pescar en las aguas que les son comunes y no tienen dueño, siempre y cuando los indios no sean perjudicados.

5) Los hijos de los españoles nacidos en Indias tienen derecho a adquirir la ciudadanía del país en que han nacido y domiciliarse en sus ciudades; contraer matrimonio; etc.

6) Si se hace la guerra a los indios para liberarlos de sus costumbres inhumanas y bárbaras, el Estado protector tiene derecho a continuar y permanecer en el territorio conquistado únicamente mientras sea necesario para terminar con aquella situación e injusticia y hacer posible la garantía de paz para el futuro.

7) Los Reyes de España tienen derecho a permanecer en las Indias y lícitamente pueden tomar a los indios bajo su tutela y protección, mientras éstos vivan en situación de dependencia y subdesarrollo, pero a condición de que la ocupación y gobierno más se haga por el bien y la utilidad de los protegidos que para beneficio de los españoles, de suerte que mejorase la situación de los indios y no sea peor de la que antes tenían.

8) En defensa de los indios cristianos, el Rey de España tiene el deber de no abandonarlos y continuar en las Indias mientras sea necesario para la garantía y seguridad de los ciudadanos indios amenazados.-

9) Los españoles no pueden abandonar las Indias hasta efectuar o concluir los cambios sociales y políticos necesarios que terminen con el régimen de terror y

represión.

10) En uso del derecho de autodeterminación y por libre elección de los indios que han comprendido la moderación y prudencia política de los españoles, pudieron los caciques y sus pueblos elegir libremente y acogerse a la protección española para ser gobernados y administrados por la Corona en bien de su propia patria y promoción de sus ciudadanos.

Incluso en el gran jurista religioso la defensa de los naturales del continente recién descubierto pasa, en sus momentos más importantes, por una cuestión económica, la vida, la libertad y la propiedad de los nativos americanos es lo que se pretende reivindicar, sin embargo, nunca logra posicionar estos derechos bajo un modelo universal sino, más bien, atendiendo a las circunstancias históricas y políticas del momento determina la justicia de la conquista en favor de España y de la razón.

El indio puede verse ya como un homo economicus mediado por esta discusión en torno a sus derechos humanos, por arte de magia, el indio es remitido a todo un complejo cultural que por un lado le hace justicia y por otro le somete a un ejercicio sistemático de la producción que re-significa su vida. Vittoria, sin saberlo, defendía tanto como sometía a los indios a un nuevo eje de significaciones que harían cambiar su cultura y su cosmovisión completa.

### 1.3 Iusnaturalismo del siglo XVII: la justificación del sistema mundo

“Locke was a post-Hobbesian, in spite of the fact that so great a part of Hobbesian belief was so much an irrelevance to his purpose in writing on politics that he did not have to refute it. It is right to think of *Two Treatises* as a work of greater importance than *Leviathan* because of the pregnant difference in its relationship with philosophy; it was for this reason that its text could become a part of a political habit, and incidentally create the paradox that in so far as Hobbes has done that at all, it is through Locke that he has done it.”

Peter Laslett, *Introduction to the Two Treatises of Government*

El siglo XVII simboliza el nacimiento de una nueva forma de pensar, de entender y experimentar el mundo. Existe en este siglo una ruptura marcada con respecto a los antiguos moldes en lo que respecta a la política, el derecho y la economía. El Estado debe asumir la realidad de la individualidad y sus implicaciones en términos de propiedad, derechos y capacidades políticas. El mundo medieval lleno de dragones y doncellas, de castillos y grandes señores, de leyendas y trovadores, un lugar donde los héroes conviven con los reyes y sus cortes, en fin, todo un mundo que empieza a quedarse atrás. Para Yves Charles Zarka la referencia a la subjetividad del héroe, rectora de una experiencia medieval de la individualidad es necesaria para acometer el estudio de la obra hobbesiana, en este sentido señala: “podemos decir que la abolición

del héroe en las doctrinas antropológicas del siglo XVII figura entre las condiciones por las que la teoría política se desplaza de una consideración del príncipe a una racionalización de los mecanismos del poder y de la institución del Estado.”<sup>20</sup>

Resulta inquietante, observar cómo este proceso de racionalización que abandera la modernidad puede entenderse también como un proceso de unificación de los criterios de la subjetividad, ante esto las diferencias y las particularidades tienden a desaparecer, el camino que se inicia en la modernidad es un camino que no tiene marcha atrás, a través del estudio de la naturaleza humana (en este contexto ya universal) las leyes del entendimiento (que delinean también el matiz general de la modernidad) los pensadores no

---

<sup>20</sup> En: *Hobbes y el pensamiento político moderno*, Herder, España 1997, p. 53. La problemática de fondo giraría en torno a dos maneras a partir de las cuales se configura lo individual, una modalidad emergente de subjetividad que se contrapone a otra, sin lugar a dudas, este es un momento de traslape en términos de un nuevo marco de referencia para la subjetividad. Según Charles Zarka: “No podemos dejar de sorprendernos por el contraste de la concepción de la singularidad individual –que constituye la base del héroe- con la nueva noción del individuo que elaboran los filósofos y los moralistas desde antes de mediados del siglo XVII y que, precisamente, borra esta singularidad para promover una imagen universal del hombre...El héroe de Gracián cede el paso a una concepción anti heroica del individuo.” En: *op. cit.*, p 33. Véase también el prefacio que prepara el mismo Thomas Hobbes para su traducción de la *Ilíada* y la *Odisea* acerca de las virtudes de un poema heroico, en: *The english Works of Thomas Hobbes*, John Bohn, Vol. X, London 1840, p. III-X. Esta peculiar posición no es exclusiva de Zarka, otros como Perry Anderson han abordado el problema desde una óptica similar, cfr., *Las pasiones y los intereses*, Fondo de Cultura Económica, México....

harán sino abonar en pro de una universalidad europea que a través de la teoría se convertirá sigilosamente en práctica.

Sin embargo, en el siglo XVII la lógica, la dialéctica, la retórica y la teología que fueron dominantes durante más de mil años llegaron a su fin. Al interior de las incipientes universidades el *opus aristotelicum* constituía el argumento de autoridad por excelencia y la referencia a lo empírico se consideraba como un ejercicio secundario cuando no degradante, pues, para la mentalidad medieval cualquier implicación sensible respondía al género del error, la confusión y el engaño.

Sin embargo, el siglo XVII traerá consigo una serie de cambios culturales y epistemológicos que harán, con el paso de los tiempos, aceptar prácticas antes condenadas e incluso perseguidas en favor del conocimiento entre ellas encontramos como ejemplo más importante la experimentación y la contrastación empírica. Son muchos los factores que intervienen en este cambio de paradigma<sup>21</sup> y tan sólo quisiera referir algunos de entre los más importantes

---

<sup>21</sup> En su *postscript* de 1969 Thomas Kuhn señala y precisa el sentido del término paradigma: "...the term <<paradigm>> is used in two different senses. On the one hand, it stands for the entire constellation of beliefs, values, techniques, and so on shared by the members of a given community. On the other, it denotes one sort of element in that constellation, the concrete puzzle-solutions which, employed as models or examples, can replace explicit rules as a basis for the solution of the remaining puzzles of normal science." En: Thomas S. Kuhn, *The structure of scientific revolutions*, University of Chicago Press, USA 1996, p. 175. En general el texto de Kuhn nos ofrece una

con la convicción de que el siglo XVII resulta inteligible sólo a partir de una pluralidad de coordenadas que se integran de manera compleja más allá de las versiones binarias o clasistas que pretenden explicar el origen del mundo moderno a partir de un maniqueísmo social o económico que nos situaba en el escenario de una lucha de clases emergentes que desconocían el orden de estamentos de la época medieval.

Sin lugar a dudas, el advenimiento de la modernidad estará fuertemente influenciado por un hecho económico pero *no* se puede explicar únicamente a partir de ese criterio, son otros tantos factores que intervienen en el despuntar de todo ese turbulento siglo XVII. Uno de los momentos más importantes en cuanto a la superación del esquema medieval será el surgimiento de una subjetividad distinta que se encamina ya hacia la universalidad que el medioevo jamás hubiera podido aceptar, pues, sus compromisos en torno a una serie de diferenciaciones explícitas le impedía plantearse el problema de un orden jurídico universal.

Así pues, hay mucho más que una simple ideología de clase encubriendo una serie de prácticas económicas nacientes en la narrativa propia del origen

---

excelente perspectiva del quiebre de marcos científicos e, incluso, de maneras de ver el mundo así como de los problemas y esquemas de conocimiento que pueden ser pensados en un momento determinado, remito al lector para una exposición de los efectos e implicaciones sociológicas del cambio de paradigmas científicos al capítulo X titulado: “**Revolutions as changes of world view**”.

del mundo y del Estado modernos. Si bien durante mucho tiempo la interpretación marxista y weberiana de este hecho histórico semejaba más bien un origen certero (*ursprung*) a partir de las coordenadas en que discurría el choque de clases sociales y la ideología que las abanderaba.

Por un lado, el mundo medieval profundamente aristocrático, y por otro un mundo burgués naciente totalmente entregado a las mieles del trabajo y la propiedad; además de una clase burguesa que significaba prácticas novedosas y que, con el paso del tiempo, habría de ser profundamente reaccionaria a los esquemas sociales medievales<sup>22</sup>.

La explicación binaria es insuficiente ante la pluralidad que constituye los albores del mundo moderno. Por otro lado, se puede ensayar una lectura del surgimiento de la modernidad a partir de la lógica del conflicto (*erfindung*) De esta manera, puedo enumerar una serie de factores que contribuyen a la apertura de un nuevo mundo: Los recientes descubrimientos geográficos que ampliaron las redes comerciales y las posibilidades de la política en términos internacionales, los avances científicos y tecnológicos que coadyuvaron al surgimiento y al desarrollo de modalidades productivas novedosas, las nuevas prácticas institucionales y los implementos administrativos que ponen sobre la mesa una serie de posibilidades organizativas nunca antes vistas.

---

<sup>22</sup> Entre los que piensan este cambio de paradigma y el surgimiento de lo moderno más allá del modelo binario se encuentran: Albert Hirschman, Perry Anderson, Antonio Negri, Enrique Dussel, Immanuel Wallerstein, Michel Foucault.

Estamos, además, ante un cambio de paradigma científico y sabemos que en esta coyuntura son innumerables las voces que se dejan escuchar, principalmente desde las ciencias, exigiendo una reforma en la manera de crear, validar y evaluar el conocimiento. Hasta este momento, el conocimiento se encuentra sumido en una serie de prejuicios que hacían irrelevante, pernicioso e incluso peligroso el estudio de la realidad empírica, el uso de las matemáticas en un sentido que pudiera contradecir a las sagradas escrituras o incluso la opinión del *opus aristotelicum*.

En la filosofía, la obra de Descartes, por demás conocido en este período, será un parte aguas y referencia obligada. Seguidores (Huygens) y detractores (Hobbes) utilizarán las meditaciones cartesianas junto al método para emprender nuevas vías filosóficas<sup>23</sup>. La razón se erige como el instrumento adecuado para conocer dando por fin cumplimiento al llamado y exigencia que

---

<sup>23</sup> Richard Watson nos describe minuciosamente el panorama a partir del cual se desarrolla la obra cartesiana. Una obra que se abre a la publicidad entre el autoexilio en los países bajos y maneras más bien extravagantes de conducir sus afanes de investigación, todo esto en el contexto de luchas religiosas que fomentaron fuertes flujos migratorios en Europa. En fin, la obra de René Descartes es una obra polémica como todas aquellas que inauguran un nuevo modo de pensar y rompen con otro, se desarrolló entre fervorosos seguidores y ácidos detractores. Es necesario puntualizar también que Hobbes es meramente un detractor parcial como bien lo ejemplifica su aceptación del método cartesiano. Entre los detractores el más agudo de todos, no sin exquisita simpatía, y quien confrontó a Descartes con más fuerza quizá sea la princesa Isabel de Bohemia. *Cfr.* Richard Watson, *Descartes el filósofo de la luz*, Vergara, España 2003, p. 193-205.

muchos habían hecho para inaugurar un *novum organum* que hiciera frente al esquema aristotélico<sup>24</sup>, entre ellos Francis Bacon de quien Thomas Hobbes fue secretario<sup>25</sup>.

Para Bacon el conocimiento debía ser reformado pues los excesos en la especulación y retórica medievales nos habían sumido en el estancamiento más infructuoso. Para 1605, en su *The advancement of learning*<sup>26</sup>, postulaba la implicación existente entre verdad y utilidad dando paso a una nueva manera de inquirir el mundo, expresando una confianza en la razón humana y en sus capacidades para conocer pero, también, denunciando sus excesos. Según Arthur Johnston, el objetivo de Bacon consistió en que el conocimiento humano construyera un modelo verdadero del mundo, tal como es en realidad, y no como la razón lo ha pensado durante largo tiempo. Alcanzar la verdad es un proyecto realizable para Francis Bacon únicamente bajo una metodología reformada que ponga el énfasis en el mundo material, el mundo de las densidades, las velocidades, las relaciones, los pesos, en los cuerpos y las capacidades humanas para transformarlos.

---

<sup>24</sup> Para una noticia más detallada acerca de la relación entre la filosofía político-jurídica de Thomas Hobbes y la antigüedad clásica (Roma y Grecia) véase el artículo: “**The state of nature and commercial sociability in early modern legal thought**”, by Benedict Kingsbury and Benjamin Straumann, *Grotiana*, N° 31, New York, 2010, p. 22-43.

<sup>25</sup> Para mayores datos biográficos consúltese: Jean Bernhardt, *Hobbes*, Publicaciones Cruz O., México 1996, p. 137.

<sup>26</sup> Francis Bacon, *The advancement of learning*, J.M. Dent and Sons Ltd., London 1973, p. 246.

Es decir, un criterio de verdad donde la verificación empírica (experimental) fuera presentándonos de a poco el verdadero rostro del conocimiento. En este sentido, la labor de reforma ante los prejuicios medievales marcaría el tono para los futuros desarrollos, *the pursuit of true* se constituye una antesala necesaria para la adquisición del poder tal como queda referido a lo largo del prólogo a su *The New Organon*<sup>27</sup> (*knowledge is power*) así el proyecto de reforma del conocimiento deja ver su verdadera magnitud<sup>28</sup>.

A pesar de todo, la tradición filosófica encuentra en Descartes el verdadero punto de partida: un nuevo método para la filosofía, su *Discurso del método* de 1637 será el vértice a partir del cual podemos tasar una etapa histórica que termina y otra que comienza en términos de filosofía<sup>29</sup>. Una etapa

---

<sup>27</sup> Francis Bacon, *The New Organon*, the Bobbs-Merrill Company, USA 1960, p. 292.

<sup>28</sup> **“Thomas Hobbes y la geometría del estado: anotaciones sobre el estado de naturaleza desde la historia de la ciencia”**, por Sergio Hernán Orozco, *Estudios filosóficos*, Universidad de Antioquía, N° 39, 2009, p. 15

<sup>29</sup> Así lo entiende también Ernst Cassirer quien afirma: “Descartes no es, por tanto el verdadero fundador de la filosofía moderna por que coloque a la cabeza de su especulación la idea del método; lo es porque asigna a éste una *función* nueva. Según él, no es simplemente la estructuración formal, sino el contenido total del conocimiento <<puro>> lo que ha de obtenerse del principio metodológico originario, derivándose de él en una continuidad completa, exenta de toda laguna.” También señala Cassirer: “La temprana obra metodológica de Descartes, llamada a ser y a permanecer como su obra principal en materia de método, comienza con una imagen característica, en la que se refleja la peculiaridad histórica del nuevo modo de pensar. Todas las ciencias en su conjunto, dice Descartes, no son otra cosa que la sabiduría humana una, idéntica e

en la que el desarrollo filosófico bien podría encuadrarse en el famoso subtítulo de la obra cartesiana: “Para conducir correctamente la razón y encontrar la verdad en las ciencias.”<sup>30</sup> La apuesta está echada, la filosofía sería necesariamente epistemología y su primer paso sería un paso que busca el suelo de la certeza.

Para Wilhem Dilthey el paso hacia la modernidad puede explicarse a partir de: “Las esperanzas de fundar una religión de la razón iban creciendo desde el siglo XV por los éxitos que esta razón iba obteniendo en el sometimiento de la naturaleza mediante el saber. La época de las invenciones y los descubrimientos estaba condicionada por los cambios de la sociedad burguesa. Los fines cada vez más prácticos que esta sociedad se proponía en el trabajo industrial de la ciudad, en el comercio, en la medicina, ofrecían constantemente nuevas tareas. No gran cosa podía emprender esta sociedad, cuya creciente e inquieta población urbana pedía medios de producción mejores y un tráfico marítimo más rápido, con las viejas artes escolásticas de la disputa que le ofrecían las viejas universidades. Sólo por la vía de la prueba, el cálculo, el descubrimiento, la invención, podía el pensamiento dar satisfacción a las exigencias de la vida. Y esta nueva sociedad burguesa, de la que surgían tales

---

invariable, por muy distintos que sean los objetos sobre los que se proyecte, ya que éstos no la hacen cambiar interiormente, del mismo modo que *la luz del sol* no cambia por efecto de la diversidad de las cosas que ilumina.” En: *El problema del conocimiento*, Fondo de Cultura Económica, México 1986, tomo I, p.448, 449.

<sup>30</sup> René Descartes, *Discours de la méthode*, J. Vrin, Paris 1966, p. 43.

pretensiones modernas, albergaba también los medios modernos para su satisfacción. Pues, en contraposición con la antigua separación entre trabajo manual y espíritu científico, se establecía la alianza fecunda del trabajo industrial con la reflexión científica.

Esta alianza del trabajo con el espíritu investigador en el seno de una sociedad burguesa y libre trajo consigo la época de la independencia y del señorío de la razón. Surgieron nuevos recursos de la ciencia experimental y mensura, nuevos inventos al servicio del dominio del trabajo sobre la naturaleza, como el compás, la pólvora, la imprenta, la técnica refinada de trabajar los cristales. Pronto estos inventos llevaron a resultados que tuvieron como consecuencia un incremento extraordinario de la soberanía del hombre frente a la naturaleza. En todo esto se entretajan las ideas de los antiguos con el espíritu constructivo de la nueva época, que por entonces despunta.<sup>31</sup> En fin, todo ese entramado propio del antropocentrismo más delicado y el racionalismo en plena consolidación.

---

<sup>31</sup> Wilhelm Dilthey, *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*, Fondo de Cultura Económica, México 1978, p. 268, 269. Posteriormente Dilthey precisa: “Keplero y Galileo llevan a cabo luego la revelación del universo valiéndose del pensamiento calculador. Y bajo la influencia de las mismas necesidades sociales de la nueva sociedad burguesa, se realiza también el paso decisivo para someter los fenómenos complejos de este universo a un análisis efectivo que destaca sus simples relaciones legales.” En: *op. cit.*, p. 269.

Sin embargo, también se encuentra presente el ímpetu proveniente desde John Locke, más cercano al individuo, con principios bien específicos en cuanto a las cantidades y calidades del ejercicio del poder y la naturaleza del Estado, así como una férrea protección de la propiedad.

Atendiendo a la configuración misma del siglo XVII,

Hemos visto cómo la modernidad inicia su avance sistemático mundial, una de sus vertientes es ideológica, sin embargo no en el sentido marxista del término. Sucede lo mismo con Locke, pues, su búsqueda de garantías y de mayores márgenes de acción para el individuo, así como su insistencia en el papel fundamental de órgano legislativo dan pautas para el accionar del Estado bajo una lógica que será generalizada, podríamos decir una lógica económica de lo política y del derecho que en este momento se encuentra en ciernes.

## 1. 4 Emanuel Kant: la razonable universalidad del derecho

“La libertad (independencia del arbitrio del otro), en la medida en que puede subsistir con la libertad de todos, según una ley universal, es este derecho único, primitivo, propio de cada hombre, por el solo hecho de ser hombre.”

Emmanuel Kant, *Principios metafísicos de la doctrina del derecho*.

La ilustración como movimiento cultural señala el punto más alto en cuanto a la confianza en la razón como instrumento para conocer el mundo y para la autoafirmación del hombre como agente moral y político. Si bien el yo cartesiano había sentado las bases de una subjetividad universal y necesaria a partir de una formalización del pensamiento, será labor de la filosofía ilustrada y en mayor medida de Emmanuel Kant de llevar a esa subjetividad que se afirma a sí misma hasta el terreno de la universalidad y la necesidad de aquello que es posible pensar.

Es, pues, el siglo XVIII la cima en la que el hombre por fin alcanzará la libertad y la plena conciencia de su ser libre a partir de movimientos sociales

como la Independencia de Norteamérica o Revolución Francesa. El ideal de una época que, por fin, se atreve a ser libre, de una época que por fin es capaz de conocer el mundo sin ninguna referencia trascendental o divina, de tal modo el perfil crítico de la Ilustración será extendido a todos los ámbitos de la vida e inundarán, de la misma manera, una concepción de lo jurídico.

Las relaciones sociales asimismo, mediadas por la razón, por fin podían tasarse según un modelo universal y necesario que encaminaría a la humanidad, entre otros muchos beneficios, a una paz perpetúa. Sabemos que la convicción y el interés kantiano respecto a una forma de conocimiento específico proviene del ideal de las ciencias que tantos triunfos habían alcanzado ya para este momento histórico (Newton y las tres leyes de la gravitación universal son paradigma para la filosofía). La edad adulta de la humanidad llegaba de la mano del *¡sapere aude!* A partir de la filosofía kantiana el porvenir se abría bajo la lógica de un progreso continuo tanto en la esfera científica como ética, así social como jurídica.

Este es el contexto en que Emmanuel Kant elaborara una filosofía que apuntaba en todo momento a convertirse en el bastión del universalismo propio al derecho de una humanidad que se reconoce a sí misma bajo las exigencias de la universalidad. La filosofía práctica de Emmanuel Kant pretendía llevar a cabo una auténtica revolución en cuanto a la determinación de la conducta de los individuos (la revolución copernicana) es decir, un cambio radical que hiciera

del hombre dueño de su destino, agente de su mundo y configurador de su ciudad. Su intento consistía ya no en definir lo que el derecho es, sino, más bien, concentrarse en el *deber ser*, en el ámbito normativo del derecho que es universal y necesario y que posibilita una serie de interrelaciones ordenadas, pacíficas y civilizadas.

El deber ser del derecho es un ámbito ajeno a las particularidades empíricas a partir de las cuales se piense un caso concreto, por el contrario, lo que importa desde una perspectiva universal es la formalidad trascendental del derecho que permite, a todo hombre racional, independientemente de la latitud en que se encuentre o el tiempo en el que lleve a cabo su reflexión, llegar a una misma determinación racional del derecho.

En este sentido, discutir sobre la naturaleza de la ley significa, pues, discutir en torno a una norma de acción racional que es trascendente al sujeto y que por primera vez hace del derecho una realidad *erga omnes*. En Kant encontramos un proceso de desobjetivización de la norma pues el individuo debe ponerse a sí mismo por encima de su *yo* empírico en el momento en que define las máximas de su acción. De tal manera, la luz de la razón pregonada por los autores de la época sería capaz de sacar a la humanidad de la oscura crisis en que se encontraba hasta ese momento.

“Ahora bien, una acción por deber ha de apartar por entero el influjo de la inclinación, y con ésta todo objeto de la voluntad: así pues, no queda para la voluntad otra cosa que pueda determinarla, a no ser objetivamente la *ley* y subjetivamente el respeto puro por esta ley práctica, y por tanto la máxima de dar seguimiento a esa ley aun con quebranto para todas mis inclinaciones.”<sup>32</sup>

En Kant encontramos una configuración más acabada de la estructura jurídica de fondo que hará posible los derechos humanos, su necesidad y universalidad por fin quedan garantizadas bajo una perspectiva que parece resolver su el problema que contrapone autonomía y heteronomía en un marco de derechos localmente determinados y contrapuestos. Esta problemática será salvada por Kant al referirse a un sujeto que obra bajo la perspectiva trascendental del imperativo categórico: es decir, obra de tal manera que la máxima de su acción es susceptible de ser considerada como una auténtica norma universal independientemente de su ubicación geográfica o nacionalidad.

---

<sup>32</sup> Immanuel Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Ariel, Barcelona 1999, p. 131.

La formalidad de la máxima, entonces, se puede entender como el móvil de la subjetividad moderna, es decir, la expresión del deber de la ley asumido por la acción del individuo que en este sentido se convierte necesaria<sup>33</sup>.

De tal modo, el proyecto moderno de configurar un orden que garantice, por un lado, la paz perpetua parecía asequible en un contexto en el que la *razón práctica*<sup>34</sup> es capaz de manejar el conflicto, otrora de difícil solución, entre las voluntades humanas y su aparente contraposición; y por otra parte, este modelo apunta a dar un tratamiento equitativo a los individuos, considerados sujetos racionales, bajo una formalización de su realidad que los asume desde una perspectiva universal.

A pesar de todo también es posible alcanzar a distinguir en el proyecto Kantiano la determinación de una subjetividad particular como universal, este es el correlato al proceso de constitución del Estado-nación y del desarrollo del modo de producción capitalista que para este momento se ha puesto en

---

<sup>33</sup> Kant define el imperativo categórico bajo los siguientes términos: “El imperativo categórico sería el que representase una acción como objetivamente necesaria por sí misma, sin referencia a otro fin.” En: *op. cit.*, p. 159.

<sup>34</sup> La aparente contradicción entre voluntades será diluida por la referencia a una razón práctica, pues los individuos, al ser racionales, ponen encima de su *yo empírico* y de su voluntad a la razón, misma que determinará la misma legalidad en unos y otros, en este sentido Kant apunta: “Sólo un ser racional posee la facultad de obrar según la representación de las leyes, esto es, según principios, o una voluntad. Como para la derivación de las acciones a partir de leyes se exige razón, tenemos que la voluntad no es otra cosa que razón práctica.” En: *op. cit.*, p. 155.

marcha bajo la modalidad inédita de un proceso de colonización que destroza las diferencias, es decir, se ha postulado una racionalidad como universal, o , en otras palabras, se pretende llevar al plano de la universalidad una imagen del sujeto constituida en la Europa del siglo XVIII, con su cosmovisión y su sistematicidad completa.

Por si fuera poco, es necesario señalar que el estado-nación se inscribe en lo que los autores denominan *dialéctica de la modernidad*, un proceso de afirmación negativa, es decir, un ente jurídico-político se afirma a partir de la construcción de dobles negativos que funcionan negativamente, esto es, en tanto se oponen, se excluyen y permiten la definición de lo totalmente otro; bajo esta dinámica dialéctica el estado-nación curiosamente se afirma.

Sin embargo no es únicamente el estado nación el que trabaja bajo esta perspectiva, sino la misma subjetividad moderna que ha producido una imagen de racionalidad que servirá como contraste para determinar su propia afirmación en aquello que no se adecue a sus propios términos. En este sentido, el estado-nación moderno tanto como los derechos pensado en términos universales requieren y exigen un *otro*, un *afuera*, que le sirva de palanca para afirmarse y construirse.

“...dentro de sus fronteras, el Estado-nación y las estructuras ideológicas a su servicio trabajan incansablemente para crear y

reproducir la pureza del pueblo, en el exterior, el Estado-nación es una máquina que produce Otros, que crea la diferencia racial y establece fronteras que delimitan y mantienen al moderno súbdito de la soberanía.”<sup>35</sup>

De tal manera, en el proyecto kantiano de un orden jurídico-político universal y necesario es posible encontrar dos aristas: por un lado, la posibilidad y la fundamentación filosófica para un orden normativo universal y necesario que alcanza su máxima expresión precisamente en el siglo XVIII; pero también, de fondo la determinación de una subjetividad particular (desde Europa) como universal, es decir, una manera particular de concebir al sujeto de derechos que acomoda específicamente con el modelo económico vigente y con una racionalidad instrumental que a todas luces asume el sitio de la verdadera racionalidad con todas la implicaciones respectivas.

---

<sup>35</sup> *Ibid.*, pp. 133.

## **1.5 La declaración de los derechos del pueblo de Virginia y el papel de la independencia Americana en la configuración de un orden internacional humanitario**

“No pierdas el tiempo, ocúpate siempre en algo útil, corta todas las acciones innecesarias”

Benjamin Franklin

Uno de los documentos más importantes en cuanto a la configuración jurídica de una serie de derechos de avanzada es, sin duda, la declaración de los derechos del pueblo de Virginia. En el texto fundacional para el estudio de los derechos humanos, encontramos los signos y las señas de un esquema de garantías fundamentales que pretenden proteger al *homo-economicus* norteamericano. El *homo economicus* es el perfil consolidado del nuevo hombre del mundo, en su realidad podemos encontrar los elementos propios al sistema mundo; es decir, tenemos un sujeto vaciado de toda referencia axiológica y orientado a partir de una racionalidad instrumental meramente operativa y calculadora.

Es necesario recordar que la Declaración de Derechos de Virginia, adoptada el 12 de junio de 1776, está considerada la primera declaración de derechos humanos moderna de la historia, aunque tiene un importante antecedente en la Carta de Derechos Inglesa (Bill of Rights) de 1689.

La Declaración fue adoptada unánimemente por la Convención de Delegados de Virginia como parte de la Constitución de Virginia en el marco de la Revolución Americana de 1776, en la que las trece colonias británicas en América obtuvieron su independencia. A través de la Declaración de derechos de Virginia se animó a las demás colonias a independizarse de Gran Bretaña.

Es un documento que proclama que todos los hombres son por naturaleza libres e independientes y tienen una serie de derechos inherentes de los cuales no pueden ser privados. Bajo mi argumentación la declaración deja ver claramente esa determinación de la subjetividad que refleja ya ese matiz económico propio de la modernidad. Sobra decir que, esta declaración fue el antecedente directo de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789 realizada por la Revolución francesa y de la Carta de Derechos de los Estados Unidos, que entró en vigencia en 1791 en la forma de diez enmiendas a la Constitución de Estados Unidos.

El borrador inicial del documento fue realizado por George Mason entre el 20 y el 26 de mayo de 1776, y posteriormente fue modificada por Thomas Ludwell Lee y la propia Convención de Virginia. Mason se inspiró en la Carta de Derechos Inglesa (Bill of Rights) de 1689, pero a diferencia de aquella rechaza la noción de clases privilegiadas o funciones gubernamentales hereditarias, como sucedía (y aún sucede) en la monarquía británica.

La *Declaración de Derechos de Virginia* está compuesta por dieciseis artículos en donde está enumerados los derechos pertenecientes al pueblo de Virginia como las bases y fundamento del Gobierno: a la vida, a la libertad, a poseer propiedades, al debido proceso, libertad de prensa y religión, etc. También establece la soberanía popular, la prohibición de privilegios de nacimiento (igualdad ante la ley), la división de poderes, el juicio por jurados, etc.

Algunos especialistas destacan el hecho de que la Declaración de Virginia convivió con la esclavitud y la falta de derechos para las mujeres, en lo particular sostengo que este hecho a sido posible debido a que la esclavitud y la inequidad de género no lesionan el núcleo económico detrás de las normatividades pioneras en este rubro.

El primer artículo contiene la famosa declaración de que «todos los hombres son por naturaleza igualmente libres e independientes, y tienen ciertos derechos inherentes, de los cuales, cuando entran en un estado de sociedad, no pueden ser privados o postergados». Aunque esta declaración no evitó de por sí, que Virginia se organizara como un estado esclavista ni que las mujeres fueran marginadas, su dinámica fue impulsando (y aún continúa impulsando) en todo el mundo la profundización del significado de los derechos humanos haciéndolo cada vez más universal en tanto fundamento y punto de partida de

cualquier legislación al respecto. El texto destaca los aspectos esenciales de la idea moderna de los derechos humanos: ser universales y encontrarse por encima de toda decisión del gobierno.

En ese primer artículo la Declaración de Virginia se consagran expresamente los siguientes derechos como el corazón de los derechos del hombre:

- a) al «gozo de la vida»
- b) al «gozo de la libertad»
- c) a «los medios para adquirir y poseer propiedades»
- d) a la «felicidad»
- e) a la «seguridad»

Asimismo, el artículo dos establece la defensa de la democracia con términos contundentes y revolucionarios para la época, sosteniendo que todo poder reside en el pueblo y que los funcionarios son «sirvientes» del pueblo y en todo momento responsables.

En tanto que, el artículo tres consagra el derecho la mayoría de la comunidad a reformar o abolir un gobierno, cuando considere que no está orientado al bien común. Se define aquí las bases del derecho a la resistencia o de rebelión contra la opresión.

Por su parte, el artículo cuatro prohíbe las clases políticas privilegiadas o hereditarias. Los artículos cinco y seis establecen la separación de poderes, la periodicidad de los mandatos, elecciones frecuentes, y la obligación de todos los funcionarios de abandonar el poder y retornar a la vida privada.

Los artículos ocho a once, establecen las bases del debido proceso (juicio justo), la prohibición de castigos crueles o anormales y el juicio por jurados.

El artículo doce declara la libertad de expresión en un contexto en el cual los controles a la labor periodística eran frecuentes.

Por último, el artículo trece alerta sobre la peligrosidad de los ejércitos permanentes para la vigencia de los derechos. Recomienda la organización de milicias de ciudadanos y que, en caso de tener que establecer un ejército permanente el mismo quede estrictamente subordinado al poder civil.

La Declaración influyó decisivamente los documentos de derechos humanos posteriores. Thomas Jefferson se inspiró en ella cuando exigió la incorporación de una Carta de Derechos de los Estados Unidos a la Constitución de Estados Unidos. Lafayette<sup>36</sup>, quien había peleado por la

---

<sup>36</sup> Lafayette y Saint-Simon pelearon juntos en la guerra de independencia de los Estados Unidos de Norteamérica, la influencia de la carta de derechos que el pueblo de Virginia redactó llega así al viejo mundo como una influencia en los líderes del

Independencia de Estados Unidos, tomó la Declaración de Virginia y sobre ella compuso la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789 durante la Revolución francesa.

La importancia de la *Declaración de Derechos de Virginia* radica en su constitucionalismo, es decir, en que no se trata de una ley realizada por un parlamento, fácilmente modificable o derogable por otra ley, sino en una norma constitucional que requiere procedimientos mucho más complejos y mayorías especiales para ser reformada. La Declaración también permite observar una subjetividad de vocación universalista que se reconoce ya como fundamento de toda actividad legislativa y que en este momento empieza a reconocer una serie de derechos que le son suyos de por sí. La problemática se ve reflejada de inmediato en el primer artículo, pues, es imposible pasar a temáticas tales como la propiedad o el comercio si antes no se ha establecido la libertad desde el fundamento mismo de la naturaleza humana.

Dentro de sus importantes preceptos, para mi exposición resultan particularmente importantes los siguientes artículos donde aparece, una vez más, este *homo economicus* que la modernidad ha construido:

1. “Que todos los hombres son, por naturaleza, igualmente libres e independientes, y que tienen ciertos derechos inherentes de los que, cuando se organizan en 

---

movimiento revolucionario francés tanto como en la filosofía social que posteriormente se constituiría en el positivismo a través de Saint-Simon y su discípulo Augusto Comte.

sociedad, no pueden ellos ni su posteridad ser despojados ni privados por ninguna especie de contrato, a saber: el goce de la vida y de la libertad, con los medios de adquirir y poseer la propiedad y perseguir y obtener la felicidad y la seguridad.”

2. “Que todo poder está investido en y, por consiguiente, deriva del pueblo; que los magistrados son sus mandatarios y servidores y en todo momento responsables ante él .”
3. “Que el Gobierno es o debe ser instituido para el común provecho, protección y seguridad del pueblo, nación o comunidad; que de los varios modos o formas de Gobierno el mejor es aquel que es capaz de producir el mayor grado de felicidad y seguridad, y ofrece mayor garantía contra el riesgo de una mala administración; y que cuando un Gobierno fuera manifiestamente inadecuado o contrario a estos principios, una mayoría de la comunidad tiene el derecho indiscutible, inalienable e imprescriptible de reformarlo, alterarlo o abolirlo en la forma que juzgue más conveniente al bienestar público.”
4. “Que ningún hombre o grupo de hombres tienen derecho a retribuciones o privilegios exclusivos de la comunidad, si no es en consideración del desempeño de servicios públicos, que no serán transferibles, no debiendo ser hereditarios los oficios de magistrado, juez o legislador.”

6. “Que las elecciones de representantes del pueblo en la asamblea deben ser libres y que todos los hombres que hayan probado suficientemente su adhesión a la comunidad y un continuado interés en la comunidad tienen derecho de sufragio, y no podrán ser gravados con impuestos o privados de su propiedad para uso público sin su propio consentimiento o el de sus representantes así elegidos, ni obligados por ningún precepto jurídico que no hayan en alguna forma consentido para el bien público.”

## **Capítulo 2**

### **LA CONSOLIDACIÓN INTERNACIONAL DE LOS DERECHOS HUMANOS**

El positivismo, la formalidad y la vida: de Saint Simon a Augusto Comte - La crítica de la escuela francesa postestructuralista a los derechos humanos - Hans Kelsen, la teoría pura del derecho y el orden internacional - La teoría de la acción comunicativa como modelo jurídico.

## 2.1. El positivismo, la formalidad y la vida: de Saint Simon a Augusto Comte

“En la sociedad de los industriales, en la sociedad autogestionada por los propios productores, no hay necesidad de interferencia gubernamental en la administración de la sociedad y su economía, es más, tal interferencia sería inconcebible.”

Ghita Ionescu, *El pensamiento político de Saint-Simon*.

Uno de los antecedentes más importantes para el positivismo es Claude Henri de Rouvroy Conde de Saint-Simon, en su momento profesor y protector del joven Augusto Comte. Saint-Simon es un autor que reviste una importancia singular en cuanto a la economización de la cultura en la modernidad se refiere, en su obra el lector puede encontrar una vasta enciclopedia del industrialismo, término que en su pensamiento adquiere una profundidad teórica y una carga semántica que ya es expresión del empuje de un mundo nuevo que se hace presente en todos los ámbitos para finales del siglo XVIII. Su importancia será tal que Augusto Comte -como su discípulo- y Carlos Marx -como ávido lector- tomarán y trabajarán tesis del francés que llegarán a ser considerados como aspectos de su propia obra explorando y descubriendo elementos característicos del capitalismo moderno.

Henri de Saint-Simon nos ofrece un manual acerca de como debiera ser la toma del poder por parte de la clase industrial y determina que esta clase es la más capaz en ocupar la administración de la riqueza y en general considero que se refiere a la acción/administración política o publica. Los industriales son todos los miembros de una sociedad, los cuales se dedican a producir los medios materias, para satisfacer las necesidades o los lujos de todos los miembros de dicha sociedad, por lo cual desde aquí podemos entender cómo es que para el autor esta clase sería la más capaz en tanto que se mantiene mucho más involucrada en el proceso económico. Saint-Simon nos expresa que los industriales se dividen en tres clases: los cultivadores (agricultores y granjeros), los fabricantes y los negociantes.

En tiempos anteriores los industriales y burgueses pagaban a los nobles; después de la revolución realizada por los burgueses, el pago seguía siendo realizado por los industriales pero ahora correspondía pagar tanto a los nobles como a los burgueses. Teniendo esto como antecedente podemos observar que la clase más importante de las tres mencionadas es la que se encuentra en la peor posición. Saint-Simon hará hincapié en gran parte de la obra sobre esto, debido a que, como ya mencione en el anterior párrafo los Industriales son la condición de posibilidad para que los medios y bienes materiales (y lujos) estén al alcance de todos los miembros de una sociedad.

Por tanto, el autor dice que el que no exista esta consideración para la clase industrial es expresión manifiesta de que existe una mala organización social, el régimen industrial es el que procura la mayor libertad, tranquilidad, felicidad y bienestar social. Y no sólo es deseable este régimen industrial sino que es necesario, es decir inevitable, pues como lo afirmara el propio Saint-Simon: se está solamente en un momento de transición.

A través del trabajo de Saint-Simon podemos observar tres cuestiones diversas, por un lado nos muestra la “injusticia” social en la que viven los industriales, pues mereciendo la posibilidad de la acción política y la administración económica, se encuentran en un estado de olvido (o al parecer esa fue mi primera impresión del texto); segundo, la justificación que realiza Saint-Simon, hacia definir a la clase industrial como la más apta para gobernar y para llevar a cabo la administración pública, deriva de que esta clase, se encuentra económicamente “activa”, en el sentido de que es la que hace posible el movimiento económico y la que lleva a la población la satisfacción de las necesidades (o lujos), en pocas palabras el industrial es apto para la administración de la riqueza y del bienestar social, pues él se encuentra día a día involucrado con este proceso económico de manera directa, el sabe ahorrar, invertir, decidir adecuadamente (de acuerdo a la situación) y el mismo Saint-Simon lo dice: una sociedad ilustrada no necesita que sea administrada; Tercero, Saint-Simon como sabemos es uno de los que observa en el proceso económico el pilar del bienestar social y lo vemos tan solo en esta obra, Henri

Saint-Simon estará a favor de promover que: los estratos de la sociedad, sean clases sociales o esferas de la vida social, deben servir a la clase industrial y a la ciencia (que a fin de cuentas ésta, ayuda con Técnica y Tecnología al proceso económico).

De aquí podemos obtener dos enfoques, el primero sería entender la empresa de la cual Saint-Simon era partícipe y ésta es: debido a que existe una clase que se dedica a la participación directa del proceso económico, esta **debe ser** la que administre la actividad económica de toda la sociedad; el segundo enfoque vendría a ser una crítica, es decir: ¿Por qué el actor económico debe ser el único actor político? Aunque esta cuestión sólo es más evidente (negativamente) en el contexto actual, es decir en el que la dinámica del proceso económico (capitalismo neoliberal) ha carcomido las demás esferas vitales de la sociedad y por ende de las relaciones humanas.

El positivismo es la vía alterna al iusnaturalismo del siglo XVII y XVIII, como propuesta jurídica las diferencias han sido estudiadas a fondo, sin embargo, para los efectos de mi exposición el positivismo es un eslabón más en la configuración sistemática de la modernidad. En sus propuestas encontramos la justificación del *homo economicus* que domina la modernidad, más que en ningún otro sitio, en el positivismo filosófico se percibe el viraje que la subjetividad moderna emprende en el siglo XVIII. En el positivismo encontramos una antropología política que entiende al hombre bajo la narrativa del progreso y

la civilización bajo una perspectiva que apunta y señala a la internacionalización de una concepción antropológica y cultural que encaja bien con un paquete de derechos transversales a la cultura y acordes al modelo económico del industrial.

Estos elementos característicos son evidentes en el principal antecedente del positivismo: Saint-Simon. Existe una pregunta vertebral a la obra de Saint Simon que por sí misma podría darnos cuenta del matiz económico que integra el proyecto del enigmático filósofo francés, que como ya se ha dicho ha peleado junto a Lafayette en la guerra de independencia norteamericana:

¿Qué es un industrial? Ante la cual responde:

“un industrial es un hombre que trabaja en producir o en poner al alcance de la mano de los diferentes miembros de la sociedad uno o varios medios materiales de satisfacer sus necesidades o sus gustos físicos”<sup>37</sup>

Según Saint-Simon, la clase de los industriales es la clase de los hombres productivos tales como un cultivador, un criador, un doméstico, un fabricante de zapatos, un cerrajero, un negociante, un marino, la asociación con la maquinaria, la especulación todavía no está sellada. De esta manera, el trabajo productivo será, entonces, para Saint-Simon el criterio a partir del cual

---

<sup>37</sup> Saint-Simon, *Catecismo político de los industriales*, Folio, España 2000, p. 37.

puede ser reconocido un industrial. Esta pregunta integra en sí misma la vertiente específica que seguirá la filosofía saintsimoniana así como la obra de su alumno más destacado Augusto Comte.

Saint-Simon comienza *el catecismo político de los industriales* definiendo su categoría principal: el industrial y su papel rector en la sociedad del siglo XIX. Sin embargo, no hay elementos ni argumentativos ni documentales ni estadísticos que respalden su aseveración, en este sentido su metodología sigue siendo deductiva y quizá exista una confianza excesiva en la calidad epistemológica de la experiencia y la observación.

Resulta, por demás, desconcertante pues ya en el trabajo citado ha dejado en claro que: “la finalidad de nuestro trabajo es sustituir por hechos los razonamientos de los metafísicos, por consiguiente, vamos a recapitular la formación, la existencia y los últimos trabajos de la clase intermedia que tan preciosa se os antoja”<sup>38</sup>

La metodología de Saint-Simon es una metodología comprometida con los ideales ilustrados de la enciclopedia y, sobre todo, D’Alembert en su posición con respecto a la universalidad del conocimiento. La cita nos revela, a su vez, la profunda cercanía y la enorme colaboración que de Rouvroy mantenía con sus discípulos: Augustin Thierry y Auguste Comte.

---

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 50

Sin embargo, para Saint-Simon la distancia que la ciencia –ya sea social o natural- y la filosofía guardan al día de hoy no estaba todavía zanjada, él se asume como filósofo, bajo el siguiente programa:

“...para nada debe asombrar el que los filósofos inventores hayan llevado una vida bastante agitada... El único medio para realizar progresos positivos en la filosofía es el de realizar experiencias. Las más capitales de entre las experiencias filosóficas son aquellas que nos llevan sobre acciones... el hombre que se entrega a las investigaciones de alta filosofía debe, durante el transcurso de sus experiencias, cometer muchos actos que puedan ser llamados locuras.”<sup>39</sup>

La programática filosófica de Saint-Simon es por demás precisa, pues, prescribe una serie de pasos necesarios a seguir si se pretende dar “un paso capital en la filosofía”.

Entre los requerimientos encontramos: llevar una vida original y activa; adquirir conocimientos de todas las teorías y todas las prácticas; recorrer todas las clases sociales y someterse a las relaciones más dispares posibles; por

---

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 30.

último, hacer buen uso de la vejez que se constituye como un periodo sintético donde las observaciones serán resumidas hasta establecer principios.

“El hombre que ha observado esta conducta es aquel a quien la humanidad debe conceder más alta estima; es aquel a quien debe tener como el más virtuoso porque él ha sido quien ha trabajado más metódicamente para el progreso de la ciencia, única y verdadera fuente de sabiduría.”<sup>40</sup>

Acaso encontramos aquí una contradicción en Saint-Simon, pues bien ha dejado en claro que “El trabajo es la fuente de todas las virtudes”. Este es otro elemento más para abonar la ambigüedad del catecismo (para caracterizarlo todavía más como uno auténtico). Si bien podría decirse que el filósofo-científico es un industrial y que su trabajo produce cambios pacíficos y mejoras en la sociedad. Saint-Simon lo ha dejado ya bien claro:

“Todos los industriales reunidos trabajan para producir y poner al alcance de la mano de todos los miembros de la sociedad todos los medios materiales para satisfacer sus necesidades o sus gustos físicos, y forman tres grandes clases que se llaman los cultivadores, los fabricantes y los negociantes”.<sup>41</sup>

---

<sup>40</sup> *Idem.*

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 37.

Sobra decir que la clase industrial pensada por Saint-Simon es la más importante de la sociedad, su rango es el primero y de mayor importancia, pues, puede subsistir por sí sola, presidiendo de todas las otras clases, con su propia fuerza y trabajo. Las otras clases sociales deben sus existencia a la clase industrial “realizándose todo por la industria, todo debe hacerse para la industria”.<sup>42</sup>

Tristemente, para Saint-Simon, en la sociedad de su tiempo la clase industrial no ocupa el lugar que le corresponde de acuerdo con lo que “quieren los progresos de la civilización”<sup>43</sup>. Saint-Simon puntualiza a este respecto que la preminencia de la clase industrial no es un gusto intelectual suyo, sino, lo que establece el gusto del progreso de la civilización. El mundo posrevolucionario francés no hacía justicia a la clase industrial, así:

“la clase industrial, debido a la actual organización social está ocupando la última de todas. El orden social concede todavía más consideración a los trabajos secundarios e incluso a la inactividad, que a los trabajos más importantes, los de utilidad más directa”.<sup>44</sup>

---

<sup>42</sup> *Idem.*

<sup>43</sup> “os equivocáis; lo que nosotros deseamos o, mejor dicho, lo que quieren los progresos de la civilización, es que la clase industrial sea constituida la primera entre todas las clases; que las otras clases le estén subordinadas” en: *op. cit.*, p. 52.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 37.

De aquí el tenor de los escritos del filósofo francés: trabajos, programas, jornadas e incluso catecismo. En todos ellos se refleja una opción por la actividad política de las ideas, su función social es retratada por la modalidad del escrito Saint-Simoniano y se palpa en toda su obra. En este sentido, su *opus* está orientado teleológicamente de la siguiente manera:

“Nos proponemos indicar a los industriales los medios para que aumente en un máximo posible su bienestar; no proponemos hacerles conocer los medios generales que deben utilizar para acrecentar su importancia social”<sup>45</sup>

Se apela, como sujeto político por excelencia, a la clase industrial (también como sujeto histórico) su móvil será aumentar su bienestar y su importancia social. Pero ¿Cómo pueden lograr los industriales semejante empresa?

De Rouvroy señala dos elementos necesarios para llevar a cabo este proyecto político:

“Por una parte, presentaremos a los industriales el cuadro de su verdadera situación social... por otra parte, les trazaremos la marcha que deben seguir para situarse en el primer rango, bajo el aspecto de la consideración y del poder.”

---

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 38.

Estos elementos serán alcanzados a través de medios pacíficos, perfilando así uno de los rasgos característicos de la filosofía social del conde de Saint-Simon. Para actuar política e históricamente debemos echar mano de los medios de discusión, demostración e incluso la persuasión para llevar a cabo un cambio social, pues, el carácter dual del poder es bien conocido por Sain-Simon gracias a los horrores de la Revolución Francesa. De esta forma, el poder resulta dual y en todo momento vemos esta confrontación entre el poder que edifica y el mismo poder que destruye. Por lo tanto;

“Lejos de predicar la insurrección y la revuelta, presentaremos el único medio que puede impedir la violencia el único medio que puede impedir la violencia con la cual podría verse amenazada la sociedad, ya la cual escaparía difícilmente, si la potencia industrial continuase su pasividad en medio de las facciones que se disputan el poder... la tranquilidad pública no podrá ser estable mientras los industriales más importantes no se encarguen de dirigir la administración de la riqueza pública.”<sup>46</sup>

Se puede percibir ya el espíritu positivista en la posición casi utópica de salvación de la sociedad a partir de la clase industrial. En un primer momento se caracteriza a la clase industrial como la vía de salida de la violencia que pudiera

---

<sup>46</sup> *Idem.*

amenazar a la sociedad y, en segundo lugar, vemos una caracterización de la clase industrial como ejecutivo de la administración pública. Así la clase industrial es potencia y orden, fuerza y razón, en un alegre binomio que subraya el carácter utilitario que el positivismo implica.

Saint-Simon explica la relación entre los industriales y la tranquilidad pública a partir de una tendencia que él ha identificado de la siguiente manera:

“La tendencia política general de la inmensa mayoría de la sociedad es la de ser gobernada lo más barato posible; ser gobernada lo menos posible; ser gobernada por los hombres más capacitados y de una forma que asegure completamente la tranquilidad pública.”

Lo político aquí es paliado por la economía de corte ilustrado - ¿inocente?-, un ejercicio económico de lo político en donde una racionalidad utilitaria responde a la dificultad política, un gobierno mínimo y económico es el que tiene en mente Saint-Simon y sólo puede ser conducido por los industriales, pues, de entre todos los miembros de la sociedad son ellos quienes más pruebas (Históricas) han aportado en términos de una administración positiva. Las pruebas que se barajan son el éxito que los industriales han obtenido en sus propios negocios. De tal manera,

“...el único medio de satisfacer, bajo estos distintos aspectos, los deseos de la mayoría. Consiste en conceder a los industriales más importantes la dirección de la fortuna pública; porque los industriales más importantes son los más interesados en el mantenimiento de la tranquilidad, son los más interesados en la economía de los gastos públicos; también son los más interesados en la limitación de lo arbitrario; por último, los industriales más importantes son, entre todos los miembros de la sociedad, aquellos que han dado pruebas de la mayor capacidad en administración positiva.”<sup>47</sup>

En suma, las ventajas que la dirección de la fortuna pública bajo el encargo de los industriales son cinco, a saber:

- a) Satisfacción de los deseos de la mayoría; aunque Saint-Simon no lo argumenta puede verse aquí *in nuce* el principio utilitarista por excelencia: la felicidad para el mayor número.
- b) El mantenimiento de la tranquilidad gracias a que los industriales gobiernan barato;
- c) Economía en los gastos públicos; con miras al provecho general (vs. La burguesía, cfr. p 51)<sup>48</sup>

---

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 39.

<sup>48</sup> La resistencia de Saint-Simon a ver en la Revolución francesa un cambio hacia buen puerto es clara al menos en dos momentos: “la clase intermedia se transformó entonces

- d) La limitación de lo arbitrario; casi puede leerse de lo político en el sentido tradicional y en mayor medida del feudalismo y la hegemonía de la nobleza y la burguesía.
- e) Capacidad en la administración positiva debido al éxito que en sus propias empresas han alcanzado.

A todas luces puede entenderse que la solución es económica, antes que política, una minimización del Estado y sus estructuras y una preminencia de la actividad económica que en su propio desarrollo generará paz, orden y beneficio para todos. De tal manera que, esta nueva subjetividad, que emerge plena ya en el siglo XIX necesita una serie de facultades para actuar de manera ubicua sobre la faz de la tierra, los derechos humanos serán el eslabón perfecto para esta subjetividad que pretende actuar a escala global.

La vía política estaba agotada en su ir y venir de revoluciones, los antiguos moldes de la política y el derecho mismo debían cambiar pues el siglo naciente había presentado ante ellos una serie de problemáticas nunca antes vistas, en un intento por demostrar la inutilidad del antiguo esquema de la política Saint-Simon señala:

“de sus filas sacó un burgués al que hizo rey; a aquellos de entre sus miembros que había desempeñado el principal papel en la primera clase; y resulta muy curioso observar la conducta que manifestó cuando se hubo adueñado del poder supremo.” p. 51.

Revolución, dio títulos de príncipes, duques, condes, barones, caballeros, etcétera; creo mayorazgos a favor de los nuevos nobles: en una palabra, rehízo el feudalismo en su provecho.”<sup>49</sup>

Y en un segundo momento insiste el filósofo francés:

“El partido liberal siempre ha tenido y siempre tendrá por directores a las clases intermedias. Ahora bien, dichas clases, habiendo sido engendradas por la clase feudal, poseen la naturaleza del feudalismo; por ello, necesariamente, deben tender a la reorganización del feudalismo en provecho propio. La verdadera divisa de los jefes de dicho partido es: quítale de ahí, que me ponga yo. Su fin aparente es la supresión de los abusos; su fin real, explotarlos en provecho propio.”<sup>50</sup>

De esto resulta un cuadro más bien complejo en cuanto a la disposición del poder en una sociedad regida por los industriales, si bien el pacifismo es su rasgo más característico, los industriales se inclinan más hacia la izquierda, debido a la irrenunciable igualdad que exigen, por demás contraria ala nobleza.

Se percibe una caracterización política de los industriales idealizados (utópicos). A pesar de todo es necesario resaltar la profunda confianza que el

---

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 58.

conde de Saint-Simon concede a la clase industrial, llegando incluso a afirmar la existencia de un *principio industrial* que bien serviría de *canon* de conducta a la sociedad entera, un principio que convine y concilio los interés de la sociedad, tal como si de un negocio mercantil se tratara.

“...el principio industrial; no quieren obedecer más que a las combinaciones que concilian los intereses de las partes contratantes; piensan que la riqueza pública debe ser administrada en interés de la mayoría; sienten horror por los privilegios y los derechos de nacimiento, exceptuando únicamente a la realeza; en una palabra, tienden al establecimiento de la mayor igualdad posible...”<sup>51</sup>

El gran cambio social será realizado, pues, gracias a cuatro elementos que Saint-Simon destaca en los industriales:

- 1) Su superioridad numérica.
- 2) Su superioridad pecuniaria, basada en el hecho de que ellos son quienes producen todas las riquezas.
- 3) Su superioridad en cuanto a la inteligencia puesto que sus combinaciones contribuyen mayormente a la prosperidad pública.

---

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 50.

- 4) Su superioridad administrativa basada en su calidad moral en la dirección de las finanzas.

Es un hecho para Saint-Simon que la fuerza de los industriales radica en esta cuádruple superioridad aunque, la ciencia política actual y otros grandes filósofos como Marx quien tendrá una opinión distinta con respecto a los industriales y a la caracterización misma de las clases sociales.

La teoría de juegos ha demostrado que una numerosa congregación de individuos no necesariamente es más fuerte que una pequeña debido a la capacidad de organización, movilización, ideologización, etc. Por su parte, los economistas y, en general casi cualquier persona, desconocían del hecho que parece evidente a Saint-Simon que la clase de los industriales sean poseedores de la más grande riqueza. Bien valdría la pena profundizar en el aspecto de la supuesta superioridad intelectual pues en el texto del catecismo no es fácil detectar los argumentos necesarios pese a que el filósofo francés apela a la frecuencia de sus combinaciones no queda claro bien a bien a qué se refiere.

A pesar de todo, las convicciones empíricas que vemos en la clase industrial descrita por Saint-Simon nos revelan un hecho que parece no haber pasado desapercibido para él mismo: su carácter profundo de transitoriedad.<sup>52</sup>

---

<sup>52</sup> Saint-Simon afirma es su resumen: “la época actual es una época de transición.” En: *op. cit.*, p. 53.

En el contexto mismo de la restauración francesa, teniendo a la vista la triste secuela de la Revolución, Saint-Simon, toma partido por los industriales para llevarlos al a historia, quiere conducirlos hasta el lugar que merecen debido a su marcada superioridad:

“somos nosotros los audaces mortales que realizarán dicha empresa: Nosotros seremos quienes nos propondremos elevar a los industriales al primer grado de consideración y poder.”<sup>53</sup>

Una vez más, en Comte encontramos el proyecto de mejorar la sociedad a partir de una rehabilitación de una auténtica ciencia social que superara los estrechos moldes de la acción política institucional, hay en Comte un decidido rechazo por aquellos grupos intermedios entre el Estado y la familia, éste carácter le dará un tono profundamente pedagógico ala obra del filósofo francés.

El pensamiento de Comte es influenciado por dos grandes filósofos de la ilustración francesa: Jacques Turgot y su idea de progreso propuesta en el Discurso sobre la historia universal de 1750. En este breve discurso Turgot sostiene como tesis general que el adelanto del hombre en el conocimiento de la naturaleza iba acompañado de una gradual emancipación de la mentalidad con respecto a conceptos antropomórficos.

---

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 54.

Turgot suponía que el proceso de emancipación pasaba por tres momentos:

- 1) Los fenómenos son atribuidos por el hombre a seres invisibles.
- 2) Los fenómenos naturales son aplicados a partir de expresiones abstractas. (esencia facultad)
- 3) Intentan dar una explicación matemática y una comprobación empírica a las relaciones mecánicas de los cuerpos.

La segunda gran influencia es el Marqués de Condorcet quien desarrolla una de las nociones de progreso que Comte habrá de explorar a lo largo de su obra. A partir de su “Ensayo histórico sobre los progresos de la razón humana”, Condorcet, postula el progreso de la humanidad a partir de “edades” y plantea la posibilidad de un estudio científico que previera y promoviera el progreso. Su supuesto es que para constituir este estudio científico y elaborar “leyes” del progreso humano hay que hacer la historia de los grandes grupos humanos y dejar de lado la historia de los grandes individuos o héroes.

Estas convicciones serán, junto con la profunda imbricación de la obra de Saint-Simon, el telón de fondo del quehacer filosófico de Auguste Comte.

Su alegato a favor de una filosofía positiva que fuera capaz de mejorar la sociedad, para este proyecto la filosofía debía romper el molde, hermanarse con otras ciencias que le permitieran formular un “Sistema de leyes” que

gobiernen a la sociedad (véase la evidente sustitución con respecto a un ejercicio político tradicional) Sus supuestos son:

- a) La moral y la política serán ciencias positivas (economía política)
- b) Las leyes individuales tienden hacia una ley general que lo abarca todo
- c) La ciencia es el nuevo poder espiritual (El rasgo pedagógico político de la ciencia positiva)

Todas son ideas que difícilmente pueden pasar desapercibidas al joven secretario del extravagante Conde de Saint-Simon (1813) El énfasis de la aventura positivista iniciada en los comienzos del siglo XIX está dado en la vocación científica que enlaza estos presupuestos. La colaboración Comte-Saint-Simon en el periodo 1817-1823 torna difícil la correcta inteligencia de sus aportes originales llegando incluso hasta el punto de constituir el imborrable punto más alto en la labor de ambos pensadores, la obra titulada "Plan de las operaciones científicas necesarias para la reorganización de la sociedad" del año 1822.

A pesar de todo, en 1823 los dos pensadores rompen su sociedad y los ataques mutuos echan abajo una de las más grandes colaboraciones de la filosofía francesa.

Con es palpable en el prologo de 1851 Comte no vacila en negar su estrecha colaboración y deuda intelectual con respecto a Saint-Simon:

“...el apéndice debe abarcar sólo aquellos opúsculos que caracterizaron gradualmente mi dirección general, descartando los escritos prematuros que inspiró la funesta vinculación en que se realizó mi espontáneo comienzo.”<sup>54</sup>

Como ya señalé, el fondo que agrupa los destinos del positivismo puede encontrarse en un folleto publicado por Saint-Simon en 1813 y en el estremecedor hecho de que el maestro encargara estos primeros ensayos a Comte al menos en sus líneas generales.

En el prólogo a *los primeros ensayos* de Augusto Comte también puede distinguirse el orden sistemático donde señala la continuidad entre su propuesta política y su filosofía, a decir verdad, Comte piensa que la filosofía positiva es la base para una política positiva en incluso para una nueva religión universal que por ende responde a una necesidad de prerrogativas universlaes.

---

<sup>54</sup> Augusto Comte, *Primeros ensayos*, FCE, México 1992, p. 3.



El mismo Comte presenta el recuento de los trabajos que contiene el opúsculo:

- I. Escrito en 1819 muestra ya la comunicación de la separación de los poderes (21 años)
- II. Primer esbozo de la concepción del pasado moderno, donde ya se distinguen los movimientos positivo y negativo que caracterizan a la revolución occidental, así como la importancia política de la centralización del poder.
- III. Comte señala el descubrimiento de las leyes sociológicas para el año 1822 y la final conexión entre lo científico y lo político.
- IV. Intenta demostrar la tendencia necesaria de la sociedad hacia una configuración espiritual de la autoridad de acuerdo con una filosofía científica. Tal como queda de manifiesto en el prólogo:

“Una demostración suficiente de mis dos leyes fundamentales precede la apreciación general de la marcha

continua de la humanidad hacia la reorganización del poder teórico”.

- V. Expone la división filosófica y social de los dos poderes elementales.
- VI. Presenta la transición de los comienzos sociales de Comte hasta el curso de 1826.

Comte analiza el problema del conocimiento político, sus accesos y sus obviedades hacen urgente determinar una verdadera ciencia política. Comte parte negando su inmediato acceso al campo de lo político y reduciéndolo a la mera opinión política e incluso a la naturalidad del deseo de lo político. Lo importante es distinguir que no hay una primacía por el conocimiento de lo político, pues los condicionantes del mismo, no están en el sujeto que conoce sino en la metodología de conocimiento.

De fondo se tematiza una problemática que desborda los límites del opúsculo: la opinión y el deseo en sí mismo como objeto de indagación política y científica.

Es problemático aquello que los ciudadanos opinan, tan es así que es necesario el surgimiento de una ciencia que mida, clasifique y ordene la opinión pública, subyace en ella un valor científico para generar acciones.

Esto se puede observar de manera rudimentaria en la primera consecuencia:

“...existe más uniformidad en las voluntades políticas de una nación de los que acostumbra imaginar...”<sup>55</sup>

De este modo el cruce opinión/deseo se convierte en un móvil de la acción pública, que debe ser determinado científicamente a través de la mediación de los “escritores” (conocedores de la política) quienes determinarán aquello que la opinión pública indica, pues

“...sería absurdo que la masa quisiera razonar sobre ello.”<sup>56</sup>

Comte señala en este sentido la programática de la acción pública dese la perspectiva de la generación del conocimiento político:

“La opinión debe desear, los escritores proponer los medios de ejecución y los gobernantes ejecutar. Mientras no se hayan diferenciado estas tres funciones existirán, en grado mayor o menor, la confusión y la arbitrariedad.”<sup>57</sup>

---

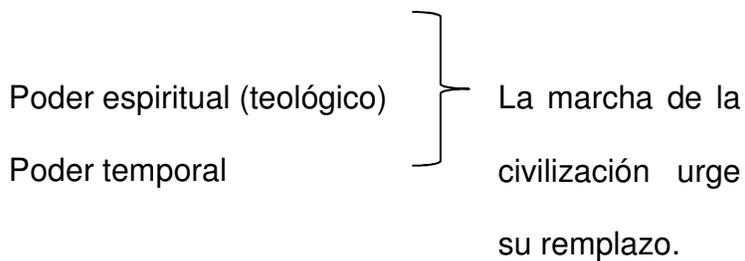
<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>56</sup> *Idem.*

<sup>57</sup> *Idem.*

Se alcanza a percibir una convicción de que el intelectual-escritor juegue un papel orgánico, comprometido en la mediación entre el ciudadano y la autoridad ejecutiva.

Según Comte el hecho de que la política no sea vista como un ámbito científico puede atribuirse a la mala administración de opiniones y deseos, para que la política llegue a ser científica es necesaria la sumisión que se le debe a la razón.



Toda la argumentación gira en torno a este hecho necesario, ante el cual, Comte, apuntados observaciones:

- 1) "...esta doble organización se ha efectuado en poco tiempo y sin muchas dificultades porque se había preparado gradualmente

durante los setecientos u ochocientos años que había transcurrido desde el origen de los poderes...”<sup>58</sup>

2) “...merece ser señalada la coincidencia de los dos poderes en lo que se refiere a la época de su origen y a la de su definitiva constitución.”<sup>59</sup>

El poder feudal (militar) —————>Capacidad industrial

Comte problematiza este tránsito a partir de la adquisición de riquezas y el modelo económico y social que implican, éste será de fondo el modelo legitimatorio de una nueva ideología jurídica acerca del capitalismo, el modelo de propiedad privada, el individualismo y la competencia como paradigma de la acción privada.

La liberación de los municipios ha sido fundamental para este propósito y las consecuencias de este pasaje apenas pueden ser señaladas.

Milicia —————>Tendencia de la tierra (feudalismo)  
↓  
Artesanos

---

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 16.

Milicia (subalterna)

artesanos



Nuevo régimen propiedad (industrial)

La capacidad científica (positiva) —————> Poder espiritual modus metafísico

Observación

“La superioridad de lo positivo sobre lo conjetural, de la física sobre la metafísica, se dejó sentir entre el poder espiritual, que muchos eminentes miembros del clero, entre otros dos papas, poco más o menor hacia la misma época, fueron a complementar su educación a Córdoba, estudiando las ciencias de la observación con los profesores árabes.”<sup>60</sup>

Acción de los hombres —————> Acción de los principios

(Poder)

(Capacidad)

Instrumentos políticos en manos de la milicia y el clero (P. T./P.E)

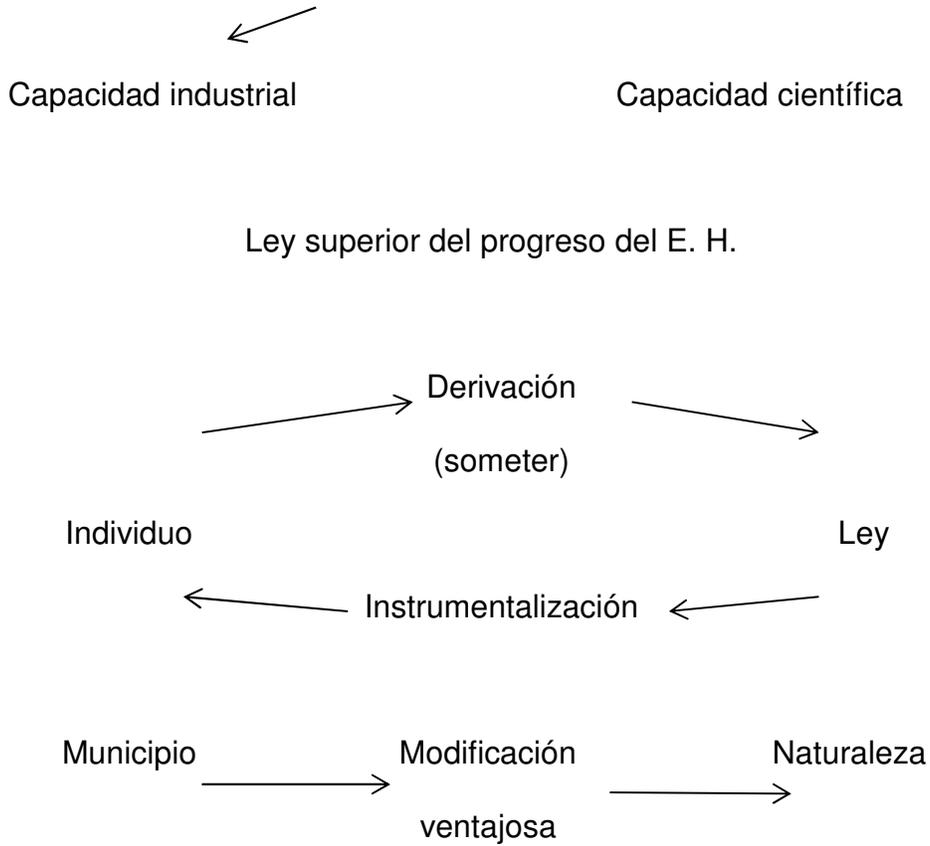
1) Emancipación de las comunas

2) Ciencia positiva laica (seculares)



---

<sup>60</sup> *Idem.*



**Municipio:**

Municipio débil, sin participación en la autoridad individual para desarrollar las capacidades: 1) industriales, 2) científica.

Teólogos militares



Sabios artesanos



La acción sobre la naturaleza era la única vía de acción abierta para el municipio, para mejorar su situación social.

Incremento en su capacidad industrial y científica	(+)	Fuerza creciente, con un status social "igual a igual" con sus dominadores, e incluso una ventaja.
---	-----	--

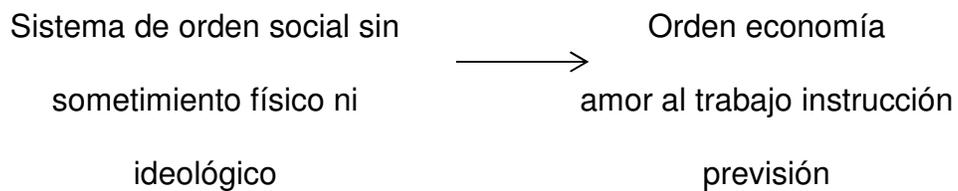
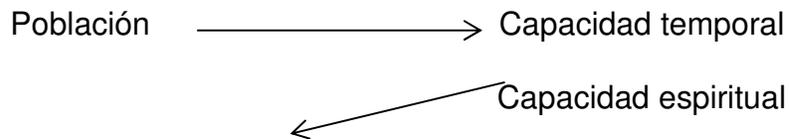
Comte presenta una antropología positiva en sus líneas generales en este apartado el hombre aparece como un ser bueno que utiliza el poder tan sólo como medio, no por amor al dominio sino por mera comodidad.

Es interesante que el hombre descrito por Comte es perezoso y pretende hacer que los demás trabajen para procurarle bienestar, antes que cooperar en el trabajo.

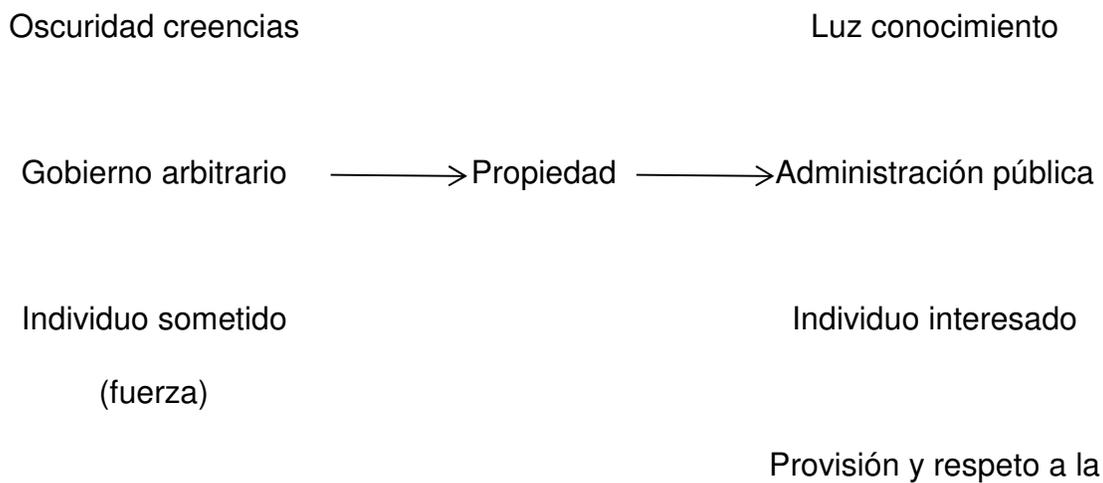
Deseo de mandar (Dominio perjudicial)	→	Deseo de hacer y deshacer la naturaleza a nuestro gusto (Dominio útil)
--	---	--

Inteligencia pasiones → Perfeccionamiento moral.

Existe, pues, un trabajo político-moralizante sobre la sociedad:  
 (publicitación, privado)



La propiedad surge como catalizador moral en una posición ventajosa se erige como el punto de entrada hacia la nueva sociedad.



Brujos	propiedad
-Súbdito-	Instrucción pública
Desorden:	-Asociado-
Miseria	Orden
Ociosidad ignorancia	(Sabios)
(Clero)	

De tal modo el positivismo en sus pilares históricos: Saint-Simon y Comte, dejaron sentadas las bases de un horizonte de significación cultural profundamente orientado por la economía, la producción y el capital ya consolidados después de la primera revolución industrial. Si bien, sus intenciones radicaban en una supuesta reorganización de lo social, son ellos quienes justifican teóricamente el andamiaje cultural que exige al derecho en niveles nunca antes vistos y que, de igual manera, impactará sus formas y sus contenidos de una manera nunca antes vista.

El proyecto de los grandes positivistas apuntó siempre hacia un marco internacional donde la racionalidad productiva y científica tuviera un mejor desarrollo bajo el concepto de progreso tan importante a su visión social y civilizatoria. Para latinoamérica, y para México en particular, el positivismo es

historia y actualidad, el derecho mexicano no puede ser entendido más allá de su histórico positivismo.

## 2.2. Hans Kelsen, la teoría pura del derecho, el orden internacional y los derechos humanos

“Roscoe Pound, en su obra titulada *An Introduction to the Philosophy of law*, dice: <<La concepción del derecho natural como algo de lo cual el derecho positivo es meramente declaratorio, y por lo cual las normas vigentes tienen que ser juzgadas y con lo cual tienen que coincidir en la mayor medida posible; por lo cual nuevas normas tienen que ser creadas y las antiguas aplicadas o restringidas en su aplicación, era un poderoso instrumento en las manos de los juristas y los ponía en condiciones de proceder en su tarea de construcción jurídica con una segura confianza>> ¡Un <<poderoso instrumento>> en verdad! Pero este instrumento es una mera ideología, o , para usar un término más familiar a los juristas, una ficción.”

Hans Kelsen, *Teoría General del Derecho y del Estado*.

Uno de los problemas más difíciles de resolver para la teoría pura del derecho es la intersistematicidad existente en el ámbito internacional, es decir, el momento en el cual dos órdenes válidos (soberanos) se relacionan creando problemáticas de tipo jurídico-político que exceden los marcos de la formalidad y pureza teórica planteados por el jurista vienés. Una serie de problemática surgen al respecto entre las cuales podríamos destacar las siguientes ¿La intersistematicidad plantea una relación simétrica o asimétrica entre dos o más

Estados-nación? ¿Cómo se determinan los contenidos de la ley en términos de una relación internacional?<sup>61</sup>

El problema se intensifica debido a que, el mismo Kelsen reconoce la imposibilidad de una definición metafísica de los parámetros de la ley, es decir, no existe una determinación total en términos de la materialidad de la legislación. Por tanto, la relación entre sistemas jurídicos no se puede establecer a partir de una serie de contenidos materiales de la ley compartido o supuestamente compartidos, y mucho menos en términos de una supuesta referencia a un contenido legal más acabado de un sistema jurídico respecto de otro con miras a un fondo universal de sentido a partir del cual se calculara del adecuación de los ordenes jurídicos vigentes.

Para la constitución de un orden internacional garante de los derechos humanos la respuesta a este tipo de problemáticas teóricas es un asunto de sumo interés, pues, como supuesto básico a su existencia descansa un conjunto de premisas de tipo iusnaturalista que son fuertemente sacudidas por la teoría pura del derecho y que aún siguen sin respuesta, en otras palabras, sería necesario asumir que la validez de este tipo de ordenamientos con vocación universal está mediada, necesariamente, por el reconocimiento de los órdenes

---

<sup>61</sup> El estudio de las difíciles relaciones entre estados soberanos y un ordenamiento universal de derechos humanos ha sido desarrollado en conjunto por Claudia Martín (et. Al.), *Derecho internacional de los derechos humanos*, Universidad Iberoamericana-Fontamara-Washington College of Law, 2004, p. 776.

positivos así como por los procedimientos habituales –planteados además por la escuela iuspositivista- para la creación de normas y para la firma de tratados y convenios de carácter internacional. La universalidad de los derechos humanos sólo es posible a partir de un acto local, por decirlo de otra manera.

Esta posición implica una serie de problemas teóricos que no han sido resueltos por los partidarios del esquema universal de derechos humanos: por ejemplo, el hecho de que una serie de mecanismos positivos determinen la validez de un ordenamiento de derechos humanos hace depender un supuesto fondo ético universal a una serie de procedimientos formales, en otras palabras ¿la eticidad pretendida como universal está determinada por una formalidad previa? A todas luces, este cruce entre lo formal y lo material resulta particularmente difícil de justificar teóricamente, pues, ¿cómo es posible que la universalidad sea, precisamente, la universalidad resultante de una serie de actos formales?

Para abundar en este problema desde la posición kelseniana, disponemos de dos fuentes principales a partir de las cuales es posible leer el rechazo y la profunda contrariedad que Hans Kelsen demostró ante los modelos iusnaturalistas representantes y principales promotores teóricos del modelo de los derechos humanos: en primer lugar el estudio titulado *La teoría general del derecho y del Estado* y, posteriormente, el folleto publicado bajo el título *¿Qué es la justicia?* Como ya señalé, el jurista y filósofo austriaco es uno de los

detractores del modelo iusnaturalista más importantes del siglo XX y, sin duda, el crítico más atinado de todo el modelo institucional asentado en el discurso de los derechos humanos.

En general, Hans Kelsen dirige su crítica hacia el modelo iusnaturalista con especial énfasis a partir de los sistemas ilustrados de derechos que pretendían ser universales. Procede de tal manera, debido a que la Ilustración es la época de las grandes declaraciones universales de corte iusnaturalista, posición ante la cual el jurista austriaco dirige sus más certeras argumentaciones. Por ejemplo, Hans Kelsen afirma que: “La teoría del derecho natural afirma que existe una regulación completamente justa de las relaciones humanas que surge de la naturaleza: de la naturaleza general, o de la naturaleza del hombre en tanto ser dotado de razón. La naturaleza es presentada como autoridad normativa, como una especie de legislador.”<sup>62</sup> Sin embargo, nuevamente se refiere el problema que hemos anunciado ampliamente: cómo se determina lo que es natural y lo que, por el contrario, no lo es; por si fuera poco, cuál es la naturaleza del hombre.

Sin embargo, el rechazo no es meramente una verdadera discusión, pues, es imposible debatir con quienes pretenden argumentar desde las coordenadas metafísicas de *lo natural*, así pues, para el jurista austriaco es evidente que: “Desde el punto de vista de una ciencia racional del derecho, la

---

<sup>62</sup> Hans Kelsen, *¿Qué es la justicia?*, Fontamara, México, p. 69.

posición religiosa-metafísica de la teoría natural no puede ser tenida en cuenta.”<sup>63</sup>

No existe la posibilidad racional de una determinación de lo que la naturaleza en general sea o, de manera particular, es imposible determinar universal y necesariamente lo que la naturaleza del hombre sea bajo las exigencias metafísicas de un iusnaturalismo. Por el contrario, a decir del jurista vienés, en cada una de estas referencias metafísico-naturalista encontramos una formalización de los deseos, afanes o imposiciones francas de una época o, en su defecto, de un grupo en el poder.

En su afán por develar las leyes naturales eternas, inmutables y necesarias, los *iusnaturalistas* han teorizado una modalidad institucional nunca antes vista. El Estado medieval se vuelve ajeno ante las novedosas y urgentes modificaciones. Sin embargo, el iusnaturalismo llegará a una encrucijada tal como un callejón sin salida, pues, una serie de sistemas iusnaturalistas se encontrarán frente a frente en el siglo XX dejando entrever la debilidad de su construcción, pues, cada uno armado con su referencia a una naturaleza universal y necesaria era incapaz de reconocer los mismos supuestos en sus interlocutores.

---

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 70.

En uno de los capítulos más severos en su crítica hacia el iusnaturalismo Kelsen señalará al respecto:

“La necesidad de una justificación racional de nuestros actos emocionales es tan grande, que tratamos de satisfacerla aun a riesgo de engañarnos a nosotros mismos. Y la justificación racional de un postulado que se basa en un juicio subjetivo de valor, esto es, de un deseo, en el que todos los hombres sean libres, por ejemplo, o en el de que sean tratados igualmente, es un autoengaño o –lo que equivale a lo mismo- una ideología.”<sup>64</sup>

Y continúa bajo el mismo tono:

“La fórmula hobbesiana del pacto de unión desempeña una función conservadora en Hobbes, radical-revolucionaria en Rousseau, mientras que la misma ideología liberal acepta y utiliza para el mismo fin, en Spinoza y Kant y en Locke, las soluciones opuestas respecto al problema de la obligación política (deber de obediencia o derecho de resistencia)”<sup>65</sup>

---

<sup>64</sup> Hans Kelsen, *Teoría General del Derecho y del Estado*, UNAM, México 1979, trad. Eduardo García Máynez, p. 9.

<sup>65</sup> Norberto Bobbio, *op. cit.*, p. 126. Es interesante este punto particular, ya que Kelsen dice: “la doctrina del derecho natural es a veces conservadora, a veces reformadora o revolucionaria.” *Op. cit.*, p. 13. Bobbio, a su vez dice: “No hay autor de la escuela que

En este contexto es posible discernir que el modelo naturalista fundamento de los derechos humanos no alcanza a determinar lo universal como una categoría epistemológica, sino, apenas desde una posición política. Desde el punto de vista de Hans Kelsen y de su *teoría pura del derecho* un tratado internacional de derechos humanos no lesiona la integridad de un sistema jurídico particular, pues, la validez de dicho tratado ha sido otorgada por un procedimiento establecido bajo los propios términos del estado en cuestión, es decir, la universalidad de los derechos humanos es solamente nominal, pues, ha de ser validada por la particularidad de cada sistema jurídico en cuestión. Si bien, la teoría pura del derecho deja abierta la posibilidad para una validez intersistemática que pueda tender puentes entre dos sistemas jurídicos autónomos no acaba por reconocer la determinación universal de derechos bajo el modelo naturalista al cual él denomina metafísico o religioso.

---

no tome posición frente al pirronismo en moral, aquello que hoy llamamos el relativismo ético.”*Op. cit.*, p. 21.

### **2.3. La crítica de la escuela francesa postestructuralista a los derechos humanos**

“...las leyes son buenas para los pobres; desgraciadamente los pobres escapan a las leyes, lo cual es realmente detestable. Los ricos también escapan a las leyes, aunque esto no tiene la menor importancia puesto que las leyes no fueron hechas para ellos.”

Michel Foucault, *la verdad y las formas jurídicas*.

Una de las críticas más severas al modelo de los derechos humanos ha sido encabezada por la escuela post-estructuralista francesa desde la década de los 60's y hasta ya bien entrados los 90's. Entre los autores más destacados en este sentido encontramos a Michel Foucault, Gilles Deleuze y Félix Guattari. Ellos serán la avanzada que denuncie la sigilosa cercanía entre el derecho y una serie de prácticas sociales de corte claramente económico, es decir, su análisis demuestra el seguimiento entre un saber (en este caso jurídico) y un tipo específico de poder (una serie de prácticas sociales de explotación en un determinado momento histórico). Lo que Comte y Saint Simon ataron bajo el nombre del progreso y la cultura, Foucault, Deleuze-Guattari lo desatan bajo la crítica de la genealogía de los derechos humanos.

Michel Foucault propone descomponer la realidad política en innumerables fragmentos para un tratamiento analítico e histórico de cada uno

de los elementos que lo integran. Ya no caben reflexiones comprensivas, totalizantes de la realidad a la manera de la antigua metafísica o de la reflexión naturalista en torno al derecho. Para él, los fenómenos albergan fisuras y rupturas que merecen el más detenido estudio, sin pretender que las conclusiones han de ser dictadas de una vez y para siempre. Nuevamente lo delatan los matices postmetafísicos<sup>66</sup> que caracterizaron todo su pensamiento y, en este caso, los derechos humanos deben ser estudiados desde esta misma perspectiva genealógica para superar la visión tradicional o institucional que al respecto se tiene.

El mundo construido por la luminosidad de la razón empezó a mostrar quiebres, sectores sombríos, oquedades inaccesibles después de las dos grandes guerras mundiales. Pedazo a pedazo fue cayendo la pretensión de la racionalidad total en el contexto de una Europa que al fin era capaz de ver su verdadero legado de guerra y violación a todo orden normativo. Los conceptos metafísicos se despiden de la escena intelectual justo cuando la política y el derecho positivista son capaces de validar ordenes jurídicos como el nazi o el facismo italiano.

---

<sup>66</sup> Michel Foucault se inscribe en un grande vuelco de la filosofía en general, aquél que exige una revisión de la metafísica moderna, es decir, del pensamiento postmetafísico. Cfr. Jûrgem Habermas, *El pensamiento postmetafísico*, Paidós, también: Richard Rorty, *The linguistic turn*,

Cada uno de estas caracterizaciones del poder y del derecho requieren, antes que un referente universal, un análisis de sus particularidades, pues, en su desarrollo histórico los grandes órdenes normativos son capaces de cumplir con una formalidad que oculta un ejercicio del poder que muchas veces no garantiza la más mínima protección o respeto por lo humano como en los casos aludidos.

Todavía más preocupante para la cultura occidental será la denuncia esgrimida por el autor francés respecto al *saber*, cuando Foucault prescribe su tesis más conocida, donde establece que entre el *poder* y el *saber* existe una relación compleja que pone sobre la mesa del debate epistemológico un tema que no había sido sino anunciado ya por otros, por ejemplo Althusser<sup>67</sup>.

Para poder acceder, pues, al núcleo de la crítica respecto a los derechos humanos es necesario comprender de manera general la manera en la cual trabaja el análisis foucaultiano, para poder estar en condiciones de establecer cuáles son las relaciones entre un saber (derechos humanos) y un poder (capitalismo) que se manifiestan históricamente a partir de su institucionalización como independientes entre sí.

---

<sup>67</sup> Véase, Louis Althusser, *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, Ediciones Quinto Sol, México 1985, pp. 84. Aunque la posición de Foucault es frontal a la noción de ideología sobre todo en su carácter epistemológico, bien valdría confrontar ambas posiciones, para tal efecto véase: Luis Villoro, *El concepto de ideología*, Fondo de Cultura Económica, México 2007, pp. 179.

Así pues, es evidente que el poder no representará para Michel Foucault un fenómeno homogéneo. El poder le interesa visto cara a cara, en esos momentos en que traspasa los cuerpos violando esa espacialidad propia a la privacidad del individuo (la división entre lo público y lo privado). El momento en el que la más irrenunciable determinación *se inventa* asiento en los individuos, es decir, en lo que es denominado la *microfísica del poder*.

Es ese espacio (micropolítico) donde el poder encarna en los individuos, donde se torna *biopoder*, un poder que transfigura a los individuos, los inventa, los produce y los hace productivos a partir de una serie de técnicas discursivas y estratégicas. Sin embargo, no se trata de un poder tradicional, declarado, represivo; sino más bien estamos ante un poder que actúa silencioso, biológicamente a la manera de las células, trabaja constantemente dando forma a través de la disciplina, el orden, la vigilancia.

En *vigilar y castigar* Foucault describe la mutación del poder en la Francia de mediados del siglo XVIII. Un poder soberano, entregado al arbitrio del monarca (en su defecto el funcionario, ya sea Magistrado o Verdugo) que conlleva una tecnología completa de poder, una estructura física, palpable o visible, justificada y legitimada por un discurso específico. Este poder soberano que muestra constantemente su faceta pedagógica a través del suplicio. Hace del cuerpo el espacio idóneo de la normalización. La aplicación de justicia en

este momento era un teatro del horror, pues el fin que perseguía la tortura pública era aleccionar a la población de una manera efectiva y contundente. La ofensa del criminal era directa hacia el monarca, y en este sentido la sanción no pretendía reparar un daño hecho a la sociedad sino, más bien, vengar el insulto que el supliciado cometía contra el rey.

Precisamente la publicidad de la pena y el secreto en que se envuelve el juicio son rasgos que nos señalan sus pretensiones soberanas. La verdad en éste tránsito tortuoso llamado litigio era inventada a través de un discurso expreso, el discurso de la majestad divina y terrenal. Es curioso ver las concesiones hechas en materia de procedimientos, la aritmética de la prueba se torna prácticamente inexistente. El cuerpo es el lugar exacto donde el castigo debe impactar, pues en él, se hace visible el error en que se encuentra el delincuente. En *vigilar y castigar* señala Foucault:

“El cuerpo, según esta penalidad, queda prendido en un sistema de coacción y de privación, de obligaciones y prohibiciones. El sufrimiento físico, el dolor del cuerpo mismo, no son ya elementos constitutivos de la pena. El castigo ha pasado de un arte de las sensaciones insoportables a una economía de los derechos suspendidos.”<sup>68</sup>

---

<sup>68</sup> *Vigilar y castigar*, p. 18.

Es evidente que en este momento es imposible hablar de derechos humanos pues la norma misma estaba destinada a violar lo humano, a destrozarse los cuerpos, y todavía más claro, su efectividad dependía de su capacidad de destrozarse la humanidad en el mismo ejercicio de *justicia*. Es posible entender que en este momento, y a partir de las así llamadas reformas humanistas en el siglo XVIII, el poder y el derecho empezaron a sospechar de este modelo atroz y contradictorio que administraba justicia violándola.

Después de la ruptura respecto a lo que en Francia se conoce como el *Ancien Regime* (segunda mitad del siglo XVIII) el poder se torna disciplinario, es decir, se trata ahora de un poder que regula y determina las relaciones humanas de una manera radicalmente distinta al antiguo régimen. Este nuevo poder, todo lo quiere escrito, habla sin hablar, su capacidad no se agota en la represión explícita y violenta sobre el cuerpo de los individuos. Ahora, procedimiento tras procedimiento, trabaja de una manera más bien formal e institucional bajo la rúbrica del rigor impersonal y de un supuesto respeto por la integridad de los individuos por sí misma. El asunto del castigo de igual manera se despersonaliza, pues, la ofensa cometida por el delincuente es ahora una ofensa en contra de toda la sociedad.

Los procedimientos escritos (burocratización) otorgan una seguridad frente al tiempo, pues, ahora la palabra permanece resguardada, desde ese momento en adelante así ha de ser el poder bien entendido: un poder que actúa

respetuoso y garante, metódico y formal. En otras palabras, a través de la sabia administración del tiempo y del espacio y sus consiguientes restricciones a la expresión espontánea de los instintos, se imprime forma al sujeto social emergente en la primera mitad del siglo XIX. Esta es la nueva vía política que hará necesario un discurso que sea capaz de universalizar su lógica y sus procedimientos. El sujeto se encuentra directamente relacionado con la sociedad, hay una determinación mutua irrenunciable, pues, el sujeto no existe independientemente de la sociedad y esta no podría ser pensada sin él<sup>69</sup>.

El proyecto de racionalización que describe el filósofo francés curiosamente se descubre más nítidamente en procesos de control, de sujeción a reglamentos, de vigilancia y de castigo, de juicios contra monstruos y asesinos, en diagnósticos de locura. Podríamos decir que Foucault pretende estudiar los momentos particulares en los cuales se plasma de manera más certera el poder más allá de la razón, es decir, en espacios antes negados por el análisis jurídico político. Sería posible entender el funcionamiento del poder a partir de lo que él mismo niega. Así, la cárcel y el manicomio son las instituciones encargadas de disciplinar a los indisciplinados, de corregir a los desadaptados y es en ellas donde se observa la mecánica del poder que va construyendo poco a poco un discurso que justifique sus nuevas modalidades corporales. Urge normalizar y es en estas instituciones donde éste se vuelve un

---

<sup>69</sup> La afirmación que Foucault hace en la última página de su libro *las palabras y las cosas* parece dibujar un horizonte en donde toda su obra puede cobijarse: el sujeto es un invento y se encuentra próximo a desaparecer.

proyecto desesperado que pretende respetar el cuerpo, respetar la vida en tanto productiva, corregir al incorregible en aras de un trabajo y una explotación futura.

La administración correcta y certera de las necesidades, de los tiempos, de los espacios y de las pasiones constituyen la materia prima a través de la cual, el poder aterriza en el individuo universal y anónimo. Desde esta posición es posible comprender por qué no le interesa más al poder distinguir en términos de raza, religión o nacionalidad, pues, el cuerpo en general es productivo a partir de una cierta disciplina que el poder sabe establecer. Sin embargo, si es necesario constituir una individualidad universal que justifique esta nueva corporalidad propia a las sociedades insdustriales. Pero, si el poder ha dejado de ser soberano y se ha convertido en disciplinario, ¿dónde encontrará al individuo? Ya no es el cuerpo sino el alma:

“Si no es ya el cuerpo el objeto de la penalidad en sus formas más severas, ¿sobre qué establece su presa? La respuesta de los teorizantes – de quienes abren hacia 1760 que no se ha cerrado aún- es sencilla, casi evidente. Parece inscrita en la pregunta misma. Puesto que ya no es el cuerpo es el alma. A la expiación que causa estragos en el cuerpo debe suceder un castigo que actúe en profundidad sobre el corazón, el pensamiento, la voluntad, las disposiciones.”<sup>70</sup>

---

<sup>70</sup> *Idem.* p., 28.

El Estado se despersonaliza, parece seguir el rastro dejado por la economía de mercado, ya no quiere tener corporeidad, quiere ser un cuerpo fantasma siempre a la vista, presa de un ojo eternamente presente, donde no hay lugar para el pestañeo. Ningún espacio se le escapa, para eso crea la policía, diferente al ejército por garantizar la seguridad al interior del estado.

Copa todos los espacios, todos los tiempos, el derecho formal no cesa de exigir cumplimiento, a manera de la cárcel, la sociedad se somete a cierta disciplina, los reglamentos, los códigos y las leyes no interrumpen un minuto su vigencia. El individuo atrapado entre la regulación del espacio y tiempo, necesariamente ha de reformar sus gestos, su *sí mismo*. El hombre queda atrapado bajo los derechos que van más allá de las fronteras, derechos que se dicen humanos pero que son expresión de una dinámica que envuelve al hombre en cualquier denominación geográfica-política.

Por otra parte, la tesis de Foucault en *las tecnologías del yo*, según la cual, las técnicas de subjetivación son modeladas históricamente atendiendo a estrategias distintas cada vez más depuradas y efectivas en su efecto de control parece estar cercana al nacimiento de la biopolítica. Así Foucault se adentra nuevamente en el terreno de lo que él denomina *realidades transaccionales*<sup>71</sup>

---

<sup>71</sup> Un concepto de por sí radical, pues habla de un status ontológico diametralmente distinto al de la tradición, una realidad que es, pero que en su ser lleva la impronta de la

con un nuevo objeto de estudio: la economía en su carácter rector de una subjetividad en específico.

Sin lugar a dudas, la economía recorre sus fronteras, con seducción y sabiduría reclama espacios que anteriormente pertenecían al dominio de lo político en su eje institucional. Será de esta manera una economía política que propone sus presupuestos como aquellos que ha de fungir de peso y contrapeso al poder político:

“...El *homo economicus* no se conforma con limitar el poder soberano. Hasta cierto punto, lo hace caducar...lo hace caducar en cuanto pone de relieve en el soberano una incapacidad de dominar la totalidad de la esfera económica”. Frente a la esfera económica en su conjunto, frente al campo económico, el soberano no puede no estar ciego. El conjunto de los procesos económicos no puede dejar de escapar a una mirada que quisiera ser central, totalizadora, dominante...”<sup>72</sup>

Y continúa,

“...si el conjunto de los procesos de la producción y el intercambio escapan al soberano, pues bien, vamos a limitar geográficamente, en

---

contingencia, de la fabricación, de la imposición, de aquello que, inevitablemente es mordido por el tiempo.

<sup>72</sup> Michel Foucault, *El nacimiento de la biopolítica*, Akal, Madrid 2009, p. 288.

cierto modo, la soberanía del soberano, y a fijar una suerte de frontera al ejercicio de su poder: podrá afectar todo, salvo el mercado. El mercado, si se quiere, como puerto franco, espacio franco, espacio libre en el espacio general de la soberanía.....”<sup>73</sup>

Asistimos pues, a un reordenamiento de la razón gubernamental.

“La gobernabilidad o la gubernamentalidad –perdonen estos barbarismos- de esos individuos que, en cuanto sujetos de derecho, pueblan el espacio de la soberanía, pero son en él al mismo tiempo hombres económicos, esa gubernamentalidad, sólo puede garantizarse y sólo pudo garantizarse efectivamente gracias al surgimiento de un nuevo objeto, un nuevo dominio, un nuevo campo que, de alguna forma, es el correlato del arte de gobernar que se construye en ese momento en función de este problema: sujeto de derecho/sujeto económico.”<sup>74</sup>

Existen una serie de elementos que permiten desocultar el núcleo económico circunscrito en los discursos propios a la modernidad, para lograr este fin la referencia a Karl Marx es profunda y a la vez silenciosa dentro de la obra de Michel Foucault, pues, si bien, la perspectiva marxista no puede ser acogida del todo, si esta presente en los primeros estudios dedicados a la analítica del poder, sobre todo en el periodo que va de 1973-1978

---

<sup>73</sup> Michel Foucault, *op. cit.*, p. 288, 289.

<sup>74</sup> Michel Foucault, *op. cit.*, p. 290.

específicamente, Foucault toma distancia de la hipótesis represiva en los siguientes términos: a) El poder no solamente reprime, sino, también produce; y , b) El poder no es un producto propio de una clase o un grupo que lo detenta, sino, una serie de relaciones y de intensidades.

En las conferencias dictadas en Río de Janeiro en el año de 1973<sup>75</sup> Foucault señala ya claramente su interés por el estudio de lo corporal bajo la perspectiva de la sociedad disciplinaria. Es un ejercicio del poder<sup>76</sup> y una modalidad de saber<sup>77</sup> específicos denominados *panóptico* aquello a lo que Foucault sitúa en las postrimerías del siglo XVII y los albores del XVIII.

Se trata, pues, de un ejercicio del poder que se centra en la vigilancia para generar control; un saber que persigue no el pasado sino el futuro; en vez de lo ocurrido lo que puede ocurrir. Un entramado de saber y poder que dará lugar a las ciencias humanas, tales como la psiquiatría, la psicología o la

---

<sup>75</sup> Véase sobretodo la segunda conferencia donde Foucault analiza el Anti-Edipo de Deleuze-Guattari; además la cuarta y la quinta conferencia donde señala las características del ejercicio del poder disciplinario a la manera del panóptico, temáticas que serán desarrolladas en *Vigilar y Castigar* con posterioridad, *cfr.*, *La verdad y las formas jurídicas*, Gedisa, España 2001.

<sup>76</sup> El Panóptico es la utopía de una sociedad y un tipo de poder que es, en el fondo la sociedad que actualmente conocemos, utopía que efectivamente se realizó. Este tipo de poder bien puede recibir el nombre de panoptismo: vivimos una sociedad en la que reina el panoptismo.” En: VyFJ, p. 99.

<sup>77</sup> “El panoptismo es una forma de saber que se apoya ya no sobre una indagación sino sobre algo totalmente diferente que yo llamaría examen.” En: VyFJ, p. 99.

sociología, el derecho y con ellas a un sujeto específico bajo las fuerzas de la vigilancia, el control y la corrección, fuerzas que recaerán sobre el cuerpo (o sus pliegues como el alma) para formarlo y transformarlo de acuerdo a ciertas normas.

Casi puede percibirse el argumento de fondo que enlaza un ejercicio económico específico y un cuerpo disciplinado por las ciencias humanas para incrementar sus capacidades productivas. A pesar de todo, no será sino hasta la clase del 7 de enero de 1976 donde Foucault se refiera al economicismo del poder que, a decir de Foucault, establece un punto de comunión entre la concepción marxista general del poder y la concepción liberal del poder político.

a) El poder es considerado como un derecho que un individuo o una serie de individuos poseen y que pueden transferir o enajenar a partir de un acto jurídico. La analogía contractual domina esta concepción del poder.

b) Funcionalidad económica: el poder mantiene relaciones de producción, así como mantener una relación de dominación de clase. En este caso el poder encuentra su razón de ser histórica en la economía.

De esta manera Foucault entiende el papel del poder político como un permanente ejercicio de fuerza, un ejercicio violento pero sigiloso a la manera

de una guerra por otros medios que se inscribe y reinscribe sobre las instituciones, el lenguaje, sobre el cuerpo.

Al final de la cuarta conferencia se puede percibir de fondo la presencia de una tesis sostenida por Karl Marx y que sirve como elemento integrador de toda la argumentación desarrollada por Foucault en la conferencia: "...la nueva distribución espacial y social de la riqueza industrial y agrícola hizo necesarios nuevos controles sociales a finales del siglo XVIII...Los nuevos sistemas de control social establecidos por el poder, la clase industrial y propietaria, se tomaron de los controles de origen popular o semipopular y se organizaron en una versión autoritaria y estatal."<sup>78</sup>

Pero, ¿Cuál es el rechazo y la diferencia irreconciliable de Foucault con respecto a Marx? Quizá bastaría recordar la posición de Etienne Balibar con respecto a la relación Foucault-Marx. Balibar sostiene: "Expondré la hipótesis de que, en formas constantemente renovadas, un verdadero combate con Marx se extiende por toda la obra de Foucault y es uno de los resortes esenciales de su productividad."<sup>79</sup>

Todavía más optimista, en cuanto al establecimiento de una proximidad Marx-Foucault, se encuentra Thomas Lemke, quien argumenta que "Foucault es

---

<sup>78</sup> VyFJ, p. 114.

<sup>79</sup> "**Foucault y Marx: la postura del nominalismo**" por Etienne Balibar, en: Etienne Balibar, Gilles Deleuze, *et. al.*, *Michel Foucault Filósofo*, Gedisa España 1999, p. 48-73.

<<fiel>> a las intuiciones originales de Marx complementando y ampliando la crítica de la economía política con <<una crítica de la razón política>>”<sup>80</sup> Por su parte Stephane Legrand argumenta incluso que “los conceptos fundamentales de la teoría de Foucault de las relaciones de poder en la <<sociedad disciplinaria>> quedan irremediabilmente ciegos si no se los articula *con una teoría de la explotación y con una teoría del modo de producción capitalista.*”<sup>81</sup>

Es este apenas un primer momento de contextualización general de la relación entre dos grandes filósofos, sin embargo, los objetivos de mi investigación me remiten a problematizar la relación Marx-Foucault en cuanto al cuerpo, su gobierno, su administración y a su tratamiento<sup>82</sup>. De esta forma, el universo teórico que estudia la relación Marx-Foucault puede ser abordado desde la perspectiva del presente trabajo teniendo como punto de partida el cuerpo y su realidad compleja.

Otros lo han notado, como Frédéric Gros que enfatiza esta doble dimensión del análisis de Foucault con respecto al cuerpo: uno micropolítico,

---

<sup>80</sup> **“Marx sin comillas: Foucault, la gubernamentalidad y la crítica del neoliberalismo”** por Thomas Lemke, en: T. Lemke, *et. al.*, *Marx y Foucault*, Ediciones Nueva Visión, Argentina 2006, p.5-20.

<sup>81</sup> **“El marxismo olvidado de Foucault”**, por Stephane Legrand, en: *Ibid.*, p.21-39. La bibliografía es abundante al respecto: bastará hacer referencia además a: Barry Smart, *Foucault, marxism and critique*, Routledge, Great Britain, p. 144; M. Poster, *Foucault, el marxismo y la historia*, Paidós, México 1991, p. 228.

<sup>82</sup> Situación que no es necesario problematizar con respecto al binomio Deleuze-Guattari debido a su tratamiento explícito en *el Anti-Edipo*, así como en *Mil mesetas*.

donde Foucault analiza la mecánica de un poder disciplinario que se refiere a la intimidad del cuerpo; el otro macropolítico, es decir, un análisis de las concisiones generales en las que aparece la sociedad disciplinaria y la materialidad del cuerpo entendido como cuerpo social o, mejor, como población.<sup>83</sup>

La idea de la alienación como descentramiento del sujeto presente ya en los *Manuscritos* podría articular las investigaciones que Foucault realiza en cuanto a la sociedad disciplinaria, cuando Marx señala con respecto a la situación del obrero en una relación de producción capitalista:

“La demanda de hombres regula necesariamente la producción de hombres, como ocurre con cualquier otra mercancía...La existencia del obrero esta reducida, pues, a la condición de existencia de cualquier otra mercancía. El obrero se ha convertido en una mercancía y para el es una suerte poder llegar a ser comprador.”<sup>84</sup>

---

<sup>83</sup> Frédéric Gros, *Michel Foucault*, Amorrortu, Argentina 2007, p. 93 y ss. Frédéric Gros señala: “El surgimiento de una forma disciplinaria del poder, la aparición de un control permanente del cuerpo, de una normalización de las conductas, fueron examinados hasta aquí desde la perspectiva de una microfísica del poder... sin embargo, la aparición de una sociedad disciplinaria debe ser entendida también con referencia a los grandes movimientos históricos de poblaciones y de riquezas. Recordemos que la disciplina constituía una nueva *economía del poder*.” En: *op.cit.*, p. 100.

<sup>84</sup> Karl Marx, *Manuscritos: economía y filosofía*, Altaya, España 1993, p. 56.

Sin duda Marx ha visto, quizá mejor que nadie la disposición de un conjunto de elementos discursivos (¿ideología?) que de manera sorprendente establecen un complejo cuerpo-herramienta; es decir, un vínculo coercitivo del cuerpo con el aparato productivo. Todo esto encaminado al apuntalamiento y justificación de una modalidad productiva.

El mismo Marx señala: “Con esta división del trabajo, de una parte, y con la acumulación de capitales, de la otra, el obrero se hace cada vez más dependiente exclusivamente del trabajo, y de un trabajo muy determinado, unilateral y maquinal. Y así, del mismo modo que se ve rebajado en lo espiritual y en lo corporal a la condición de máquina, y de hombre queda reducido a una actividad abstracta y a un vientre. Se va haciendo cada vez más dependiente de todas las fluctuaciones del precio del mercado, del empleo de los capitales y del humor de los ricos.”<sup>85</sup>

Casi puede percibirse la silueta de Foucault detrás de las afirmaciones de los *Manuscritos*. Cuando Foucault, en un momento de suma importancia para su recorrido filosófico que anuncia ya un cambio, menciona: “También se trataba de otro proyecto: el de una expansión indefinida de la fuerza, del vigor, de la salud, de la vida. La valoración del cuerpo debe ser enlazada con el proceso de crecimiento y establecimiento de la hegemonía burguesa: no a causa, sin embargo, del valor mercantil adquirido por la fuerza de trabajo, sino en virtud de

---

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 58.

lo que la “cultura” de su propio cuerpo podía representar políticamente, económicamente e históricamente tanto para el presente como para el porvenir de la burguesía.”<sup>86</sup>

El problema del cuerpo productivo acompaña en todo momento a Foucault, desde los cuerpos dóciles, hasta la sexualidad de la población y su gestión. El caso de Deleuze-Guattari es diferente, pues, ya en el *Anti-Edipo* piensan al cuerpo como un devenir máquina, lugar donde el deseo es sembrado y desde donde se apuntala el consumo. En su intento de conciliar a Marx con el psicoanálisis encuentran en el cuerpo las marcas que un proceso de producción del deseo ha ido dejando<sup>87</sup>.

---

<sup>86</sup> Michel Foucault, *Historia de la sexualidad, la voluntad de saber*, Siglo XXI, México 2002, p. 152. En este mismo sentido Frédéric Gros apunta: “De todas formas, el poder disciplinario se integra, sobre todo, en los nuevos mecanismos de producción desarrollados por el capitalismo. Porque, al fin y al cabo, ese cuerpo dócil fabricado por la disciplina es el cuerpo útil del obrero conectado con la máquina de producción. El poder disciplinario adquiere también su sentido en la adecuación de los cuerpos a las normas de aquella. Tal disciplinarización del cuerpo del obrero con fines productivos delata el miedo al cuerpo ocioso y gozador del proletario: la conformación de las primeras barriadas obreras, la aparición de una cartilla obrera, otros tantos instrumentos de la burguesía industrial para imponer hábitos y sujetar el cuerpo del proletario a la máquina.” En: *op. cit.*, p. 101.

<sup>87</sup> “El alza de salarios despierta en el obrero el ansia de enriquecimiento propia del capitalista que él, sin embargo, sólo mediante el sacrificio de su cuerpo y de su espíritu puede saciar.” Además: “La división del trabajo hace al obrero cada vez más unilateral y más dependiente, pues acarrea consigo la competencia no sólo de los hombres, sino también de las máquinas. Como el obrero ha sido degradado a la condición de máquina, la máquina puede oponérsele como competidor.” En: *op. cit.*, p. 59.

Para Félix Guattari la referencia a Marx será radical, en *psicoanálisis y transversalidad*, es decir, una momento en que ya ha delineado el concepto de máquina deseante e inconciente máquinico en el *Anti-Edipo*<sup>88</sup>. Guattari desarrolla ampliamente la relación obrero máquina en el capítulo titulado Máquina y estructura.<sup>89</sup>

“El trabajo del obrero, del técnico, del científico, será absorbido, incorporado a los engranajes de la máquina de mañana, el movimiento repetido ya no ofrece garantía ritual...El trabajo humano moderno no es sino un subconjunto residual del trabajo de la máquina. El movimiento humano residual es sólo un proceso adyacente y parcial del proceso subjetivo secretado por el orden de la máquina. De hecho, la máquina está instalada en el centro del deseo, el movimiento humano residual no constituye más que el lugar de marcado de la máquina en la totalidad imaginaria del individuo.”<sup>90</sup>

---

<sup>88</sup> Gilles Deleuze y Félix Guattari, *El Anti-Edipo: Capitalismo y esquizofrenia*, Paidós, España 1985, pp. 428.

<sup>89</sup> Félix Guattari, *Psicoanálisis y transversalidad*, Siglo XXI, México 1976, p. 274-283. Para François Dosse Félix Guattari “Con su concepto de máquina y su propuesta para sustituir con él la noción de estructura, Guattari ofrece a Deleuze una posible puerta de salida del pensamiento estructural, que él ya buscaba en *Lógica de Sentido*.” En: *op. cit.*, p. 25. A decir de François Dosse, Guattari había forjado ya el concepto de *máquina deseante* en 1955, *cfr.*, *op. cit.*, p. 55, 56 y 57.

<sup>90</sup> Félix Guattari, *op. cit.*, p. 276, 277. Estas tesis serán objeto de preocupación para Félix Guattari durante la última etapa de su producción filosófica, en *Caosmosis* 1992,

La perspectiva trazada ya en el *Anti-Edipo* apunta a una preocupación por la intensificación y transformación de la alienación descrita por Marx; intensificación hasta el grado de no haber marcha atrás: *devenir máquina* como destino para lo humano; transformación en cuanto al núcleo de la subjetividad que no está más en poder del hombre sino en la máquina y su lógica (¿universal?).

La referencia a Marx en el caso de Deleuze-Guattari es explícita y profunda, no así cuando se trata de Foucault, pues como ya señalé es posible sostener que en Foucault-Marx encontramos una relación *sui generis* de distanciamiento explícito pero de un acercamiento y pertenencia no declarados, quizá bastaría pensar en términos de resistencia y tensión.

A pesar de todo, son estos filósofos franceses quienes finalmente ponen sobre la mesa la lógica política detrás de los derechos humanos, nos permiten problematizar su amable presencia internacional, su promoción internacional viene bien con las necesidades de un poder surgido a mediados del siglo XIX y con la posterior universalización del modelo productivo maquínico que implica al

---

dedicará un capítulo acerca de la producción de la subjetividad, *Cfr.*, *Caosmosis*, Manantial, Argentina 1996, p. 11-46. Nótese la estrecha cercanía con el análisis de Karl Marx con respecto a las máquinas en: *La miseria de la filosofía*, folio, España 1999, p. 153 y ss.

hombre en estas relaciones económicas ambiguas (productor-consumidor) y universales.

## **2.4. La teoría de la acción comunicativa como modelo jurídico y la posibilidad teórica de los derechos humanos**

“Una comunicación no distorsionada y recíproca no puede existir a menos que nos demos cuenta e intuyamos las condiciones sociales materiales que se requieren para una comunicación mutua...un interés emancipatorio es básico en el sentido de que el interés de la razón está de parte de favorecer las condiciones para su total desarrollo; la exigencia de una comunicación no-distorsionada se hace totalmente explícita.”

*Richard Bernstein*

En el intento de romper la singularidad de la formalidad jurídica del positivismo la comunicación es una vía novedosa para la determinación de los instrumentos jurídicos desde una perspectiva que supone una superación del modelo unilateralista y subjetivo que imprime forma y contenido a los diversos órdenes normativos. La problemática que aborda la teoría de la acción comunicativa es la posibilidad de determinación de los contenidos normativos a partir de un modelo dialógico que rompa con la unilateralidad normativa. En este contexto, la teoría de la acción comunicativa de Jürgen Habermas resulta particularmente importante y me parece que, en efecto, representa una auténtica respuesta a la centralización y a la unilateralidad de los esquemas normativos. La teoría de la

acción comunicativa bien podría renovar el debate en torno a la determinación de los contenidos jurídicos y, sobre todo, de las relaciones existentes entre los ordenamientos jurídicos mismos. Desde esta perspectiva bien cabe la pregunta: ¿Los derechos humanos podrían entablar un diálogo con los sistemas jurídicos nacionales?

Para Jürgen Habermas el model de *la racionalidad comunicativa* incluye, acepta lo otro, es decir, tiende puentes argumentativos que enlazan a las subjetividades que, de otra manera, estarían confrontadas desde el principio tratando de imponer sus propias determinaciones. En otras palabras, bajo un esquema comunicativo Habermas pretende dar solución a la unilateralidad denunciada en cuanto a los contenidos jurídicos se refiere. Me parece que el terreno de lo intersubjetivo es un problema vivo hoy como siempre y que el intento de Jürgen Habermas es uno de los ejercicios teóricos más importantes al respecto.

Sin embargo, respecto a la problemática planteada en el presente trabajo es necesario resaltar que la teoría de la acción comunicativa implica un momento más en la sucesión de órdenes y estrategias discursivos dispuestos para neutralizar la violencia normativa implícita a aquellos órdenes normativos que pretenden universalidad, tal como ocurre con el discurso de los derechos humanos, que, en este sentido reportarían una universalidad trabada en los

términos del diálogo y de la interacción de todos los interlocutores interesados en los contenidos de sus preceptos.

A pesar de todo, no podemos pensar que la racionalidad comunicativa *habermasiana* es viable hasta no resolver el problema previo, fundamental, de la posibilidad misma de un diálogo sometido a reglas compartidas que no lacere la integridad y la dignidad de *los otros*, es decir, de todos aquellos a quienes convoca a dialogar y a establecer parámetros de verdad a través de una racionalidad comunicativa. De esta manera, y pensando en el seguimiento de la *teoría de la acción comunicativa*, cualquier determinación de los contenidos de normas universales referentes a los derechos humanos debiera ser una argumentación dialógica *inter partes*, la supuesta universalidad de los derechos universales se alcanzaría, desde esta perspectiva, a partir de un diálogo que también describiría las características comunicativas de lo universal.

Sin embargo, me parece que dicho diálogo no existe, el núcleo de los derechos humanos y sus contenidos no han sido alcanzados por este modelo habermasiano del diálogo, sino que, los contenidos de la normatividad de derechos humanos es determinada a partir de una visión teórica que viene desarrollándose desde los albores de la modernidad bajo el método racional y que, contrariamente a lo que piensa Habermas, dialóga sin el reconocimiento de cada una de las subjetividades implicadas.

A pesar de todo, me pregunto si sería posible construir los contenidos de las normas de derechos humanos a partir del modelo habermasiano, es decir, desde una teoría de la acción comunicativa. Me parece que no y a continuación me referiré de manera breve a los puntos clave de la posición comunicativa respecto al problema que me ocupa.

El epicentro del problema de la comunicación es supuesto por Habermas, es decir, me parece que el filósofo y sociólogo alemán idealiza las condiciones del diálogo de tal manera que resultan risibles. Pareciera que se describe al momento del *diálogo* como una bondadosa reunión que transcurre entre abrazos y saludos de por sí, a todas luces se trata de un diálogo idealizado, parece ignorar que también hay encuentros en los que se niega la mano, y donde vuelan golpes de un bando a otro, donde la violencia se respira aún por encima del más ridículo protocolo y de su manifestación explícita.

Olvida también el autor alemán que se puede entregar a alguien con un beso y que se puede ignorar a alguien a quien se ha convocado al diálogo. Así pues, la intersubjetividad no es un problema resuelto, y el mero hecho de interponer formalmente y de manera idealizada el diálogo no resuelve las problemáticas que se presentan en el diálogo real, sobre todo, en un mundo donde pululan los conflictos armados por un problema de reconocimiento, en

dónde siguiendo a Huntington: las batallas se libran entre civilizaciones<sup>91</sup>, no podemos dejar de problematizar ese espacio brumoso de la intersubjetividad.

Sostengo la tesis de que la racionalidad comunicativa desplaza y aplaza la resolución del problema del establecimiento de una praxis social diferente, pues ella misma, como fondo y suelo de nuestra existencia, es decir, como mundo de la vida, nos sujeta y nos oprime dictando los límites de nuestra acción. Así el instrumento para la emancipación es el mismo que nos ha esclavizado, aquél que con un gélido abrazo nos remite a una supuesta universalidad lograda bajo los métodos de la argumentación dialógica como si, de esta manera aumentara sus prestigios y su validez para determinar lo que son los derechos humanos más allá de toda configuración unilateral o de inspiración local.

Como ya he dicho, Habermas pretende abrir con su teoría nuevas posibilidades de racionalidad, él tiene en mente un modelo de racionalidad comunicativa que permita la aparición de nuevos sujetos sociales, sujetos que, hasta ese momento permanecían ocultos, formados en una interminable fila de espera, arrinconados en los sectores de lo clandestino por esquemas jurídicos que eran incapaces de dar una solución viable al problema de la diferencia. Hay que fundar el terreno de lo intersubjetivo, que de esta manera se convierte en una tarea dialogal, es decir, comunicativa. Es evidente que las imágenes del

---

<sup>91</sup> Cfr. Samuel P. Huntington, *The clash of civilizations*, Ed. Foreign Affairs, p. 23.

mundo metafísicas ya no son funcionales, es necesario asumir nuevos instrumentos, como la *acción comunicativa*, para fundar una praxis social diferente capaz de superar las desgarraduras del proyecto moderno.

Es en estos términos que Habermas encuentra en la *argumentación* el instrumento adecuado para superar los efectos desgarradores de la egotidad (causado por el individualismo), el objetivo es romper la subjetividad que al pensarse una y otra vez a sí misma, termina por convertir objeto al mismo sujeto, y de esta manera Habermas pretende que en el ir y venir de argumentos se llegará a la situación intersubjetiva del consenso, la sociedad toda habrá de participar del diseño de las ideas, de los contenidos normativos, es decir, de los mecanismos rectores del destino de lo público, en otras palabras, a una acción comunicativa.

En efecto, la teoría argumentativa quiebra con el modelo tradicional de racionalidad, que mitificaba el mundo, y que por si fuera poco más bien lo media con un único instrumento, de esta manera la teoría propuesta por Habermas pretende unir lo desgarrado, tirar un puente que permita una *comunicación* armoniosa entre uno y otro, es decir, un auténtico ejercicio intersubjetivo.

La crisis y el quiebre de la modernidad (desgarradura moderna) se debe a que la conciencia reflexionante piensa el mundo sin importarle el *mundo en sí*, no se da cuenta de que el mundo del que habla es tan sólo el *mundo limitado*

por su propia reflexión y por ende reducido y violentado. La representación intangible de él, se convierte, pues, en una imagen más coloreada por la terrible subjetividad que reflexiona sobre sí misma olvidando que su percepción no puede, por ende, ser universal sino universalizada.

De esta manera, estoy convencido de que la *teoría de la acción comunicativa* reproduce dichas desgarraduras, es decir, no puede escapar de la asimetría subjetiva que tiene lugar en el diálogo y recae en la imposibilidad del diálogo bajo los términos que ella misma propone, una vez más: la ineludible dificultad de dialogar con el mundo sin agresiones, el problema de reconocer al interlocutor y sus argumentos. El estudio y la propuesta de una estrategia en términos de una argumentación con vocación comunicativa no es suficiente, pues, la intersubjetividad despide sus terribles efectos, ajena a todo límite de validez, totalmente sumida en el mundo de lo eficaz.

Por si fuera poco, en la misma argumentación se reproducen los problemas que se persiguen, pues, nadie llega transparente al acto comunicativo, abstraído totalmente de las señas y signos de una subjetividad que se hace presente, el consenso al cual se puede llegar a través de la argumentación resulta, por ende, una imposición, por si fuera poco, los argumentos no valen por sí mismos, como si surgieran de rostros anónimos, todo lo contrario: se hacen valer, a través de la fuerza de la subjetividad, de su subjetiva diferenciación y de rostros que se presentan, y se representan en

términos de su autoridad, de voces que reclaman un *status*, de memorias que exigen ser reconocidas, nada hay parecido a un acuerdo entre hablantes. Imposición tras imposición, la fuerza siempre haciéndose presente, hablamos de una mecánica de la intersubjetividad. La subjetividad visita lo otro como la peor inquilina, a base de ultrajes lo torna su apéndice lo reduce a una muleta de su propia existencia.

Y es que de fondo se encuentra el problema, recurrente por cierto, de la relación sujeto-objeto, esta relación se ha pensado pasiva por el realismo, mismo que entiende al sujeto como un espejo que da cuenta de un objeto externo a él, inocente, como el agua de un arroyo pura y transparente. La verdad aquí sería un objeto externo cuya validez respondería a una fuente universal.

Y así en la modernidad se ha rendido culto a una creación humana que, con el tiempo, se ha independizado del hombre. En el estertor de la modernidad el extrañamiento era tan grande que aquella exigía a este un papel pasivo, le exigía ser cosa<sup>92</sup>.

Las desgarraduras tienen origen kantiano, al menos en su expresión más clara, pues es él, Emmanuel Kant, quien desagrega el mundo a través de sus

---

<sup>92</sup> “Según él, se trata sólo de *un* tipo de conocimiento, no debe tomarse como el estándar canónico de todas las formas del conocimiento.” En Richard Bernstein, *op. Cit.*, p. 25.

tres críticas, lo verdadero, lo bueno y lo bello no podrán seguir formando un todo homogéneo<sup>93</sup>. El mundo que era visto como un todo pierde su encanto. Lo bello puede ser injusto y falso; lo justo puede ser falso, y feo y lo verdadero puede ser injusto y feo. Las ciencias deben de definir su ámbito de competencia, la especialización del conocimiento así lo exige. Hay una fuerza (intelectual) que fragmenta el mundo en sectores irreconciliables. Richard Rorty reconoce el mismo origen al problema:

“...mientras que Habermas piensa que la necesidad cultural que <<la filosofía del sujeto>> satisfacía era y es real, y que puede quizás cumplirse centrándose en una <<comunidad de comunicación>>, yo alegraría que se trata de un problema creado por tomarse a Kant demasiado en serio.”<sup>94</sup>

Existe un *mecanismo eficaz de construcción de la verdad*. La validez no está en el texto sino en el contexto. En el mejor argumento sólo hay fuerza, se revela la imposición no la razón. La teoría de la argumentación quiere disponer de un concepto más amplio de validez que no se restrinja al de verdad. La fuente de validez, de repente, se torna concreta, ubicada en ciertas coordenadas, deja de ser universal.

---

<sup>93</sup> Vid. *Crítica de la razón pura*, *Crítica de la razón práctica* y *Crítica del juicio*, todas de Emmanuel Kant.

<sup>94</sup> “Habermas y Lyotard sobre la posmodernidad”, en Anthony Giddens, *et. al.*, *Habermas y la modernidad*, Ed. Cátedra, 5º edición, España 2001, p. 264.

“La lógica <<oculta>> de esta forma de racionalización es una lógica de dominio y represión que va en aumento. El dominio de la naturaleza se convierte en un dominio de los seres humanos sobre otros seres humanos, y en último lugar en una pesadilla de autodomínio.”<sup>95</sup>

La comunicación entre iguales es un proyecto utópico, la argumentación alcanza a interrumpir el juego existente entre subjetividades que luchan por hacerse presentes, el juego de poder sigue vigente en la misma argumentación, nadie llega al acto comunicativo desnudo, faltar de subjetividad, es imposible arrancarse la máscara que opera como rostro y que nos define, la personalidad es una condena perpetua. Richard Bernstein, nuevamente, apunta:

“Una comunicación no distorsionada y recíproca no puede existir a menos que nos demos cuenta e intuyamos las condiciones sociales materiales que se requieren para una comunicación mutua...un interés emancipatorio es básico en el sentido de que el interés de la razón está de parte de favorecer las condiciones para su total desarrollo; la exigencia de una comunicación no-distorsionada se hace totalmente explícita.”<sup>96</sup>

La pretensión de una fuente universal de validez se ve abandonada, pues esta responde a un juego particular de eficacia, una *política del conocimiento*.

---

<sup>95</sup> Richard Bernstein, *op. cit.*, p. 21.

<sup>96</sup> Richard Bernstein, *op. Cit.*, p. 28.

Es este juego de poderes, actividad política, el que había arrumbado a un rincón oscuro a la racionalidad de los mitos<sup>97</sup>.

---

<sup>97</sup> De hecho arrinconaba en un lugar indigno a toda racionalidad que no tuviese la dignidad de instrumental.

### **Capítulo 3**

#### **PERSPECTIVAS Y RETOS**

Dilemas para la lógica jurídica: la validez de los derechos humanos - Globalización y derechos humanos: la unificación económica de los ordenamientos internacionales - Posmodernismo y derechos humanos

### 3.1. Dilemas para la lógica jurídica: la validez de los derechos humanos en un contexto de pluralidad jurídica

“...podríamos decir que, por ejemplo en el caso de las comunidades indígenas, estamos frente al fenómeno de órdenes o sistemas normativos, que pretenden obediencia en el mismo territorio en el cual lo mismo pretende otro conjunto de normas, que, hasta ahora, la Teoría General del Derecho ha venido llamando <<jurídico>>, con la pretensión de que es la única juricidad posible.”

Oscar Correas, *Pluralismo jurídico, alternatividad y derecho indígena*.

Una de las situaciones más complejas a las que se pueden enfrentar los derechos humanos es la pluralidad de ordenes normativos al interior de un Estado. Según la teoría bien puede presentarse el caso de la pluralidad o el caso de la alternatividad. El caso de México es particular, pues, su composición multicultural<sup>98</sup> ya hace difícil la relación internormativa, es decir, la peculiar relación resultante de la convivencia de normas jurídicas y normas derivadas de usos y costumbres en un mismo territorio, aunado a esto debemos sumar la dificultad de un seguimiento con respecto a los ordenamientos internacionales mismos que son ley suprema como queda establecido en el artículo 133<sup>9</sup>

---

<sup>98</sup> Cfr. Art. 2º de la CPEUM.

constitucional. El resultado de este cruce normativo es una equivocidad en torno a la aplicación de las normas, dificultando y enrareciendo la actividad judicial mexicana en todos sus niveles.

Siguiendo la argumentación del presente trabajo la problemática a tratar sería la confrontación entre una visión del mundo fundamentada en un *homo economicus* portadora y garante de la visión de los derechos humanos, frente a los ordenamientos jurídicos nacionales y las cosmovisiones normativas regionales –por sí mismas en contraposición del orden nacional-, todo este complejo cruce normativo nos permite entender el móvil cultural de fondo a los derechos humanos. Pues, la diversidad cultural propia a una región –reconocida por una norma suprema- se ve reducida a la modalidad económico-liberal concebida en Europa y promovida como instrumento de unificación y sujeción política con pretensiones universales. En otras palabras, el fondo último de significación del ser del individuo está marcado por una perspectiva ajena a su propio entorno cultural<sup>99</sup>.

De esta manera, tenemos dos niveles diferentes, por un lado la complejidad de un ordenamiento que pretende ser universal con respecto a los sistemas jurídicos nacionales; por otra parte, la diversidad normativa interna a los sistemas jurídicos nacionales y su problemática referencia a ordenamientos

---

<sup>99</sup> Cfr., John M. Ackerman, *Organismos autónomos y democracia: el caso de México*, UNAM Instituto de Investigaciones Jurídicas-Siglo XXI, México 2007, p. 311.

internacionales. Podríamos decir que, la situación normativa de una nación como la mexicana es plural por sí misma y debido a sus particularidades históricas. Conviene definir, pues, tanto al pluralismo como a la alternatividad normativa desde la perspectiva propia del Dr. Oscar Correas:

Por *pluralismo normativo* debemos entender: "...el fenómeno que consiste en la coexistencia de normas que reclaman obediencia en un mismo territorio, y que pertenecen a órdenes o sistemas normativos distintos."<sup>100</sup>

En tanto que, cuando nos referimos a un *orden normativo alternativo* señalamos "un conjunto de normas en el que puede detectarse al menos una, que obliga a producir conductas que, conforme con otro orden o sistema, que reclama obediencia en el mismo territorio, constituyen delito u otras formas de conductas antijurídicas."<sup>101</sup>

En México existe tanto pluralismo como alternatividad normativa, pensemos el caso de Chiapas y otras entidades con fuerte presencia de una población indígena. A pesar de todo estos fenómenos son manejados jurídicamente a partir de lo dispuesto en la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, sin embargo, son precisamente estos fenómenos los que

---

<sup>100</sup> Oscar Correas, *Pluralismo jurídico, alternatividad y derecho indígena*, Fontamara, México 2002, p. 102.

<sup>101</sup> *Ibid.*, p. 103.

vienen a completar el cuadro normativo que se presenta como modelo de acción para el individuo.

La relación que se establece entre este concierto normativo al interior de un orden jurídico se puede comprender a partir de la teoría general del derecho, tal como argumenta Oscar Correas: “el poder es ejercido, entre otras vías, por la de un sistema normativo que se muestra único para el territorio en cuestión. Y se muestra único. Porque existe una sola regla de reconocimiento o *Grundnorm*.”<sup>102</sup> Esta regla de reconocimiento ordena y configura lo que debe ser reconocido como jurídico al interior de una Estado. Los órdenes normativos alternos –no jurídicos- de entrada sufren ya una reducción en sus parámetros debido a su necesaria subordinación con respecto a una *Grundnorm*.

En otras palabras, la cosmovisión y la noción cultural que la diversidad señala como problemática propia de una nación mestiza como México es atajada –formalmente- por una estructuración jurídica que la nulifica y la reduce a sus propios términos. Antes bien, la estructura propia de un sistema jurídico como el mexicano reconoce y formaliza la posición de los derechos humanos basada en una perspectiva ajena al núcleo cultural forjado a lo largo de una historia local. Se desata, pues, una confrontación silenciosa entre la pluralidad y la unidad garantizada por el sistema jurídico. En este sentido Oscar Correas

---

<sup>102</sup> *Idem*.

señala: "...los ordenes o sistemas normativos le disputan la hegemonía al orden o sistema dominante."<sup>103</sup>

Por lo tanto, tal como el Dr. Correas señala: existe una ideología jurídica que trabaja constantemente para justificar la hegemonía de lo que siendo normativo ha de ser también jurídico, en su análisis, Correas remonta hacia los mismos autores que yo he manejado en los apartados anteriores, para señalar: "La ideología jurídica hizo parte del resto: aparecieron <<teorías>> como la del poder constituyente, la del espíritu del pueblo, la del consenso democrático, cuya eficacia consistió en desarrollar la ideología de que el sistema hegemónico es el único <<jurídico>>."<sup>104</sup>

De esta manera, una vez recorrido el camino de la historia de las ideas en sus momentos estelares podemos decir que, en efecto, su labor ha sido la erección de una serie de teorías -¿racionales?- que permitan justificar un ejercicio del poder y, de manera específica, respecto de la economía es posible afirmar que es capaz de alinear los órdenes normativos incluso sobre las tradiciones locales, regionales o nacionales a través de la lógica de mercado. Con su visión del *homo economicus*, y los valores que conlleva, los derechos humanos alinean universalmente a una subjetividad dispuesta al trabajo, respetuosa de la propiedad y orientada hacia el consumo a través de una capacidad universal de adquirir obligaciones de hacer frente a las mismas.

---

<sup>103</sup> *Ibid.*, p. 103.

<sup>104</sup> *Ibid.*, p. 108.

Podemos percibir, ahora desde la problemática interna a una nación compleja -con una fuerte presencia tanto de una pluralidad, como de una alternatividad jurídica- la reducción cultural que opera en términos de un establecimiento de la normatividad jurídica hegemónica. Esta problemática viene a dimensionar lo que he pretendido describir desde una crítica al surgimiento del modelo de los derechos humanos, mismo que serían, en este sentido, una normatividad que también dispone de una *ideología jurídica –homo economicus-* para convertirse en hegemónica no en un territorio nacional, ni siquiera en una región, sino a escala mundial.

Conviene tener en mente las conclusiones que el Dr. Oscar Correas esgrime a este respecto: “La juridicidad no existe realmente. Lo que existe es el fenómeno del ejercicio del poder por vía del discurso normativo. La juridicidad no es otra cosa que el calificativo que permite legitimar, privilegiar, un sistema normativo sobre cualquier otro, al que se arroja a la antijuridicidad. Que es, al fin, no otra cosa que la característica de ser alter, respecto de quien realiza el juicio de legitimación del que declara <<jurídico>>.”<sup>105</sup>

Así, un modelo de corte universalista que es impuesto y promovido por los principales intereses económicos es capaz de posicionarse al interior de la

---

<sup>105</sup> *Ibid.*, p. 109.

diversidad de órdenes jurídicos con la pretensión de universalidad, negando a su vez todo ordenamiento en contrario, refiero nuevamente a Oscar Correas:

“...los sistemas normativos consiguen acceder a la categoría de jurídicos, sobre la base de una ideología de justificación, que incluye el mito del origen, un heroico fundador, y la bondad de las instituciones logradas por la constitución. No hay ninguna otra razón que justifique la <<juridicidad>> del sistema normativo. No hay juridicidad que otorgue juridicidad.”<sup>106</sup>

---

<sup>106</sup> *Ibid.*, p. 118.

### 3.2. Globalización y derechos humanos: la unificación económica de los ordenamientos internacionales

“...por primera vez no existe diferencia entre la política interior y la exterior. En verdad, pocas vivencias de la élite actual implican diferencias entre <<aquí>> y <<allá>>, <<interior>> y <<exterior>>, <<cerca>> y <<lejos>>.”

Zygmunt Bauman, La globalización.

El mundo se economizó en la modernidad<sup>107</sup>. La ciencia política y el derecho no son la excepción. La ética general que podría resumir los intereses de una época ha sido reducida a su expresión económica, *time is money*. La acción por excelencia es el trabajo, el individuo es un trabajador, su ciudadanía consiste en su capacidad de traducirse en términos de mano de obra o en la promesa de la misma. ¿La globalización es la fuerza que unifica el mundo en una perspectiva económica? Las grandes Instituciones internacionales como el Fondo Monetario Internacional (FMI), el Banco Mundial (BM), la Organización Mundial del Comercio (OMC) serían los agentes de este movimiento de unificación a escala mundial, armadas con los instrumentos necesarios para llevar a cabo semejante

---

<sup>107</sup> Los marxistas resuenan en mi mente con su mil veces repetida acusación al derecho, que supuestamente es una de las instituciones burguesas, producto de la forma de producción capitalista.

tarea: fondos de ayuda, beneficios, préstamos, inversiones, beneficios, etc., condicionados por la unificación de los ordenamientos locales a los internacionales así como por el seguimiento de una serie de políticas de corte internacional que vulneran la actividad soberana del Estado-nación.

Sin embargo, esto no ha ocurrido de una manera fortuita, pues, la teoría económica, en su núcleo, entiende la desigualdad entre los hombres, sin embargo piensa que, gracias a ésta desigualdad, la negociación puede aparecer, es decir, pretende su racionalización a partir de un modelo que la convierta manejable y que haga de ella el punto de partida para el intercambio y la producción, a final de cuentas, un mundo de iguales quedaría varado en la inactividad y en el desencanto<sup>108</sup>.

La versión que entiende a la globalización como un movimiento económico que implica la unificación de los mercados es insuficiente, si vinculamos los momentos principales del desarrollo económico de la modernidad veremos que no son suficientes las nuevas prácticas sociales sino que, por el contrario, estas prácticas requieren y urgen un revestimiento teórico que las legitime y las justifique, de esta manera la globalización presenta una

---

<sup>108</sup> “Si todos los hombres fueran iguales en intereses y recursos, naturales o artificiales, no habría ninguna actividad económica organizada que explicar... la Teoría Económica explica por qué los hombres cooperan a través del comercio: lo hacen porque son diferentes.” En: James Buchanan y Gordon Tullock, *el cálculo del consenso*, Planeta de Agostini, España 1993, p. 30.

faceta que ha pasado desapercibida y que puede leerse a través de la historia de las ideas. El apartado de los derechos humanos, en sus declaraciones y en la expresión histórica de sus principios casualmente coincide con la revolución industrial inglesa, es decir, van de la mano y uno es el contexto del otro.

De esta manera, podemos plantear la siguiente pregunta: ¿Cuál es el criterio que justifica la unificación de los ordenamientos internacionales? Como ya lo señalé, en los siglos XVII, XVIII y XIX se fundamenta teóricamente una racionalidad que ya estaba en ejercicio: la racionalidad instrumental, es decir, una racionalidad con apego a fines.

Esta racionalidad moderna es el motor de una legislación que tanto se ha buscado, una legislación basada en los dictados de la razón que sea capaz de solucionar todas las problemáticas de un mundo escindido. Sin embargo, esta racionalidad debe ser estudiada más allá del modelo que la modernidad presente. ¿Cuál es la racionalidad que moviliza la unificación de los ordenamientos internacionales? El itinerario que he propuesto a partir de la historia de las ideas jurídico-políticas es que la racionalidad moderna es una racionalidad económica.

Para James Buchanan y Gordon Tullock la economía se ha posicionado de lo racional en sí mismo. En el *cálculo del consenso* así lo manifiestan: “¿Hay una racionalización lógica o explicación económica para el nacimiento de las

instituciones políticas democráticas? ¿Sobre la base de nuestras hipótesis individualistas acerca de la motivación humana podemos <<explicar>> la adopción de una constitución política?”<sup>109</sup>

Esta motivación humana que exploran Buchanan y Tullock es el móvil que explica no sólo una u otra expresión normativa formal, sino, la movilización internacional de lo normativo hacia una adecuación cada vez más obvia, en otras palabras: de fondo a la globalización se encuentra una motivación racional de unidad normativa, y esa racionalidad –como lo señalan Buchanan y Tullock– es económica.

Ahora, el esquema dogmático que se presta para legitimar esta racionalidad es un esquema de derechos mínimos tasados en función de los valores económicos (propiedad, trabajo, mano de obra) y que así como el mercado mismo apuntan en todo momento hacia una referencia y un alcance globales. Los derechos humanos serían la expresión más acabada de esta racionalidad mínima que el individuo racionalizador requiere para llevar a cabo el cálculo económico que se describe como el único elemento identificador en toda latitud.

Esta es una visión diferente de la globalización, basada no en los signos y las señales expresadas por la firma de tratados internacionales ni en la

---

<sup>109</sup> *Ibid.*, p. 69.

presencia permanente de nuevos sujetos de corte internacional como las empresas transnacionales, sino en la racionalidad que la motiva. Visto de otra forma, la globalización también puede ser explicada desde el vector que va del individuo racional (creado en la modernidad y denominado aquí como *homo economicus*) hacia la escala internacional.

### 3.3. Posmodernismo y derechos humanos

“In my utopia, human solidarity would be seen not as a fact to be recognized by clearing away <<prejudice>> or borrowing down to previously hidden depths but, rather, as a goal to be achieved. It is to be achieved not by inquiry but by imagination, the imaginative ability to see strange people as fellow sufferers. Solidarity is not discovered by reflection but created. It is created by increasing our sensitivity to the particular details of the pain and humiliation of other, unfamiliar sorts of people. Such increased sensitivity makes it more difficult to marginalize people different from ourselves by thinking...

Richard Rorty, *Contingency, irony and solidarity*.

La posmodernidad como problemática cultural presenta una serie de retos para los derechos humanos y la ideología que los acompaña, entre estos retos es posible señalar algunos entre los cuales se destacan: la pérdida de un referente común para la acción, la ausencia de un fundamento metafísico del derecho, de la política e incluso de la religión y, por ende, la pérdida e imposibilidad de una concepción de la naturaleza humana como compartida y de fondo el rechazo a un valor típicamente moderno: la igualdad.

Esta problemática en su conjunto responde a lo que Jean François Lyotard denominó en la década de los 70's la caída de los *metarrelatos*. En su libro *la*

*condición posmoderna*<sup>110</sup> Lyotard se refería a todos aquellos principios metafísicos que estructuran y ordenan la realidad moderna entre los que podemos destacar como los más importantes: la justicia, la libertad, la igualdad, la razón, e incluso Dios. Todos ellos como *metarrelatos* implican una serie de principios que orientaban la acción del hombre, mismos que habían sido contruidos a lo largo de la modernidad a partir de amplios procesos culturales que hoy día parecen resultar ajenos e impracticables.

La posmodernidad así descrita es una época en la cual no existen principios últimos que orienten la vida y la acción del individuo, antes bien, la acción del individuo se orienta por un sin fin de perspectivas vacías y faltas de una fundamentación teórica consistente, lo que también ha sido denominado *la era del vacío*. Sin embargo la condena a los valores modernos entre los que figuraba la justicia y la igualdad fueron fuertemente criticados desde finales del siglo XIX por pensadores de todo el espectro cultural, cabe mencionar como referencia a esta crisis la famosa sentencia “si Dios ha muerto, entonces todo está permitido” pronunciada por Dostoievski.

En su avance, las teoría posmodernas han llegado hasta el derecho y la política tanto como a las relaciones internacionales planteando una serie de problemáticas propias de un contexto globalizado y dominado por la cultura del consumismo que no requiere de muchos principios ni valores. Aunque en el

---

<sup>110</sup> J. François Lyotard, *La condición posmoderna*, Planeta de Agostini, España 1994, pp. 137.

derecho, la posmodernidad, significa economización, sujeción a los parámetros productivos, acomodo a una serie de valores diluidos encaminados a promover el consumo y la vida del consumidor como el mejor esquema social posible.

El problema de fondo se presenta cuando nos percatamos de que, los derechos humanos postulan, precisamente, una serie de principios mínimos que son reconocidos de manera universal y necesaria como rectores de la vida y la acción del individuo. De tal manera, podríamos establecer una confrontación directa entre la fundamentación teórica de los derechos humanos y la posmodernidad. A pesar de todo, me parece que existen planteamientos posmodernos que bien podrían apuntalar una perspectiva normativa *ad hoc* con los derechos humanos, tal es el caso del norteamericano Richard Rorty a quien tomaré como exponente del pensamiento posmoderno debido a su referencia explícita a los temas que ocupan la presente investigación.

El liberalismo como modelo político y como escuela de pensamiento ha sido suficientemente estudiado, tenemos trabajos ya clásicos en ese sentido, como los de Harold Laski en su vertiente histórica, así como los de Ernest Gellner quien presenta al liberalismo desde la perspectiva de la teórica política. Bastaría mencionar el trabajo descriptivo de Norberto Bobbio, pues, en sus obras *Liberalismo y democracia, Igualdad y libertad, Estado, gobierno y sociedad*, como en infinidad de conferencias y artículos de revistas, ha contribuido a la

mejor descripción de un liberalismo que corre paralelo a la historia de la modernidad.

No se puede dejar de lado a aquellos teóricos que proponen vías alternas al liberalismo como Alain Touraine en su conocido texto *¿Cómo salir del liberalismo?* Todos ellos vuelven sobre la tradición establecida por John Locke, David Hume y Adam Smith, los grandes liberales ingleses que hasta nuestros días siguen jugando un rol fundamental. La esfera de lo público y las garantías que protegen a la esfera de lo privado y las instituciones encargadas de su administración son sinónimo de liberalismo y parte de todo un repertorio de luchas y conquistas intelectuales que le acompañan.

El liberalismo de Richard Rorty, por el contrario, aparece en un contexto totalmente heterogéneo: es una propuesta política que se erige desde la esfera de lo privado, más allá de los márgenes de las disciplinas tradicionales que vieron nacer el liberalismo en la modernidad.

Ni filosofía, ni teoría política sino, a decir de Richard Rorty, simplemente desde las humanidades y su arsenal narrativo, su poder de descripción y sus capacidades de movilidad. Hoy en día existen trabajos en torno a la filosofía política norteamericana que trabajan la obra de Rorty en general y prácticamente en todos ellos prima un tono de benevolencia con respecto al autor norteamericano, incluso, trabajos realizados desde América latina parecen

presentar la propuesta rortyana a partir de una lectura optimista y altamente consecuente<sup>111</sup>.

A pesar de todo, existen lecturas críticas en torno a la filosofía política de Rorty, entre ellos los de José Luis Orozco, estudioso de la filosofía política norteamericana. Orozco nos muestra en su ensayo titulado: “**Las razones del neopragmatismo**”<sup>112</sup> un panorama general de las escuelas y problemáticas de la actual filosofía política de los Estados Unidos, poniendo énfasis en el caso de Richard Rorty y confrontándolo con una crítica hecha desde Latinoamérica que ve en el neopragmatismo un intento político desmontado de los ejes tradicionales.

---

<sup>111</sup> Cfr. Adolfo Vásquez Rocca, “**Pragmatismo y Política en Rorty, construcción del espacio público**”, En *Astrolabio*, revista electrónica de filosofía, año 2006, número 2, ISSN 1699-7549. También: Adolfo Vásquez R., “**Rorty: La realidad como narrativa exitosa y la filosofía como género literario**” (Rorty: reality as successful narrative and philosophy as literary genre) En: *Límite*, revista de Filosofía y Psicología, Volumen 1, N° 13, 2006, pp. 5-23, ISSN 0718-1361. De igual forma: Adolfo Vásquez Rocca, “**Rorty: el giro narrativo de la ética**”, En *A parte rei*, revista electrónica de filosofía, número 42, noviembre 2005. <http://serbal.pntic.mec.es/AParteRei>. Por último: Adolfo Vásquez Rocca, “**R. Rorty: Pragmatismo, ironismo liberal y solidaridad**”, En *A parte rei*, revista electrónica de filosofía, número 39. <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/index.html>. En general la lectura de Vásquez Rocca encuentra elementos positivos en la propuesta rortyana, es precisamente este tipo de lecturas de la obra de Richard Rorty de las que pretendo tomar distancia.

<sup>112</sup> Publicado en la revista *Metapolítica* No. 3, julio –septiembre 1997, Editada por la BUAP-CEPCOM, pp. 327-340.

En los Estados Unidos Richard J. Bernstein es quien con más frecuentemente ensaya sobre la obra de Rorty -no hay que perder de vista la cercanía de Bernstein con Habermas-, sin embargo sus críticas serán dirigidas hacia el cuerpo de la teoría rortyana, hacia sus aspectos e implicaciones epistemológicas, por ejemplo en la obra de Richard Bernstein *¿Cuál es la diferencia que marca una diferencia? Gadamer, Habermas y Rorty*<sup>113</sup>.

Richard Rorty es un filósofo heterodoxo. Muchas veces criticado por la derecha y otras tantas por la izquierda norteamericana: conservadurismo, dogmatismo disfrazado e incluso imperialismo diluido en una neutralidad que engaña, estas y otras son las acusaciones típicas que pesan sobre Rorty<sup>114</sup>. Su obra se alza en un espacio en el que la mirada superficial no encuentra cobijo, un distanciamiento radical de lo acostumbrado. Hay en él una propuesta que abandona los ejes tradicionales de la política tradicional, su propuesta presenta una *política no institucional*.

Son muchas las críticas que ha recibido debido a su tono posmoderno. Acusado de ser una moda se pensó que sus tesis, superficiales a todas luces,

---

<sup>113</sup> En: *Perfiles filosóficos*, Ed. Siglo XXI, México 1991, pp.72-110.

<sup>114</sup> "If there is anything to the idea that the best intellectual position is one which is attacked with equal vigour from the political right and the political left, then I am in good shape. I am often cited by conservative culture warriors as one of the relativistic, irrationalist, deconstructing, sneering, smirking intellectuals whose writings are weakening the moral of the young." En: Richard Rorty, *Philosophy and social hope*, Ed. Penguin Books, London 1999, p. 3.

no arraigarían más allá de la década de los noventa. Sin embargo, Rorty no comparte el marcado pesimismo político característico de los autores de la llamada posmodernidad. No falta quien observa en las líneas directrices de la posmodernidad una declarada apuesta por estetizar la existencia como rasgo que Richard Rorty compartirá abiertamente.

Así y más Richard Rorty sería difícil de clasificar como autor posmoderno, en él encontramos una desesperada búsqueda de libertad que lo lleva a declarar: “En los debates filosóficos actuales estoy del lado de los antifundacionalistas y contextualistas (aunque encuentro el término <<posmoderno>> equívoco e inútil) Pero en lo que respecta a la política, estoy feliz de ser un <<burgués>> liberal>>”<sup>115</sup>

La discusión quedaría establecida en los siguientes términos: ¿es posible que exista un orden normativo sin principios metafísicos? Es decir ¿un orden normativo sin fundamento? Para Richard Rorty la ausencia de fundamento no impide el ejercicio de una serie de principios pragmáticos que sean compartidos de manera internacional y que permitan la interacción pacífica entre los individuos.

En Richard Rorty hay muchas aristas, mil matices, su filosofía parece estar toda involucrada en este problema: romper las cadenas que imponen las

---

<sup>115</sup> Richard Rorty, *Forjar nuestro país*, Paidós, España 1999, p. 13.

fundamentaciones últimas y descubrir las imposturas de su universalidad, sacar a la luz el juego que ha impuesto cierto vocabulario hegemónico de corte metafísico en todos los ordenes de la vida (léxico final). A primera vista su filosofía se muestra abierta, optimista y plural ante la construcción de un mundo más cercano a ese que siempre soñamos, un mundo racional y pacífico, y el que, a decir suyo, todo liberalista promueve: un mundo en el que exista menos sufrimiento real de las personas.

Su concepción del liberalismo y el papel del individuo son de suma importancia para reflexionar en torno a los poderes centrales –las grandes instituciones gubernamentales o no- que parecen engullir al individuo, así como sobre la izquierda en su incesante transición hacia esquemas dogmáticos y la derecha desvinculada del grueso de la población; incluso podemos pensar a partir de la obra del filósofo estadounidense en la posibilidad de una justicia social a partir del eje de *la sensibilidad*, todos estos, temas de importancia vital para una realidad como la mexicana que sufre el desencanto político ante una transición democrática que revela sus conflictos y que se presenta, hoy por hoy, como un proyecto difícil de terminar.

Desde la concepción posmoderna es posible que nos enfrentemos a una realidad fundamentada en última instancia por un dogma, sea cual sea su linaje; ya religioso, ya científico, filosófico o jurídico –como es el caso de los derechos humanos que de buenas a primeras exigen reconocimiento e inauguran

realidades con pretensiones universales-, políticamente hablando, Rorty piensa que este proceder, a partir de grandes principios o dogmas, va negando la posibilidad de expresión de lo contingente inscrito en los individuos mismos: la diferencia, la diversidad, el diálogo incluyente y más importante –para Rorty- la *conversación*.

Es necesario pensar una vía alterna, por la cual lo político y el Estado en su fuerza homogenizante permitan, que la voluntad del individuo se manifieste, pues, a final de cuentas los individuos son los portadores de las verdaderas necesidades y todavía más importante: los individuos son quienes se enfrentan al sufrimiento. Desde la teoría política se entiende esta posición posmoderna como una exigencia de privatización de lo público, como una respuesta a la omniabarcante publicitación de lo privado exigida hasta no hace mucho por las izquierdas más representativas.

El problema para el filósofo norteamericano sigue siendo el mismo: encontrar la mejor manera de conjugar el núcleo control-autoridad-público con el núcleo libertad-individuo-privado y es precisamente sobre este punto que Rorty optará por el individuo y lo privado de una manera novedosa desafiando los postulados básicos de una era que pensaba a partir de principios metafísicos.

Resulta, pues, obvio que la posmodernidad de Rorty pretende una reconstrucción de lo normativo en un vector contrario al de los derechos

humanos, donde la humanidad se construye desde el ámbito de la acción compartida por pequeños núcleos culturales que reconocen sus necesidades y sus alcances, delineando así no una serie de derechos universales impuestos dogmáticamente por una serie de instituciones desvinculadas del sufrimiento de la gente, sino por el contrario, un proceso de reconocimiento y universalización del sufrimiento de la gente en un vector más allá de las instituciones ignorantes de la situación particular de los individuos.

Asimismo, Rorty nos permite remontar la tradicional separación entre pensamiento de izquierda o de derecha, liberal o conservador, con buenos o malos principios, Rorty los tratará como iguales desde el momento en que se sirven de construcciones discursivas para imponer una particular manera de entender la sociedad<sup>116</sup>. De tal modo, Rorty nos sitúa en un contexto en el que las técnicas de envilecimiento se han perfeccionado, penetrando incluso a la filosofía y el discurso de los derechos humanos tornándolos ideología; es decir, una maquinaria diseñada para fabricar léxicos con pretensiones de validez universal que encubre intereses comerciales de escala global.

De tal manera, se requiere un pensamiento que levante la voz justo cuando los principios desatan su fuerza e imponen su feroz ordenamiento. Así, Rorty

---

<sup>116</sup> Esta es una de las razones por las que Rorty es criticado tanto por la izquierda como por la derecha en política, además de ser, nuevamente, una de las características propias de la posmodernidad: no hay un horizonte fijo que nos permita establecer el juego tradicional de la geometría política.

propone una *Utopía* en la que, libres de principios, podamos poner en marcha las fuerzas de creación que avivan nuestro ser: percatarnos de la contingencia del *yo*, del *lenguaje* y de toda comunidad posible. En *Contingencia, ironía y solidaridad* -texto clave para su propuesta política- señala:

“We need a redescription of liberalism as the hope that culture as a whole can be <<poeticized>> rather than as the Enlightenment hope that it can be <<rationalized>> or <<scientized>>.”<sup>117</sup>

A partir de una crítica de los principios, Rorty desarrolla una postura liberal heterodoxa, es decir, alejada de los cánones de liberalismo, es una propuesta posmoderna, con el único objetivo de garantizar la posibilidad de una *conversación* interminable entre los diferentes léxicos contingentes: “To sum up, the citizens of my liberal utopia would be people who had a sense of the contingency of their language of moral deliberation, and thus of their consciences, and thus of their community. They would be liberal ironists –people who met Schumpeter’s criterion of civilization, people who combined commitment with a sense of the contingency of their own commitment.”<sup>118</sup>

---

<sup>117</sup> *Contingency, irony, and solidarity*, Cambridge University Press, New York 1989, p. 53. “Necesitamos una redescrición del liberalismo como la esperanza de que la cultura como un todo pueda ser <<poetizada>> y no como la esperanza de la Ilustración de que se la pueda <<racionalizar>> o tornar <<científica>>.”

<sup>118</sup> *Op.cit.*, p. 61. “Resumiendo, los ciudadanos de mi utopía liberal serían personas que tengan sentido de la contingencia de su lenguaje de deliberación moral, y por tanto, de su conciencia, y por tanto, de su comunidad. Serían ironistas liberales: personas que

Pero, también será necesario re-describir el vector público-privado y en este sentido Rorty piensa que las instituciones públicas en la modalidad del liberalismo burgués son necesarias para garantizar el proyecto metafórico de autocreación que el individuo ha de emprender. Replegándonos en círculos concéntricos de lealtad y empatía el Estado-nación encontraría nuevos bríos, así, un Estado-nación que parecía liquidado, es revivido por un elemento meta-formal, meta-institucional: la empatía, la lealtad, el dolor, la esperanza, el patriotismo, en fin, un anclaje profundo y espontáneo en los individuos actuarían como la condición de posibilidad de una auténtica comunidad: la constitución de un *nosotros*<sup>119</sup>.

Para Rorty, la comunidad y el Estado deben establecer vínculos materiales a partir de la sensibilidad de sus integrantes y no a partir de principios universales y necesarios enunciados en cartas o declaraciones diseñados como justificación de un modelo económico que disfrazado de bondad y humanitarismo alinea, a partir de una serie de principios mínimos, a todos los

---

satisfagan el criterio de civilización señalado por Schumpeter, personas que combinen compromiso con una comprensión de la contingencia de su propio compromiso.”

<sup>119</sup> Danny Postel señala al respecto: “...compartió la visión de Habermas sobre la utopía socialdemócrata. En esta utopía, muchas de las funciones del presente, atendidas por miembros de las comunidades religiosas, habrían de ser tomadas por lo que Habermas llama <<patriotismo constitucional>>. Alguna forma de patriotismo -la solidaridad con los conciudadanos y las esperanzas compartidas por el futuro del país- es necesaria si uno ha de tomársela política seriamente.” En: “**Últimas palabras con Rorty**”, traducción de Germán Toyos, En revista *Letras libres*, Agosto 2007, número 104, p. 45.

individuos del orbe a su beneficio, y de acuerdo con sus propios discursos o léxicos forjados en la mercadotecnia.

Richard Rorty nos presenta una postura política que pretende alejarse de los grandes principios que actúan como ejes rectores, una y otra vez nos dice: "...liberal culture needs an improved self description rather than a set of foundations."<sup>120</sup>, hay en él un ímpetu por construir una utopía liberal en donde la única directriz sea alejarse de la crueldad sin más: "...el único propósito de la sociedad es producir sujetos capaces de formas de felicidad humana cada vez más novedosas y ricas"<sup>121</sup>.

Sin embargo, esta pretensión de alejar a la política de principios filosóficos, y de las grandes directrices históricas nos entrega sendos problemas: ¿Cómo orientar la acción internacional sin derivar en el conflicto y la guerra con estas bases materiales? ¿Cómo saber distinguir entre las diversas manifestaciones de sufrimiento a lo largo del orbe? ¿Con qué criterios es posible jerarquizar el sufrimiento y la legitimidad de un reclamo posmoderno?

Asumiendo una perspectiva crítica a la posmodernidad todos estos problemas parecen cerrar el paso a un ejercicio liberal como el pensado por el autor norteamericano, me preocupa principalmente el hecho de que las

---

<sup>120</sup> *Contingency, irony and solidarity*, p. 52. "...la cultura liberal necesita de una mejor descripción de sí antes que un conjunto de fundamentos."

<sup>121</sup> Richard Rorty, *Forjar nuestro país*, Paidós, España 1999, p. 40.

bondades de una *utopía liberal* tal, sean las pesadillas de aquellos que caminan por los márgenes, pues, Rorty insiste, por si no fuera suficiente, en un patriotismo que se fundamenta en una concepción de la *justicia como lealtad a un nosotros*, una justicia que se cierra haciéndose más fuerte en el centro y marcando una periferia ante la cual el relativismo y el historicismo no podrían actuar de otra manera sino excluyendo al forastero, si bien, es necesario decirlo, Rorty insiste en la necesidad de una conversación siempre abierta que permitiría romper las limitantes de una política excluyente, me parece que es posible que dicha conversación ironista únicamente desplace el problema de la exclusión tornándolo más sutil, quizá ésta utopía liberal sea un disfraz más de un proyecto de colonización de nuevo cuño: amable, bondadoso, seductor.

En otras palabras, atendiendo a una propuesta de naturaleza posmoderna como la de Richard Rorty no podemos imaginar el ámbito internacional bajo una dinámica pacífica y ordenada, por el contrario, surgirían problemas de reconocimiento y legitimidad en cuanto a las exigencias múltiples, diversas y contingentes de los individuos en cada latitud. El sueño del autor posmoderno sería, quizá, la pesadilla de todos los demás, pues, más allá de los principios aparece la fuerza con la que se imponen discursos y normatividades locales que pretenden ser universales.

Por último quisiera señalar que la perspectiva del autor norteamericano fue construida a partir de las experiencias propias a movimientos emergentes

como el reconocimiento y la lucha por los derechos de los inmigrantes en los Estados Unidos, las comunidades nativas y sus reservaciones e incluso el movimiento del EZLN en México. Todo conforma un cuadro que hace cortocircuito con el modelo universalista de los derechos humanos, pero que pretende rescatar otro tipo de normatividad que surge entre la gente y no entre supuestas racionalidades impersonales que quieren un beneficio eurocentrado.

## CONCLUSIÓN

Fue el interés de toda una época la delimitación clara y distinta del borde específico de lo humano, es decir, de su verdadera naturaleza con la finalidad de ser protegido a partir de una serie de ordenamientos y normas inamovibles, inalienables e inviolables. Como ya lo señalé (cap. I y II) el problema de la naturaleza humana movió a pensadores de la talla de Thomas Hobbes, John Locke, David Hume, Adam Smith, Saint-Simon, Auguste Comte, tan sólo por nombrar algunos de los más importantes en la configuración teórica del derecho moderno.

La intención parece lógica, pues, siguiendo de cerca las recomendaciones metodológicas esbozadas por René Descartes, se pretendía fundar el conocimiento a partir de una certeza inamovible, de un elemento que permitiera crear conocimientos que fueran acumulables y que permitieran el desarrollo social a partir de su eficacia, en este caso preciso para que sea

posible un discurso de los derechos universales era necesaria la clara comprensión de lo humano, en otras palabras, era necesario definir de manera adecuada aquello que le es esencial a lo humano, aquello que un ordenamiento debe proteger indistintamente de raza, credo, religión, nacionalidad, etc. Muchas fueron las conclusiones presentadas por la filosofía civil y, de la misma manera, en incontables ocasiones estas conclusiones fueron claramente divergentes entre sí (ésta es la crítica de Hans Kelsen, por ejemplo).

Sin embargo, aquello que motivaba a la investigación y que los orillaba a adentrarse en los terrenos más difíciles de la reflexión filosófica es quizá lo más importante también para los derechos humanos desde el punto de vista de su ideología: ¿qué es lo que hace al hombre ser hombre? Y a partir de esto ¿cuáles son sus derechos?, es decir, ¿qué es lo que el hombre puede y debe hacer? ¿cuál es su naturaleza? ¿Dónde encuentra su realización como ser humano? Y finalmente ¿qué es lo humano que ha de garantizarse? Son todas estas interrogantes desafíos para el pensamiento iusfilosófico que exigían una pronta respuesta ante la serie de eventos socio-económicos que irrumpieron en la modernidad (descubrimiento de un Nuevo Mundo, expansión de las vías del comercio, revoluciones industriales, revoluciones políticas, etc.) que ponían frente a frente a los hombres mostrando la insuficiencia de sus ordenamientos y la magnitud de sus ambiciones.

En nuestros días esta problemática ha quedado sepultada por la superficialidad de una respuesta que, entre tantas, se ha convertido, no sin hacer gala de un trabajo teórico sorprendente, en la visión última y hegemónica de lo que el hombre es: un ser destinado al trabajo, una realidad que debe ser protegida en tanto que es significada como fuerza y capacidad productiva.

En el límite de esta configuración histórica de lo humano se puede observar el empuje de fuerzas que, actuando desde el exterior y más allá de las fronteras del Estado-nación, imponen esta particular visión de lo que es un derecho para el hombre habiendo interpretado al hombre mismo desde su interés particular y por ningún motivo desde la universalidad que suponen sus discursos.

Como muestra podríamos señalar entre otras tantas teorías contemporáneas, por ejemplo, la *racional choice norteamericana* que presupone en su psicología fundamental una interpretación cercana a la de los autores modernos, es decir, una toma de partida en términos de una -¿supuesta?- naturaleza humana. La sociedad no puede entenderse sin ella, ninguna sociedad puede funcionar sin una definición mínima de lo que implica *ser humano* y el discurso internacional respecto a los Derechos Humanos apunta ser el referente mínimo de una humanidad en crisis<sup>122</sup>.

---

<sup>122</sup> **LÓPEZ** Gutiérrez Concepción(et. al.), *Globalización, violencia y derechos humanos: entre lo manifiesto y lo oculto*, Universidad Autónoma Metropolitana, México 2005, p.

Por otra parte, y asociado al problema de lo humano se presenta el problema de la acción, pues, la acción se mueve dentro de los confines de lo meramente humano, de tal modo, siempre ha causado intriga tanto a politólogos como a sociólogos el origen y el fundamento de la acción, ¿Qué es lo que nos mueve a actuar? parece ser que nadie nunca ha afirmado que la acción tenga origen en la razón, pues ésta sólo actúa como hábil guía que conduce la intención a mejor puerto, entonces, el origen de la acción en una sociedad que propone una serie de parámetros universales de lo humano será, por ende, una y misma de manera universal: el trabajo, el comercio, el interés promovido por el modelo capitalista de producción.

Según las teorías económicas de lo político, el motor de toda acción posible es la pasión. La pasión dominante en el hombre cambia, es histórica. Unas veces es la sabiduría, otras el dolor, el miedo, incluso la violencia, pero a partir de la modernidad se erige un nuevo placer: el interés<sup>123</sup>. El interés es una pasión maquillada, entre los perfumes de la Ilustración, con todo el afán de racionalidad que ello implica, las pasiones fueron administradas sabiamente,

---

244; también puede consultarse Brooke A. Ackerly, *Universal human rights in a world of difference*, Cambridge University Press, New York 2008, p. 373.

<sup>123</sup> Cfr. Albert O. Hirschmann, *Las pasiones y los intereses*, Fondo de Cultura Económica, México 1978, p. 143.

encontrando una pasión compensadora, así es, ni más ni menos que la ambición entra a la historia bajo un nuevo nombre: interés.

En otras palabras, la ambición condenada por el mundo medieval bajo el signo del pecado capital será convertida en el eje de la naturaleza humana por la modernidad bajo el título de interés económico, de cálculo racional, por ende, el derecho será uno más de los instrumentos necesarios para universalizar esta particular concepción moderna del hombre como ser naturalmente interesado y sumido, por fuerza, en una serie de relaciones económicas que definen su horizonte individual y social. Por decirlo de otra manera, los derechos humanos son el discurso necesario para universalizar la concepción de lo humano movido a actuar por una serie de intereses económicos que son válidos y necesarios en un contexto de capitalismo.

De ahí en adelante el horizonte de normalidad que subyace a todo acto humano se encuentra delimitado por coordenadas cuantificables es decir, traducibles en términos de dinero, de más o menos, de pérdidas o ganancias (una más de las bellezas de la Ilustración), por primera vez el caótico *querer* humano se somete a la precisión de la regla de razón que cuantifica y los derechos humanos son la expresión del mínimo de garantías requeridas para que este tipo histórico de ser humano se desarrolle de acuerdo a lo previsto.

Adam Smith echa los cimientos de la teoría económica, pues describe el mercado como el ámbito propio de la economía moderna. Lo que ya de por sí significa una gran hazaña, pues, lo hace nada menos que frente a David Hume, quién proponía una vía alterna más bien ética de organización de la sociedad. El mercado, como más tarde lo expondrá Wilfredo Pareto<sup>124</sup>, y un centenar de liberales y neoliberales burlones, es la mejor organización posible para un mundo real de seres humanos que constantemente desean, que viven, que están interesados y que, como dice el credo norteamericano, quieren más en vez de menos. Nada de planificación política, el desear colectivo y la manifestación libre de esta naturaleza económica protegida por los derechos universales inevitablemente, trae consigo la mejor distribución posible de la riqueza.

Sin embargo, para que esta economía fuese posible hizo falta un alto grado de comprensión psicológica del hombre. Como ya lo señalé, la pregunta fundamental fue en su momento ¿cuál es la pasión más fuerte del hombre? A partir de ella y de su regulación racional, resulta posible que la sociedad emprenda el proyecto de construirse a sí misma.

Pero, es necesario decirlo, en esta propuesta anglosajona hay algo diferente respecto a modelos antropológicos y económicos antiguos, pues, antes que negación hay administración, es decir, tránsito dirigido de la pasión, pues

---

<sup>124</sup> Véase el concepto de *óptimo de Pareto*.

ella será capaz de contener, en su constante manifestarse, el empuje de las demás pasiones que pugnan por salir, es por eso que era necesario encontrar a la más fuerte y eficaz de entre todas las pasiones conocidas por el hombre moderno.

El interés-ambición además de todo tiene la capacidad de traducir a su lenguaje las expresiones de las demás pasiones. Parece ser que las inunda y las coloniza a partir de sus propios criterios y parámetros<sup>125</sup>.

La razón encauza la motivación que proviene de la pasión (ambición-interés), así, la acción estratégica siempre valora el costo y el beneficio, se dibuja escenarios exitosos y adversos, en pocas palabras elige racionalmente haciendo patentes sus capacidades instrumentales.

Pero lo interesante es ver cómo se construyó este tablero de racionalidad. Para que el hombre cargue consigo una calculadora en la mente, para que sea racional, hizo falta algo en el pasado, así es, un fatigoso examen de la psicología humana, de sus fundamentaciones en términos de los sistemas de las ideas modernos que poco a poco fueron constituyendo la versión de lo

---

<sup>125</sup> Increíblemente el amor es explicado muchas veces como un comercio, el costo-beneficio parece estar impregnado ya en la estructura mental de hoy en día. Es más fácil reconocer la poderosa acción que esta cultura económica tiene sobre el hombre, el horizonte de nuestro mundo se dibuja con trazos económicos, entonces, es *bien visto* traducir todo a términos de costo-beneficio.

humano que hoy en día se promueve, se difunde y se impone con tanta perfección bajo el nombre de humanidad, civilización, democratización y progreso.

De fondo, se encuentra la misma añeja pretensión, a su vez señalada por Norberto Bobbio:

“No hay mejor prueba de este ideal de una ciencia demostrativa del derecho, común a todos los iusnaturalistas, que el rechazo general del argumento del <<consenso>>, es decir, de la tesis, una vez más aristotélica, que las leyes naturales sean las leyes comunes a todos los pueblos...”<sup>126</sup>

En su afán por develar las leyes naturales eternas, inmutables y necesarias, los iusnaturalistas, a mí parecer, sólo expresaban sus propios deseos, convicciones o intereses que, por otra parte, no apuntan a ser universales sino todo lo contrario, señalan a una serie de intereses específicos. Kelsen en una crítica severa nos dice al respecto:

“La necesidad de una justificación racional de nuestros actos emocionales es tan grande, que tratamos de satisfacerla aun a riesgo de engañarnos a nosotros mismos. Y la justificación racional

---

<sup>126</sup> Norberto Bobbio, *op. cit.*, p. 37.

de un postulado que se basa en un juicio subjetivo de valor, esto es, de un deseo, en el que todos los hombres sean libres, por ejemplo, o en el de que sean tratados igualmente, es un autoengaño o –lo que equivale a lo mismo- una ideología.”<sup>127</sup>

En el iusnaturalismo se echan las bases del Estado moderno. Se tienden sendas barreras entre hombre y hombre, y se agudizan las fronteras que resultan de un individualismo a ultranza que viene bien al modelo de competencia y consumo económico. Lo mío y lo tuyo se amurallan en conceptos jurídicos, la propiedad privada necesitaba un marco de justificación señalado como científico, racional y lo más importante: universal. El origen de la desigualdad, como lo apunta Rousseau, es la propiedad privada y ese acto es fundamental para el mundo de occidente.

La modernidad comenzó un proceso de extrañamiento entre lo mío y lo tuyo de una manera nunca antes vista. El origen del Estado moderno es la propiedad privada. Es imposible negar que, entre los iusnaturalistas, una constante marcada es la protección a la propiedad. Así Hobbes nos dice :

“Eso mismo puede deducirse, también, de la definición que de la justicia hacen los escolásticos cuando dicen que la *justicia es la voluntad constante de dar a cada uno lo suyo*. Por tanto, donde no

---

<sup>127</sup> Hans Kelsen, *Teoría General del Derecho y del Estado*, Ed. UNAM, México 1979, trad. Eduardo García Máynez, p. 9.

hay *suyo*, es decir, donde no hay propiedad, no hay injusticia; y donde no se ha erigido un poder coercitivo, es decir, donde no existe un Estado, no hay propiedad. Todos los hombres tienen derecho a todas las cosas y, por tanto, donde no hay Estado, nada es injusto. Así que la naturaleza de la justicia consiste en la observancia de pactos válidos: ahora bien, la validez de los pactos no comienza sino con la constitución de un poder civil suficiente para compeler a los hombres a observarlos. Es entonces, también, cuando comienza la propiedad.”<sup>128</sup>

Lo que aquí se observa es el inicio hacia una formalización del derecho partiendo de una ideología (derecho natural), que, en este caso, establece en la cima del sistema a la propiedad y al individualismo. Es decir, el individuo moderno en su anonimato está destinado a trabajar para convertirse en propietario y a competir con sus semejantes motivado por la posibilidad universal de convertirse en dicho propietario.

Como ya he intentado argumentar, este formalismo llegará a su máxima expresión con Emmanuel Kant en la última década del siglo de las luces. Por tanto, este momento en el cual la humanidad por fin alcanza su mayoría de edad- según Kant- es el momento en el cual se hace del formalismo jurídico y

---

<sup>128</sup> Thomas Hobbes, *Leviatán*, Ed. Sarpe, España 1984, p. 154.

del individualismo político el fundamento de las nuevas sociedades industriales del siglo XIX.

Es este el punto donde, a través de la razón, se iguala al hombre, se traza una línea de normalidad racional, por la cual las pasiones han de ser administradas sabiamente, es decir, llevadas a la ambigüedad de la producción y del consumo infinito. La única manera de vencer a la pasión es con otra pasión más fuerte: la ambición-¿interés?-<sup>129</sup>. Se destierra al héroe y se instaura el régimen de la represión ordenada de las pasiones, ordenadas en último momento por los intereses.<sup>130</sup>

“...el ser humano individual debe sufrir algún esfuerzo para restringir sus <<pasiones>> y debe actuar de acuerdo con principios éticos o morales siempre que las instituciones sociales y las costumbres dicten alguna desviación de la búsqueda de los

---

<sup>129</sup> “...la hipótesis económica consiste sencillamente en que el individuo representativo o medio, cuando se enfrente con una elección real en el intercambio, elegirá <<más>> en vez de <<menos>>.” James Buchanan y Gordon Tullock, *el cálculo del consenso*, Ed. Planeta-agostini, España 1993, p. 44. También : “...el economista moderno supone como hipótesis de trabajo que el individuo medio es capaz de clasificar u ordenar todas las combinaciones alternativas de bienes y servicios a su alcance y que este ordenamiento es transitivo. Se dice que el comportamiento del individuo es <<racional>> cuando el individuo elige <<más>> en vez de <<menos>> y cuando es conciente en sus elecciones.” *Op. cit.*, p. 60.

<sup>130</sup> Max Weber estudia con detalle este punto en su libro *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Folio, México 2001.

intereses privados. Tal esfuerzo, como todo esfuerzo, es escaso: es decir, es económico.”<sup>131</sup>

---

<sup>131</sup> Buchanan...*op. cit.*, p. 53.

## Bibliografía básica

1. **ABBAGNANO** Nicola y **FORMERO** Giovani, *Historia de la filosofía*, Hora, España 1996, cuatro volúmenes (cinco tomos, los tres primeros a cargo de Abbagnano y los dos últimos de Formero).
2. **ACKERLY** Brooke A., *Universal human rights in a world of difference*, Cambridge University Press, New York 2008, p. 373.
3. **AGUAYO** Enrique, *La filosofía analógica; icónica de los derechos humanos en Mauricio Beuchot*, Ducere, México 2004, p. 201.
4. **ALTHUSSER** Louis, *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, Ediciones Quinto Sol, México 1985, pp. 84.
5. **ALVÁREZ** Icaza Emilio, *Los derechos humanos en México*, Nostra, España 2009, p. 77.
6. **AMIN** Samir, *El eurocentrismo, crítica de una ideología*, Siglo XXI, México 1989, p. 230.

7. **ANDERSON** Perry, *El Estado absolutista*, Siglo XXI, México 1987, p. 592.
8. -*La transición del feudalismo al capitalismo*, Siglo XXI, México
9. -*Los fines de la historia*, Ed. Anagrama, España 2002, p. 171.
10. **ACKERLY** Brooke, *Universal Human Rights in a world of difference*, Cambridge University Press, New York 2008, p. 373.
11. **ACKERMAN** John M., *Organismos autónomos y democracia: el caso de México*, UNAM Instituto de Investigaciones Jurídicas-Siglo XXI, México 2007, p. 311.
12. **ARIAS** Marín Alan, *Debate multicultural y derechos humanos*, Comisión Nacional de los Derechos Humanos, México 2008, p. 74.
13. **ARRIGHI** Giovanni y **SILVER** J. Beverly (comps.), *Caos y orden en el sistema-mundo moderno*, Akal, Madrid 2001, p. 327.
14. **BERKOWITZ** Peter, *El liberalismo y la virtud*, Ed. Andrés Bello, España 2001, pp. 270.
15. **BEUCHOT** Mauricio, *Derechos Humanos: Historia y filosofía*, Fontamara, México 2008, p. 165.
16. -*Filosofía y derechos humanos*, Siglo XXI, México 1993, p. 172.
17. -*Historia de la filosofía en la posmodernidad*, Editorial Torres y Asociados, México 2004, pp. 160.
18. -*Los fundamentos de los derechos humanos en Bartolomé de las Casas*, Anthropos, España 1994, p. 174.
19. **BOBBIO** Norberto (et. Al.), *Los derechos humanos*, Ediciones del milenio, México 2000, p. 118.

- 20.-*Liberalismo y democracia*, Ed. FCE, México 2002, pp. 115.
- 21.-*Igualdad y libertad*, Ed. Paidós, España 1993, pp. 155.
- 22.-*Estado, gobierno y sociedad*, Ed. FCE, México 2002, pp. 243.
23. **BOFF** Leonardo, *Quinientos años de evangelización. De la conquista espiritual a la liberación integral*, Sal terrae, España 1992, p. 134.
24. **BRAUDEL** Fernad, *La dinámica del capitalismo*, Ed. FCE, México 1994, pp. 127.
25. **BRICMONT** Jean, *Imperialismo humanitario: el uso de los derechos humanos para vender la guerra*, El viejo topo, España 2005, p. 237.
26. **BUCHANAN** James y **TULLOCK** Gordon, *El cálculo del consenso*, Planeta Agostinni, España 1993, p. 393.
27. **CALLINICOS** Alex, *Contra el posmodernismo una crítica marxista*, El áncora editores, Colombia 1998, p. 327.
28. **CARBONELL** Miguel (comp.), *Teoría de la constitución*, ensayos escogidos, Porrúa-UNAM, México 2002, p. 472.
- 29.-*Derecho internacional de los derechos humanos: textos básicos*, Porrúa-CNDH, México 2003, 2 vols., p. 1574.
- 30.-*Una historia de los derechos fundamentales*, Porrúa-UNAM, México 2005, p. 206.
31. **CASTRILLÓN Y LUNA** Víctor, *La protección constitucional de los derechos humanos*, Porrúa, México 2006, p. 283.
32. **COMTE** Augusto, *Primeros ensayos*, Fondo de Cultura Económica, México.

- 33.-*Discurso sobre el espíritu positivo*, Sarpe, España 1984, p. 157.
- 34.-*La filosofía positiva*, Porrúa, México 2000, p. 303.
35. **CÓRDOBA** Del Val Enrique, *El constitucionalismo de los derechos humanos en el contexto global*, Universidad Veracruzana, México 2007, p. 346.
36. **CORREAS** Oscar, *Pluralismo jurídico, alternatividad y derecho indígena*, Fontamara, México 2002, p.
37. **COUTIÑO** Fabiola (coord.), *Ética y gobernanza*, BUAP, México 2011, pp. 279.
- 38.-*Perspectivas teóricas y metodológicas de la cultura política en México*, BUAP, México 2011, pp, 194.
39. **CARPIZO** Jorge, *Estudios constitucionales*, Porrúa-UNAM, México 1999, p. 607.
- 40.-*Nuevos estudios constitucionales*, Porrúa-UNAM, México ...
41. **CONÇADO** Trinidad Augusto (et. Al.), *Doctrina latinoamericana del derecho internacional*, Corte Interamericana de Derechos Humanos, Costa Rica 2003.
42. **CORCERA** Cabezut Santiago, *Derecho constitucional y derecho internacional de los derechos humanos*, Oxford University Press, Nueva York, 2002, p. 353.
43. **CÓRDOVA** Arnaldo, *Sociedad y Estado en el mundo moderno*, Grijalbo, México 1976, p. 284.

44. **CORTÉS** Rodas Francisco (et. al.), *Justicia global, derechos humanos y responsabilidad*, Pontificia Universidad Católica del Perú-Universidad de Antioquía, Colombia 2007, p. 421.
45. **CORREAS** Óscar, *El otro Kelsen*, UNAM-Coyoacán, México 2003, p. 418.
46. **COULANGES** Fustel de, *la ciudad antigua*, Porrúa, México 2003.
47. **DELEUZE** Gilles y **GUATTARI** Félix, *El Anti-Edipo: Capitalismo y esquizofrenia*, Paidós, España 1985, pp. 428.
48. **DE ROUVROY** Claude-Henri conde de Saint-Simon, *Catecismo político de los industriales*, Folio, España 1999.
49. *-El pensamiento político de Saint-Simon*, (Antología de textos), Ghita Ionescu editora, Fondo de Cultura Económica, México 1983.
50. **DILTHEY** Wilhelm, *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*, Fondo de Cultura Económica, México 1978, p. 502.
51. **DOUZINAS** Costas, *El fin de los derechos humanos*, Legis, Colombia 2008, p. 462.
52. **EBENSTEIN** William, *La teoría pura del derecho*, Coyoacán, México 2004, p. 241.
53. **FERRER** Mac-Gregor Eduardo, *Compendio de derechos humanos: textos, prontuario y bibliografía*, Porrúa-Comisión Nacional de los Derechos Humanos, México 2007, p. 905.
54. **FOSTER** Hal, **HABERMAS** Jürgen, et. al., *La posmodernidad*, Kairos-Colofón, México 1988, pp. 238.

55. **FOUCAULT**, *La verdad y las formas jurídicas*, Gedisa, España 2001, p. 174.
56. -*Nacimiento de la biopolítica*, Akal, España 2009, pp. 350.
57. -*Seguridad, territorio, población*, Fondo de Cultura Económica, Argentina,
58. **FUKUYAMA** Francis, *The end of history?*, The national interest, EUA 1989.
59. -*La construcción del Estado; hacia un Nuevo orden mundial en el siglo XXI*, Ediciones B, España 2004, p. 201.
60. **GELLNER** Ernest, *Condiciones de la libertad*, Ed. Paidós, España 1996, pp. 205.
61. **GUERRA** Rosales Humberto (et. Al.), *Incorporación del derecho internacional de los derechos humanos al sistema jurídico mexicano*, Comisión Mexicana en Defensa y Promoción de los Derechos Humanos A.C., México 2008, p. 149.
62. **GONZÁLEZ** Nazario, *Los derechos humanos en la historia*, Alfaomega, México 2002, p. 290.
63. **GUATTARI** Félix, *Psicoanálisis y transversalidad*, Siglo XXI, México.
64. -*Caosmosis*, Manantial, Argentina 1996, pp.164.
65. **GUTIÉRREZ** De Velasco José Ignacio, *Los Derechos Humanos; selección de textos*, Ediciones del milenio, México 2000, p. 118.
66. **HABERMAS** Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa*, Taurus, II tomos, México 2006.
67. -*Discurso filosófico de la modernidad*, Katz editores, España 2008, p. 418.

- 68.-*Más allá del Estado nacional*, Fondo de Cultura Económica, México 2000, p. 199.
- 69.-*La lógica de las ciencias sociales*, Técnos, España 2000, p. 506.
- 70.**HART** Michael y **NEGRI** Antonio, *Imperio*, Paidós, España 2005, pp. 503.
- 71.**HELLER** Hermann, *La soberanía*, Fondo de Cultura Económica, México 1995, pp. 313.
- 72.**HIRSCHMAN** Albert, *Las pasiones y los intereses: argumentos políticos en favor del capitalismo antes de su triunfo*, Fondo de Cultura Económica, México 1978, p. 143.
- 73.**HORGWARDT** Elizabeth, *A new deal for the world: America's vision of human rights*, Harvard University Press, Cambridge 2005, p. 437.
- 74.**HUNTINGTON** ...
- 75.**ISRAEL** Jonathan, *La filosofía y la construcción de la modernidad, 1650-1750*, Fondo de Cultura Económica, México 2012, p. 1004.
- 76.**JAMESON** Frederic, *The cultural turn, selected writings on the postmodern 1983-1998*, Verso, New York 2009, pp. 206.
- 77.**JARDAIN** André, *Historia del liberalismo político*, Ed. FCE, México 2005, pp. 470.
- 78.**KANT** Emmanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Ariel, España 1999, p. 280.
- 79.-*Principios metafísicos de la doctrina del derecho*, UNAM, México 1978, p. 222.

80. **KAUFMANN** Matthias, *¿Derecho sin reglas? Los principios filosóficos de la teoría del Estado y del Derecho de Carl Schmitt*, Fontamara, México 1999, p. 201.
81. **KELSEN Hans**, *Derecho y paz en las relaciones internacionales*, Fondo de Cultura Económica, México 1986, p. 209.
82. -*Teoría General del Derecho y del Estado*, UNAM, México 1979, p. 477.
83. -*Teoría pura del derecho*, Progreso, México 2001, p. 215.
84. -*El contrato y el tratado*, Colofón, México 2002, p. 163.
85. **LABRADA** Valle Rubio, *Introducción a la teoría de los derechos humanos: fundamento, historia, declaración universal de 10 de diciembre de 1948*, Civitas, España 1998, p. 221.
86. **LAFER** Celso, *Ensayos liberales*, Ed. FCE, México 1993, pp. 347.
87. **LASKI** H. J., *El liberalismo europeo*, Ed. FCE, México 1961, pp. 248.
88. **LAFER** Celso, *Ensayos liberales*, Ed. FCE, México 1993, pp. 347.
89. **LASH** Scott, *Sociología del posmodernismo*, Amorrortu editores, Argentina 1997, pp. 331.
90. **LASKI** H. J., *El liberalismo europeo*, Ed. FCE, México 1961, pp. 248.
91. **LEWKOWICZ** Ignacio, *Pensar sin Estado. La subjetividad en la era de la fluidez*, Paidós, Argentina 2004, p. 250.
92. **LYOTARD** J. François, *La condición posmoderna*, Planeta de Agostini, España 1994, p. 137.
93. **LOCKE** John, *Two treatises of government*, Cambridge University Press, Cambridge 2009, p. 464.

- 94.-*La ley de la naturaleza*, Técnos, Madrid 2007, p.103.
- 95.-*Sobre la tolerancia*, Gernika, México 2000, p. 13.
96. **LÓPEZ** Gutiérrez Concepción(et. al.), *Globalización, violencia y derechos humanos: entre lo manifiesto y lo oculto*, Universidad Autónoma Metropolitana, México 2005, p. 244.
97. **MARGADANT** F. Guillermo, *Panorama de la historia universal del derecho*, Miguel Ángel Porrúa, México 2004, p. 486.
98. **MARCHART** Oliver, *El pensamiento político posfundacional*, Fondo de Cultura Económica, Argentina 2009, pp. 257.
99. **MARSHALL** Gordon, *En busca del espíritu del capitalismo*, Ed. FCE, México 1986, pp. 404.
100. **MARTIN** Claudia (et. Al.), *Derecho internacional de los derechos humanos*, Universidad Iberoamericana-Fontamara-Washington College of Law, 2004, p. 776.
101. **MELLÓN** Joan Antón (coord.), *Las ideas políticas en el siglo XXI*, Ariel, España 2002, p. 273.
102. **MILLER** Marc, *State of the peoples: a global human rights report on societies in danger*, Beacon, Boston 1993, p. 262.
103. **MONEDERO** Juan Carlos, *Disfraces del Leviatán; el papel del Estado en la globalización neoliberal*, Akal, España 2009, p. 288.
104. **NATOLI** Joseph and **HUTCHEON** Linda (ed.), *A postmodern reader*, State University of New York Press, New York 1993, pp. 584.

105. **OHMAE** Kenichi, *El fin del estado-nación*, Andrés Bello, Chile 1997, p. 270.
106. **OREHNCH** Ma. Asunción, *El derecho internacional como ordenamiento jurídico objetivo: los principios generales del derecho internacional*, Universidad Pontificia de Comillas 2004, p. 363.
107. **OROZCO** Henríquez Jesús (et. al.), *Los derechos humanos de los mexicanos*, Comisión Nacional de los Derechos Humanos, México 2008, p. 89.
108. **OSUNA** Fernández-Largo Antonio, *Teoría de los derechos humanos: conocer para practicar*, EDIBESA, Madrid 2001, p. 254.
109. **RAMÍREZ** García Hugo Saúl, *Derechos humanos*, Oxford University Press, México 2011, p. 256.
110. **REALE** Giovanni y **ANTISIERI** Darío, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, Herder, España 2005, Vol. II, p. 822.
111. **RORTY** Richard, *Consequences of pragmatism*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1982, pp. 237. (*Consecuencias del pragmatismo*, Técnos, España 1996, pp. 323.)
112. *Contingency, irony, and solidarity*, Cambridge University press, New York 1989, pp. 201. (Traducción española: *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós, España 1991, pp. 222.)
113. *-Objectivity, relativism and truth*, Cambridge University Press, New York 1991, pp. 226. (Traducción española: *Objetividad, relativismo y verdad*, Paidós, España 1996, pp. 301.)

- 114.-*Pragmatismo y política*, Paidós, España 1998, pp. 124. (1992-1997)
- 115.-*Forjar nuestro país*, Paidós, España 1999, pp. 176. (1998)
- 116.-*Philosophy and social hope*, Penguin Books, London 1999, pp. 288.
- 117.-Richard Rorty/ Jürgen Habermas, *Sobre la verdad: ¿validez universal o justificación?*, Amorrortu editores, Argentina 2007, pp. 164. (2000)
- 118.**ROSANVALLON** Pierre, *El capitalismo utópico*, Nueva Visión, Argentina 2006, p.239.
- 119.**SABINE** George, *Historia de la teoría política*, Fondo de Cultura Económica, México 2003, p. 697.
- 120.**SANDEL** Michael, *El liberalismo y los límites de la justicia*, Ed. Gedisa, España 2000, pp. 238.
- 121.**SEARA** Vázquez Modesto, *Derecho Internacional público*, Porrúa, México 2009, p. 999.
- 122.**SEPÚLVEDA** César, *Derecho internacional*, Porrúa, México 2009, p. 746.
- 123.**SITTON** John, *Habermas y la sociedad contemporánea*, Fondo de Cultura Económica, México 2006, p. 333.
- 124.**SKINNER** Quentin, *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, Fondo de Cultura Económica, México 1993, 2 tomos.
- 125.**SMITH** Adam, *La riqueza de las naciones*, Fondo de Cultura Económica, México 2000.
- 126.**SMYRNIADIS** Bion, *Les doctrines de Hobbes, Locke et Kant sur le droit d'insurrection*, La vie Universitaire, Paris 1921, p. 219.

127. **STRAUSS** Leo y **CROPSEY** Joseph, *Historia de la filosofía política*, Fondo de Cultura Económica, México 2004, p. 904.
128. **TOURAINÉ** Alain, *¿Cómo salir del liberalismo?*, Ed. Paidós, España 1999, pp. 123.
129. **TRAVIESO** Juan Antonio, *Derechos humanos y derecho internacional*, Heliasta, Argentina 1996, p. 599.
130. *-Historia de los derechos humanos y garantías: análisis en la comunidad internacional y en la Argentina*, Heliasta, Argentina 1998, p. 437.
131. **VALLARTA** Plata José Guillermo, *La protección de los derechos humanos: régimen internacional*, Porrúa, México 2006, p. 283.
132. **VATTIMO** Gianni *et. al.*, *En torno a la posmodernidad*, Anthropos, Colombia 1994, pp. 169.
133. **VREELAND** Hamilton, *Hugo Grotius the father of the Modern Science of International Law*, Oxford University Press, New York 1917, p. 246.
134. **VASQUEZ** John A., *Classics of international relations*, Prentice Hall-Vanderbilt University, USA 1996, p. 411.
135. **VILLÁN** Durán Carlos, *Curso de derecho internacional de los derechos humanos*, Trotta, España 2002, p. 1028.
136. **VILLORO** Luis, *El concepto de ideología*, Fondo de Cultura Económica, México 2007, pp. 179.
137. **VITORIA** Francisco, *Relecciones*, Porrúa, México 2000, p. 101.
138. **VON IHERING** Rudolf, *La lucha por el derecho*, Porrúa, México 1998, pp. 130.

139. **WALLERSTEIN** Imanuel, *El moderno sistema mundial*, Siglo XXI, México 2005, 3 volúmenes.
140. *-After liberalism*, The New Press, New York 1995, p. 277.
141. **WEBER** Max, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Colofón, México 2001, p. 267.

## Artículos:

142. **“The recognition theory of rights, customary international law and human rights”** by David Boucher, *Political Studies*, USA 2011, Vol. 59, p. 753-771.
143. **“Peace vs. Justice: the universal declaration of human rights and the modern origins of the debate”** by Margaret Mcguinness, *Diplomatic History: the journal of the society for historians of American foreign relations*, United Nations 2011, Vol. 35, p. 749-768.
144. **“Human rights and the mediatization of international law”**, by Daniel Joyce, *Leiden Journal of International Law*, University of New South Wales 2010, p. 507-527.
145. **“Global ethics and human rights: a reflection”**, by Twiss Summer, *Journal of religious ethics*, 2011, Vol. 39, No.2, p. 204-222.
146. **“Securing compliance with international humanitarian law: the promise and limits of contemporary enforcement mechanisms”**, by Ben Clarke, *Journal of International Humanitarian Legal Studies*, 2010, Vol. 1, No. 1, p. 213-220.

147. **“¿Cuál es la diferencia que marca una diferencia? Gadamer, Habermas y Rorty”**, por Richard J. Bernstein, en *Pérfiles filosóficos*, Siglo XXI, México 1991, pp.72-110.
148. **“Las razones del neopragmatismo”**, por José Luis Orozco, en: Revista *Metapolítica* No. 3, julio –septiembre 1997, Editada por la BUAP-CEPCOM, pp. 327-340.
149. **“Últimas palabras con Rorty”**, por Danny Postel, traducción de Germán Toyos, en revista *Letras libres*, Agosto 2007, número 104.
150. **“Entre liberalismo y filosofía. Entrevista a Richard Rorty”**, por Joaquín Fortanet, en: *Astrolabio*, revista electrónica de filosofía, año 2005, número cero, Traducción de Manuel Bellmunt.
151. **“Antirrepresentacionalismo y realismo interno. Un debate en torno a la verdad y la justificación”**, por Federico Penelas, en: Guillermo Hurtado (comp.), *Subjetividad, representación y realidad*, BUAP, México 2001, pp. 122-144.
152. **“Richard Rorty: siete defensores de la libertad para no enquistar la verdad”**, Andrés Lajous, en: *Nexos*, Agosto 2007, núm. 356, pp. 11-13.
153. **“Pragmatismo y Política en Rorty, construcción del espacio público”**, por Adolfo Vásquez Rocca, en *Astrolabio*, revista electrónica de filosofía, año 2006, número 2, ISSN 1699-7549.
154. **“R. Rorty: Pragmatismo, ironismo liberal y solidaridad”**, por Adolfo Vásquez Rocca, en *A parte rei*, revista electrónica de filosofía, número 39.

## Obras de consulta

155. Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos.
156. *Las Naciones Unidas y los derechos humanos 1945-1995*, Nueva York, Naciones Unidas 1995.
157. *Recopilación de Instrumentos internacionales: instrumentos de carácter universal*, Centro de Derechos Humanos Ginebra, Nueva York-Ginebra, Naciones Unidas 1994, 2 vols.
158. *Diccionario de Filosofía*, Nicola Abagnano, Fondo de Cultura Económica, México 2000.
159. *Diccionario de Filosofía*, Ferrater Mora, IV Tomos, España 2010.