

Del antihumanismo teórico al poshumanismo: desencuentros con los derechos humanos

*Walter Beller Taboada**

*Janette Góngora Soberanes***

Resumen

Como menciona Foucault: el poder genera resistencias. Los derechos humanos son una fuente de resistencia a los abusos del poder, junto con la protección de la vida, integridad y dignidad de la personas. Sin embargo, en diversos medios se les desdeña por motivaciones ideológicas y bajo posiciones filosóficamente contrarias a ellos. Tal oposición suele obedecer a opiniones derivadas de maneras antihumanistas que perviven en ciertos círculos. Se remontan en el pasado a algunos marxismos y en la actualidad en posturas sobre la difundida actitud que se denomina “posverdad”. En el presente texto analizamos sus fuentes y consecuencias.

Palabras clave: derechos humanos, universalidad, teoría, marxismo, posverdad, relativismo, pluralismo.

Abstract

As Foucault mentions: power generates some kind of resistance. Human rights are a source of resistance to the abuses of power, in addition to the

* Profesor-investigador, Departamento de Educación y Comunicación, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, Correo electrónico: [walterbeller@gmail.com].

**Profesora-investigadora, Departamento de Educación y Comunicación, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco. Correo electrónico: [agoragongora@gmail.com].

protection of people's life, integrity and dignity. However, in several media they are disdained by ideological motivations and under positions philosophically contrary to them. Such opposition usually obeys opinions derived from antihumanist ways that survive in certain circles. They go back to some marxisms in the past and today in postures on post-truth. In this text, its sources and consequences are analyzed.

Keywords: human rights, universality, theory, marxism, post-truth, relativism, pluralism.

¿Por qué no se quieren tomar *con seriedad* los derechos humanos? Como ocurre en otras partes del mundo, los derechos humanos representan en México una incomodidad para el poder, cualquiera que éste sea (económico, político, social, religioso). Es comprensible que el ejercicio del poder muestre su desafección, puesto que una de las funciones principalísimas de los derechos humanos es establecer un dique a los abusos del poder. La historia muestra qué ejercicio de los derechos civiles, como la libertad de expresión y la libertad de imprenta, son parte esencial de la democracia y representan límites al poder. Sólo los demócratas consienten esas libertades; los tiranos, las rechazan. El poder preferiría no tener contrapeso alguno. Más allá de esta circunstancia *de facto*, hay posicionamientos argumentativos que presentan los derechos humanos como determinados absolutamente por el juego político o económico, o como imposibles porque, por ejemplo, para el relativismo no se logran en las sociedades humanas valores universales.¹

De modo que no resultan extraños los reparos del poder al ejercicio de los derechos humanos. Lo que resulta menos entendible es que se articulen frases como “los derechos humanos no existen”, “son una charada”, “son un engaño”, “son una trampa”.² La descali-

¹ Véase el capítulo “Verdades relativas”, en Baggini (2018), y América economía (2019).

² Véase el capítulo ix, en Levario Turcott (1999); Buenrostro (2016), en particular la quinta parte; El Economista (2017), y Oppenheimer (2012).

ficación no solamente obstaculiza las acciones y programas curriculares de la educación en derechos humanos, sino que debilita las intervenciones educativas en pro de la *formación ciudadana* (Ortiz, Góngora y Alonso, 2018). Creemos que no se trata de meras opiniones, pues descalifican u omiten evidencias históricas y sociales de los logros que se concretan desde la Carta de la Organización de las Naciones Unidas (ONU) de 1948; menos se pone atención a la reforma constitucional del 2011 en México. En realidad, nuestra hipótesis central es que son juicios que parecen responder a visiones más o menos racionalizadas, en las cuales están implicadas; existen otras temáticas más amplias, comprendiendo sus sesgos políticos e ideológicos.

En este escrito nos circunscribimos a tres tipos de acrimonia. Buscamos una explicación al porqué de esa denegación y advertimos que pueden deberse, por una parte, a dos fuentes filosófico-conceptuales, y, por otra, parecen ser consecuencia de algunas paradojas exhibidas como aparentes dilemas en el seno de los derechos humanos.

- 1) Una fuente posible se remonta al marxismo estructuralista que tuvo su auge durante las décadas de 1960 y 1970 (con gran influencia en Latinoamérica), cuyos argumentos aún parecen resonar entre críticos del Estado “neoliberal”, para quienes los derechos humanos les parece realidades ideológicas e irreales y por ende desconfiables, frente al conocimiento proporcionado por la “ciencia marxista”.
- 2) Otra, más reciente, se coloca en la era de la posverdad, que reivindica una subjetividad irreductible y afirma que sólo debe contar lo local y lo individual, rehuendo todo aquello que huela a universalidad, como es el caso de los derechos humanos.
- 3) Una tercera cuestión tendría que ver con problemáticas que se presentan en relación con las paradojas nacidas de la propia aplicación de los derechos humanos a situaciones complejas, tanto sociales como culturales, que no admiten lisa y llanamente las soluciones simples.

En el primer caso, la argumentación tiene como centro un *dispositivo discursivo* que calificó al marxismo como un *antihumanismo teórico*, sin cabida para el Hombre (con mayúsculas) y sus correspondientes derechos. Un dispositivo discursivo para el cual *la noción* de Hombre es de orden ideológico y no *un concepto* científico materialista. Equivale a decir, sin ambages, que tal noción no explica sino sólo justifica la opresión; mientras que la ciencia marxista ofrecería un conjunto de conceptos novedosos y por completo ajenos al derecho y la ideología. La consigna fue diferenciar y no contaminar esos dos órdenes, diferentes e irreductibles; pero dicha oposición no logró sostenerse en ese marxismo por mucho tiempo, calificando después su sesgo como “desviación teorícista” (Fernández Buey, 2001).

En cuanto al segundo caso, como efecto del despliegue exponencial de las redes sociales, surge un conjunto de *opiniones* que se podrían agrupar bajo tres subconjuntos: el uso de tópicos falsos, la mirada de los hechos sociales desde el relativismo y el respaldo de las creencias desde el punto de vista de la posverdad. Posturas surgidas o reforzadas al amparo de la posmodernidad. Lo vemos así, dado que la afirmación del “fin del hombre” constituye una de las premisas del posmodernismo, sobre todo en la versión hermenéutico-nietzscheana de Vattimo, quien propuso pensar más allá del sujeto del conocimiento y de la acción moral, y concebir a los seres humanos en su dispersión social y de identidades múltiples (Vattimo, 2013).

En el tercer caso, sobre las posibles contradicciones entre lo universal –el catálogo de los derechos humanos– y lo particular –las normas peculiares de grupos específicos–, no puede quedarse en alguna visión rígida, sino que requiere de un tratamiento analógico (distinguiendo realidades por su proporcionalidad y equilibrio) y gradualista (reconociendo las diferencias, los grados y matices), evitando la falsa oposición entre el todo o la nada.

En un primer momento, veamos cuál es la *argumentación* de la primera posición y la *hermenéutica* de la segunda.

La ciencia de la historia, proceso sin sujeto (un cierto marxismo)

En el libro *El legado filosófico y científico del siglo XX*, leemos:

Althusser defiende un antihumanismo teórico de Marx en el sentido de que el concepto de humanismo no es científico, sino ideológico ya que se limita a señalar un conjunto de realidades existentes pero no nos da los medios teóricos para conocerlas. Reconocer un problema o una realidad no es conocerla (Garrido *et al.*, 2009:368).

El discurso filosófico de Louis Althusser irrumpe con la muy encomiable exigencia del rigor científico. Su obra constituye el esfuerzo por dejar atrás los errores y aberraciones que tuvieron sólo un cometido político exegético, con base en repetir a la letra los textos de los clásicos (Marx, Engels, Lenin) y que llegó al extremo de imponer la consigna “ciencia burguesa/ciencia proletaria”.³ Fue así como Althusser decidió hacer una *lectura* de la obra de Marx para poner de relieve la especificidad de la teoría del materialismo dialéctico, contenida básicamente en *El capital*. Estableció que el método de intervención de Marx se sintetiza en la *práctica teórica* que transforma los hallazgos –ideológicos– de la economía política en nuevos objetos de conocimiento –científico–, como es el concepto “modo de producción”. El proceso teórico transcurre como un práctica (Althusser, 1974:166-170).

Toda práctica se realiza transformando una materia prima dada mediante un trabajo humano que pone en funcionamiento unos medios de producción determinado. Aplicando esto al caso de la teoría, tenemos una dialéctica que “asciende de lo abstracto a lo concreto”, pero un concreto de pensamiento.

³ Se llegó al extremo durante el estalinismo de hablar de una “biología burguesa” frente a una “biología proletaria”, lo cual fue acompañado de una serie de falsedades terribles y de manejos claramente anticientíficos. Cuando se menciona el concepto de *pseudociencia*, éste fue el ejemplo histórico. D. Lecourt escribe: “El ‘caso Lysenko’ permanecerá en la memoria como el caso más espectacular de mistificación política que ha podido afectar a la comunidad científica del siglo XX” (Lecourt, 2010:716).

- 1) En primer lugar, se inicia en un punto de partida abstracto, no tanto de los hechos sino de una primera reflexión ideológica o científica sobre dichos hechos.
- 2) En segundo lugar, el producto de la reflexión sobre lo abstracto inicial es un concepto, un elemento más concreto que lo abstracto del punto de partida.
- 3) Por lo cual, el proceso transita de lo abstracto a lo concreto, el concepto. Este proceso se da completamente en el marco del pensamiento, aunque partiendo de hechos reales vuelve a ellos mediante la práctica transformadora (Althusser, 1974:180-182).

Y este mismo esquema del desarrollo de la práctica teórica se usará para concluir que el humanismo no tiene lugar en la ciencia, aunque sí tiene función en el campo ideológico. Las ideologías son sistemas de representaciones mediante los cuales los hombres expresan no tanto sus relaciones con las condiciones reales de su existencia, sino cómo viven dichas relaciones en un *registro imaginario* (término tomado de Lacan) (Althusser, 1974:75-87; Garaudy, 1970:364 y ss.; Garrido *et al.*, 2009:366-367).

Al desarrollar este discurso, Althusser deriva en su antihumanismo teórico. No es el único antihumanismo (otros vienen de Nietzsche, del posmodernismo, como veremos más adelante) al indicar su rechazo a ver en el hombre (según significados del Renacimiento) el centro de la realidad del saber y de la sociedad.

El argumento de Althusser se resume en lo siguiente: al considerar Marx el proceso de trabajo como el fundamento de la sociedad y su estructura, el ser humano no cuenta para generar una explicación científica, sino únicamente en la medida en que él está inmerso en un conjunto de *relaciones*. Bajo estas condiciones, el proceso productivo no atiende a peculiaridades, capacidades o habilidades personales, sino a una dinámica impuesta por el vínculo del capital-trabajo (Althusser, 1974:75-76). En general, Marx sostuvo que el estado de las fuerzas productivas y las relaciones de producción determinan lo que llamamos naturaleza humana.

Esta suma de fuerzas de producción, capitales y formas de intercambio social con que cada individuo y cada generación se encuentran

como algo dado es el fundamento real de lo que los filósofos se representan como la “sustancia” y la “esencia del hombre” (Marx-Engels, 1970:34).

Althusser extrae la conclusión de que “las tesis materialistas y dialécticas que constituyen el *corpus* de la filosofía marxista [...] [no] pueden prestarse a la menor interpretación humanista” (Althusser, 1977:181). El antihumanismo teórico del materialismo histórico implica “la eliminación del concepto de hombre como central de la teoría marxista” (1977:181). Entonces, los hombres son meros “soportes de las relaciones de producción”. Cualquier otra caracterización se aleja del campo de la ciencia marxista.

Además, los sujetos en el proceso social e histórico son “partes agentes y pacientes” de otra serie de relaciones: entablan relaciones ideológicas, pues la explotación capitalista no puede pervivir —reproducirse— sin el concurso de la superestructura que concentra las relaciones jurídico-políticas e ideológicas. Es así como la convergencia de ambos tipos de relaciones determinan origen y destino de las acciones y anhelos humanos.

Las relaciones jurídicas hacen abstracción del hombre concreto para tratarlo como simple “portador de la relación” jurídica, como simple sujeto de derechos, susceptible de detentar propiedad incluso si no tiene otra que su fuerza de trabajo monda y lironda. Las relaciones políticas hacen abstracción del hombre vivo para tratarlo como simple “soporte” de la relación política, como ciudadano, incluso si su voz y su voto sólo sirven para reforzar su servidumbre. Las relaciones ideológicas hacen abstracción del hombre vivo para tratarlo como simple sujeto sumiso o rebelde ante las ideas dominantes (Althusser, 1977:185).

De manera que la argumentación althusseriana realiza su operación definiendo el humanismo bajo las características del humanismo de los siglos XVII y XVIII (basada en una esencia filosófica) y a continuación la toma como definición de todo humanismo posible (Garaudy, 1970:382). Luego procede al reconocimiento de la trama humana en un proceso en el cual se dan las relaciones de producción

como vínculos objetivos y las relaciones de relaciones (es decir, la *estructura*), las que descentran el lugar del ser humano para quedar éste en el carácter de “soporte” de vínculos estructurales, que no dependen de su libertad ni de sus aspiraciones, ni por supuesto de su “esencia”. De ahí la conocida frase de Althusser en la que manifiesta que no es posible “*conocer* nada sobre los hombres, sino bajo la condición absoluta de reducir a polvo el mito filosófico (teórico) del hombre” (1974:205).

Según este punto de vista, por ejemplo, el reconocimiento de la *dignidad humana* sería únicamente una cuestión ideológica, inscrita en el debate de la lucha de clases. No habría por qué plantearse el tema de la dignidad fuera del conflicto clasista. Equivale a decir: la dignidad no existe más que como efecto ideológico, lejos de cualquier criterio de universalidad o de consistencia al margen de la lucha de clases. El derecho implicaría hacer abstracción de los seres humanos, porque los reduce a “*centros de imputación* de derechos y obligaciones” –según la teoría pura del derecho de Kelsen (Ferrajoli, 2017) a la que parece referirse Althusser–. El ser ciudadano es estar sujeto a las relaciones políticas que a su vez están articuladas a la infraestructura económica (Althusser, 1977: 205).

Según el antihumanismo teórico, los derechos humanos vendrían a ser un engaño y una coartada de la clase dominante o bien una excusa que oculta a la conciencia de los explotados su condición de subordinación. En suma, si este tipo de antihumanismo desconfía como meramente *ideológico* cualquier alusión a la naturaleza humana, en consecuencia no puede admitir la relevancia de los derechos humanos.

El desencanto por el *progreso*

Priva en varios núcleos intelectuales la idea de que la razón moderna se ha edificado mediante “grandes relatos”, “metarrelatos” (expresiones originales de Lyotard [2000]), es decir, la moderna razón habría elaborado interpretaciones teóricas sobre la realidad social toda. El gran *pero*: los metarrelatos han fracasado, pues no han servido para

liberar al ser humano. Uno de esos grandes relatos es precisamente el marxismo que queda invalidado por diferentes acontecimientos: 1953, Berlín; 1968, la Primavera de Praga; 1980, Polonia; y por supuesto, 1989, la caída del Muro. También del lado del liberalismo hay contraargumentos: las sucesivas crisis económicas, del 29, del 74 al 79, 1998-2000, por no mencionar la crisis de seguridad del 11 de septiembre de 2011. Por otro lado, si bien el desarrollo tecnológico ha aumentado la complejidad de la vida cotidiana, aún se advierten signos de un constante *malestar en la cultura*, el cual ya había sido analizado por Freud, como recuerda Lyotard (2000:43 y *passim*). Se abonan del lado del metarrelato del liberalismo situaciones alarmantes: guerras despiadadas, con alta tecnología militar, desempleo producto de la tecnología, pobreza que contrasta con la imparable globalización económica, desculturación por las crisis mundiales de los sistemas educativos, entre otras (Butler, 2010:41 y ss.). Se señala que ante la ausencia de libertad práctica del ser humano se advierte una sociedad de consumo que no encuentra límites.

Ante este diagnóstico, la posmodernidad propone que celebremos la sepultura de la modernidad (algunos dirán que será el funeral del *neoliberalismo*), como una condición para la emergencia de un nuevo tiempo para la comprensión del hombre y la vida (Butler, 2010:59-61). Sin embargo, los desencantos son la nota de la posmodernidad: la verdad es un valor que se diluye (la era de posverdad) y por ello el pensamiento y las interpretaciones han de orientarse hacia lo *próximo, lo cercano, lo conocido de manera directa*. De manera aún más radical, la posmodernidad asume –dadas las caídas de las grandes narrativas– que existe una pérdida de los fundamentos, puesto que no hay puntos de referencia fijos. Cuando se identifica un punto de referencia, de manera inmediata aparecen las contradicciones que llevan a que “todo lo sólido se diluya en el aire”. La respuesta al rechazo de los grandes relatos debe llevar a abrir la puerta a los *pequeños relatos*. No son las grandes historias las que cuentan, sino las pequeñas narrativas, asumiendo el papel de la *investigación cualitativa* que se concentra en diversos contextos locales, de la particularidad propia de comunidades, de lo que es efímero y solamente

puede ser relatado por un investigador que ha encontrado vínculos de simpatía con los sujetos de comunidades, todo ello entendido como si se formaran comunidades aparte, diferenciadas, singulares (Lyotard, 2000:20 y *passim*).

La posmodernidad revive el mito de Narciso, la contemplación estética de la vida y del propio individuo (Butler, 2010:152-155). Pone el acento en los nuevos valores de la personalidad que busca y cultiva su autonomía individual. Porque, perdidos los grandes relatos, sólo queda el individuo que construye su vida eligiendo entre las diversas ofertas (comerciales, políticas, sexuales, religiosas...) que su contexto le presenta.

La posmodernidad es también una reedición del relativismo, de un relativismo que se dispersa en varios territorios, incluyendo la educación, la cultura, la filosofía y desde luego está en contra del cientificismo. La expresión más notoria de ello es que todo, absolutamente todo, se trata de interpretaciones, o sea, de una hermenéutica de la *ambigüedad*. No hay signos fijos, no hay lecturas unívocas porque todo depende del “punto de vista particular” o desde el “paradigma” desde el cual se profiere un discurso.

Es la posmodernidad un estilo de pensamiento que anuda, junto con el relativismo que hemos señalado, los tópicos falsos y la posverdad. Analicemos cada uno.

Se llaman “tópicos”, según Aristóteles, a los objetos propios de los razonamientos dialécticos y retóricos, es decir, los “argumentos comunes a la ética, a la política, a la física y a muchas otras disciplinas diferentes, como por ejemplo: el argumento de lo más y de lo menos” (Aristóteles, 1999: I, 2, 1358 a 10).⁴ Desde el punto de vista de la retórica actual, se llama tópico a una idea estereotipada que tiene cierta aceptación, como un lugar común. Por ejemplo, “el todo es mayor que la suma de sus partes”, usado retóricamente para indicar que una corporación es más significativa que sus integrantes.

⁴ Para una consulta más especializada, el lector puede revisar el manuscrito de la *Retórica* de Aristóteles, en la Biblioteca Digital Hispánica, [<http://bdh.bne.es/bnearch/detalle/bdh0000245708>].

Pero al verlo desde otro ángulo resulta un tópico falso, porque sin integrantes no hay corporación.⁵

La posmodernidad critica la noción de la verdad como correspondencia fidedigna. Si se refiere a la realidad, la verdad completa y fiable es imposible. Cualquier representación es insuficiente y difícil de racionalizar usando esquemas simples. Prueba de ello es la insuficiente veracidad difundida por los medios de comunicación, que operan por necesidad con una idea simple y simplificada de la verdad. Su excusa es que sólo así puede hacerse comprensible al público. (El *homo videns*, según Gianni Sartori, es el *Homo sapiens* que sufre una disminución de sus capacidades cognitivas al verse sometido a la simplicidad de los mensajes y las imágenes televisivas [cfr., Sartori, 2012]). Por ello, los medios de comunicación están llenos de *tópicos*, “esas ideas simples ampliamente difundidas, cuyo éxito consiste en expresar sencillamente una idea compleja” (Ayllón, 2017:47). La fórmula tan común de con “palitos y bolitas” no sólo simplifica, sino infantiliza un mensaje. Pero la sencillez casi nunca refleja la verdad, por ejemplo, los estereotipos.

El problema es mayor cuando se tratan de transmitir altos contenidos culturales o éticos, como es el caso de la *educación en derechos humanos*, donde la simplificación es contraproducente y se reducen los valores y las reflexiones que, en muchos casos, van contra los tópicos falsos. El caso más destacable es cuando se encara la noción de *género* en las explicaciones de los programas gubernamentales. Los falsos tópicos sobre la relación hombre-mujer atraviesan por una serie de prenociones que en realidad son prejuicios.

Identificar el carácter relativo de la verdad con el relativismo es un grave error que, sin embargo, se repite en las aulas, las conferencias, las salas de redacción y hasta en las oficinas de los altos gobernantes. No obstante, “relativo y relativismo no significan lo mismo, porque lo relativo también es objetivo” (Ayllón, 2017:48). (Volveremos más adelante sobre este punto, cuando hablemos de las múltiples identi-

⁵ Para una exposición detallada, véase Meyer (2013:210-219), entre otros libros sobre retórica actual.

ficaciones.) Puesto que no es algo evidente en primera instancia que las relaciones reales no son subjetivas ni arbitrarias, la proliferación de ideas incoherentes vienen acompañadas de un lugar común: todo es según el color del cristal con que se mira. Es decir, se plantea que la verdad no puede ser más que subjetiva.

El hombre libre puede escoger entre diferentes verdades que iluminan su conducta con diferente intensidad. Pero, si escoge el relativismo, suprime la validez objetiva de las verdades y abre la puerta al “todo vale”, por donde siempre podrá entrar lo irracional. El relativismo, al sustituir las relaciones reales por las subjetivas, al concebir de forma subjetiva la verdad y el bien, es una forma equivocada de entender la vida (Ayllón, 2017:49).

El relativismo es muy antiguo (lo defendieron los sofistas en la Grecia clásica). En la actualidad parece más cercano a un nuevo concepto que prolifera: la posverdad. Si “posmodernidad” es un término con el cual se describe a un tipo de sociedad donde cada grupo defiende su verdad y establece su propio lenguaje, sin que puedan existir consensos más amplios, la “posverdad” (que en 2016 fue consignada por el *Diccionario Oxford*) designa una situación peculiar de la era de las redes sociales, es decir, cuando “los hechos objetivos son menos influyentes en la opinión pública que las emociones y creencias personales”.

La posverdad es lo que queda de la verdad en los tiempos de la posmodernidad (Ayllón, 2017:53), donde se diluye todo aquello que no sea el individuo. De ahí la desconfianza en los partidos políticos, en las organizaciones de la sociedad civil, pero también en el Estado como organización de protección y defensa de los derechos, así como en instituciones que parecían firmemente reconocidas, como la familia.

En síntesis, bajo estos parámetros los derechos humanos son un discurso que o bien inspiran desconfianza, incredulidad, recelo, escepticismo, o son tomados únicamente en su particularidad, pensando que sólo pueden *funcionar* en el nivel de reivindicaciones locales, de

una colectividad determinada. Esta manera de comprender los derechos humanos no sólo debilita su acción en el espacio de una sociedad, sino que se convierten en meros instrumentos que o bien son inexistentes como tales en su universalidad (rechazada por el relativismo), o bien sólo tienen utilidad específica, concreta (una especie de concepción únicamente operativa). Con otra argumentación, la posmodernidad es otra cara del antihumanismo teórico y, por ende, un discurso contrario a la posición sobre la ética de la dignidad que tiene raigambre kantiana.

El Estado como instrumento de dominación ("no hay derechos, hay poder")

La oposición complementaria, planteada por el materialismo dialéctico, entre infraestructura y superestructura, entre las relaciones de producción y las relaciones ideológicas, coloca al derecho como un reflejo de las primeras y desplaza a las segundas a un papel subordinado. De ahí surge la creencia de que el Estado y el derecho no pueden ser sino instrumentos al servicio de las clases y las élites dominantes. Para empezar, la noción de "instrumento" hace referencia a algo que puede ser manejado de manera directa, y para el caso del Estado tal afirmación no pasa de ser una metáfora; lo es porque desconoce la naturaleza propia del Estado y el funcionamiento del derecho. Cierro que hablar de Estado es hablar de una abstracción. Pero el Estado, como el derecho, tiene una realidad concreta, activa, en cada una de las actividades y conductas que realizamos las personas y las organizaciones. Se repara poco o nada, que constituye un acto de compra-venta cualquier transacción como ir a adquirir una botella de agua en la tienda de la esquina, o el tomar el transporte público y pagar por el servicio. La multiplicidad de actos y conductas jurídicas tienen efectividad en la vida cotidiana. Esta constación se suele omitir al hablar de la Ley y su efectividad. Más allá de ello, se suele ocultar la naturaleza de las normas jurídicas que permiten, obligan o prohíben ciertos actos o conductas. Para que lo puedan hacer deben ser normas

generales, es decir, en el Estado moderno, no pueden ser particulares, aplicables únicamente a una persona. Es la naturaleza general de las normas jurídicas. El Estado interviene como garante de que las normas se cumplan en los términos que fija la Ley correspondiente. (Sólo en las sociedades premodernas había un uso discriminatorio de las normas, al gusto del poderoso.)

¿Es el Estado un instrumento de dominación política? Hay que reconocer que eso ocurre cuando se logra una dominación política por parte de determinadas élites; en otras palabras, las élites llegan a utilizar el derecho en la medida en que consiguen dominar el poder político y de esa manera afianzan su dominio. Lorenzo Peña, filósofo, lógico y jurista, busca una postura proporcional, justa, equilibrada, pero también gradualista. Ha señalado al respecto de nuestra pregunta anterior:

Sin embargo, eso no significa ni implica que el Derecho sea consustancialmente un instrumento de dominación. La dominación se produce por la política (a su vez bajo la coacción del uso de las armas y también de los medios de presión económica). Establecido ese dominio, las fuerzas dominantes se sirven de todos los medios del Estado, incluida la legislación.

Ahora bien —y en eso está equivocado el marxismo—, no es cuestión de todo o nada. No es cierto que cada poder político sea, esencial y totalmente, un utensilio de aplastamiento de las clases adversas por aquella que ejerce el poder. Es un asunto de graduación (Peña, 2016:95).

Para comprender el alcance de los límites del poder en el Estado hay que examinarlo como una organización que tiene como misión articular, junto con la sociedad civil, la actividad de todos los habitantes del territorio y debe en todo momento procurar el bien común. Por supuesto, esto implica observar al Estado en su función social, ya que sólo desde este horizonte cabe exigir el cumplimiento de los derechos que podrían ser arrebatados, condicionados o excluidos por el poder político de las élites, lo cual incluye a la misma burocracia gubernamental.

Además, hay que examinar el papel del derecho en la sociedad como producto de la convergencia del orden jurídico interior (que incluye el reconocimiento de formas de derecho consuetudinario de determinados grupos sociales, como los indígenas⁶ y el derecho internacional (que tiene un capítulo muy importante para el reconocimiento de los derechos humanos).

En México, las organizaciones de la sociedad civil (ASC) han desempeñado, *de manera constante*, un papel muy importante para el diálogo e interlocución entre el gobierno y la sociedad en su conjunto, además de coadyuvar a la construcción de una sociedad participativa en el marco de la democracia. Se trata de un conjunto de acciones con una racionalidad que permite llegar a consensos, de acuerdo con los fundamentos de Habermas de la teoría de la acción comunicativa (Habermas, 2014).

Para lo cual se ha desarrollado un concepto: la cultura de los derechos humanos. Se trata de una cultura de carácter preventivo que puede lograr erradicar todo tipo de violaciones y abusos (sean cometidos por autoridades o sus representantes), y de la que se aprende cuáles son nuestros derechos humanos, actuar en su favor y, por supuesto, aprender a disfrutarlos, siempre en el marco de la democracia. La cultura de los derechos humanos es un concepto que apunta a preservar el bien común y concentra las aspiraciones por una mejor calidad de vida para la mayor cantidad de personas. Cultura que es un medio que puede propiciar que se exijan y ejerzan todos los derechos humanos, se luche contra la discriminación, se promueva la igualdad, la equidad de género, la cultura de paz y se aumente la

⁶ Muchas veces se discute el papel que desempeña la ética y los valores con relación al derecho y a los derechos humanos. Visto bajo la dicotomía absoluta del todo o nada, la cuestión se torna inasible. Entre los estudios realizados en nuestro país sobre ello, está el libro coordinado por Sergio García Ramírez, *Los valores en el derecho mexicano. Una aproximación*, publicado por el Fondo de Cultura Económica en 1997. Como escribe en la introducción García Ramírez: “es el primer ensayo en su género en las letras jurídicas de nuestro país, más allá de los tratados de filosofía, teoría o introducción al derecho”. Varios ensayos son pertinentes respecto a los asuntos que venimos desarrollando, como: “Los valores éticos y los Derechos Humanos”, de Jorge Madrazo y Walter Beller, y “Derecho y moral: una relación externa”, de Ulises Schmill Ordóñez.

participación de las personas en los procesos democráticos de toma de decisiones, que es lo propio del Estado de derecho.

Los derechos humanos y la diversidad

No sólo desde la filosofía o la crítica cultural se rechazan o se aminora la importancia de los derechos humanos, sino que desde el campo de la filosofía del derecho encontramos renuencia a asumirlos plenamente. Ferrajoli (2017) puntualiza que una de las aporías lógicas de Hans Kelsen fue denegar la existencia jurídica de tales derechos, bajo el argumento de que al no cumplir el principio de positividad y carecer de garantías para exigibilidad, “equivaldrían a meros *flatus vocis*” (Ferrajoli, 2017:68). Esto tiene que ver con una discusión muy importante sobre las garantías fuertes y débiles de los derechos humanos, pero rebasa completamente los alcances que nos hemos propuesto en el presente trabajo. Quede, sin embargo, constancia que la inclusión de tales derechos también encuentra resistencias teórico-filosóficas en el nivel de la teoría pura del derecho.

Por otro lado, y de conformidad con la reforma del año 2001 al artículo 1º de la *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*, nos planteamos establecer la forma de hacer compatible, en el caso de los derechos humanos, los derechos *pro persona*, que son *particulares* —como *particulares* son también los derechos de las poblaciones indígenas y los grupos diversamente considerados— con la *universalidad* que es inherente a los derechos humanos. Esta dialéctica entre la particularidad y la universalidad se apoya en la condición de lo relativo dentro de una totalidad en la diversidad humana. Se puede sostener esta vinculación —no postulada por la posmodernidad— porque *no es necesario renunciar a toda universalidad para salvaguardar las particularidades, ni es necesario sacrificar lo particular para asegurar algo de universalidad* (Beuchot, 2007:69; 2008:146 y ss). Tiene que ser vista esta cuestión como *una gradualidad que evite la dicotomía del todo o nada, la total imposición de los derechos sin consideración de las peculiaridades o la descalificación absoluta de los derechos humanos*

en aras de un realismo descarnado—desconocedor de las nociones y acción del derecho—, *como afirmaría el antihumanismo teórico de cierto marxismo* (Peña, 2016:203 y *passim*).

Para tratar estos asuntos se requiere una cierta visión relativa al fenómeno que se estudia. El mundo, *nuestro mundo*, conforma una densa red de relaciones de hechos, cosas y personas, por lo cual nada hay que sea completamente aislado y ajeno en el tiempo y el espacio. En este sentido, todo es relativo a un antes y un después, a un encima y un debajo; así, dentro y fuera son como la banda de Moëbius: una interdefinición. Todo está relacionado con algo a través de algo más. Es una relatividad puesta de manifiesto por la dialéctica desde Heráclito hasta Hegel (Peña, 2016). Como señalamos, relativo y relativismo no son lo mismo, porque lo relativo es también objetivo. Por ejemplo,

Esta chica es objetivamente una mujer, pero también es objetivamente madre respecto de sus hijos, esposa respecto a su marido, hija respecto a sus padres, enfermera para sus pacientes, votante para los partidos políticos. Y cada uno debe tratarla como lo que objetiva y relativamente es: el enfermo no puede tratarla como si fuera su mujer, y el marido no puede tratarla ni como enfermera ni como hija (Ayllón, 2017:48-49).

Las relaciones que pensamos como vínculo de los diversos derechos humanos no son subjetivas ni arbitrarias. Aunque sus detractores no quieren verlo, los derechos humanos no son “inventos” del poder, ni tampoco son realidades únicamente singulares, individuales al uso. Más aún, los derechos humanos están vinculados a la verdad, a una realidad que trasciende lo individual, pero también lo particular. Su universalidad recoge la particularidad de las diferencias y se enriquece con lo singular de lo individual. Pero no es subjetiva, como tampoco es subjetiva la verdad.

Si la verdad fuera subjetiva, el violador, el narcotraficante de droga y el asesino podrían estar actuando bien. Si la verdad fuera subjetiva, todas las acciones podrían ser buenas acciones. Y también podrían

ser buenas y malas a la vez. Si la verdad fuera relativa, la injusticia que se denuncia en los medios de comunicación y se condena en los tribunales no sería denunciabile ni condenable, pues subjetivamente es deseada y aprobada por el que la comete. Con otras palabras: si los juicios éticos sólo fueran opiniones subjetivas, todas las leyes podrían estar equivocadas (Ayllón, 2017: 49).

Ésa es una clave de la denegación ante los derechos humanos: el subjetivismo y el relativismo son un obstáculo para comprender la existencia y vigencia de la cultura de los derechos humanos. Por el contrario, se trata de derechos que no son subjetivos, en el sentido de sólo considerarlos o tornarlos desde una perspectiva particular, y son relativos a algo, pero no por ello deben tomarse de manera relativista. Por supuesto, se pueden discutir los alcances de los valores como igualdad, libertad, equidad, paridad y todos los demás, pero no se puede caer en la idea de que son inexistentes o no son realidades plenas (todo o nada) por ser producto de supuestas manipulaciones del poder.

La otra cuestión es el problema de encontrar un punto intermedio de convergencia entre la necesaria universalidad de los derechos humanos y la exigencia de comprender las peculiaridades que caracterizan a las personas o a los grupos, con sus diversidades.

Unidad de la diversidad, diversidad de la unidad: antinomias y paradojas de los derechos humanos

La visión posmoderna ha puesto el acento muy marcado en las diferencias y se aleja de las identidades. Esto tal vez sea consecuencia de la idea de que la identidad significa sólo y únicamente algo que nunca cambia dentro de los cambios; el relativismo señalaría que lo único constante es el cambio y, por ende, nada es estático. Otra idea que quizás influya es que los individuos cumplen una multiplicidad de roles sociales, por lo cual no cabría darles una y la misma caracterización. Siguiendo un ejemplo dado antes, el rol de madre no

impide ser enfermera, y ser esposa no le impide ser ciudadana. Por ello, Morin concluye:

El individuo no es ni noción primera ni noción última, es una noción nudo gordiano [...] Lleva en sí en su más alto grado la paradoja de lo uno y lo múltiple. Su unidad produce una dualidad y anuda una multiplicidad. Lo *Uno* comporta efectivamente en sí alteradas escisiones, diversidad, negatividad, antagonismos. Como dijera Hegel, la identidad es la unión de la identidad y la no-identidad. [...] Un rostro es un teatro en el que juegan múltiples actores. Una vida también. Cada cual experimenta discontinuidades personales en su andadura continua (Morin, 2013:105-106).

Por tanto, la discusión sobre la persona en su diversidad se conecta igualmente con el tema de la universalidad y la particularidad. Los derechos humanos comprenden no sólo los derechos civiles y políticos (primera generación), sino también los derechos colectivos (segunda y tercera generación) y derechos tales como los ambientales y el derecho a ser diferente. Con todo, la diversidad humana y cultural tiene límites. Se reconoce y protege la diversidad cultural, pero siempre dentro de ciertos límites. Los límites tienen que ver con los límites a la libertad y la prerrogativa que asiste a todas las personas, que los otros no interfieran en el ejercicio de mis derechos. A su vez, tengo esos límites respecto a los otros. En general, existen límites a la universalidad como a la particularidad. No hay absolutos: ni un universal que se imponga incondicionalmente, ni un particular que determine irrefutablemente.

Los derechos humanos sólo se pueden aplicar de manera diferenciada, atendiendo a los matices del caso. Justamente eso hace ver que se aplican tomando en cuenta ciertas peculiaridades.

Sin embargo, la reforma constitucional de 2011 en México otorga un carácter preferencial a los derechos de las personas por encima de los derechos sociales y colectivos. De acuerdo con esa reforma se ha establecido: 1) La incorporación de todos los derechos humanos de los tratados internacionales como derechos constitucionales;

2) La obligación de las autoridades de guiarse por el principio *pro persona* cuando apliquen normas de derechos humanos, lo cual significa que deben preferir la norma o la interpretación más favorable a la persona. Un ejemplo claro es lo que se denomina el interés superior de la niñez. Tienen los niños una prevalencia sobre cualquier otro derecho, ése es un límite normativo *pro persona*. Ahora bien, el niño es un ente individual, ciertamente; pero sus derechos le corresponden en tanto que sujeto de derecho (general, abstracto, universal). Lo que acontece es que el universal en este caso es un límite a otros posibles derechos concurrentes. Así, el universal tiene una concreción por la excepción de lo particular y la excepción tiene el carácter universal (con un cuantificador universal: para todo x , si x es un niño...).

Algo análogo ocurre con los derechos humanos culturales, puesto que hay una prevalencia imperativa de preservar la supervivencia de la cultura misma (Beuchot, 2007:75). Por ejemplo, el derecho a preservar la lengua de un grupo étnico, dado que la lengua es algo más porque en ella se encuentra el cúmulo de la experiencia colectiva heredada, resume la cosmovisión propia y las tradiciones características. Con la lengua se preserva, además, el derecho a narrar e interpretar su historia, pues ésta concentra la memoria colectiva atesorada de esa experiencia común a la colectividad (Beuchot, 2007:75). Nuevamente encontramos que el universal adquiere una concreción por la excepción de lo particular, y a su vez esta particularidad tiene una prevalencia universal.

Sin embargo, el problema surge cuando los usos y costumbres aducidos se oponen a los derechos humanos nacional e internacionalmente considerados. No puede haber derecho a la agresión de una comunidad religiosa a otra diferente, alegando, por ejemplo, usos y costumbres tales como la privación de la libertad, la humillación, los tratos degradantes e inhumanos contra los que consideraran “herejes”. Igualmente, hay problemas cuando en alguna cultura se realizan prácticas ancestrales que atentan o van directamente en contra de la dignidad de las mujeres, como ocurre respecto al impedimento machista de que alguna mujer ocupe un cargo público

de mando sobre los hombres. En el extremo, las prácticas como los sacrificios humanos o la antropofagia no son aceptables bajo ningún respecto.

Estas ilustraciones muestran que el par universal-particular tiene un carácter relativo, pero no es relativista en ningún sentido, pues prácticas contrarias a los derechos humanos son inadmisibles. Los derechos humanos admiten las particularidades, concentran el derecho a la diferencia, pero no se aplican de manera absoluta, irrestricta.

Conclusiones

El centro sobre el cual gravita la democracia es contrario al antihumanismo, sea teórico o posmoderno. En efecto, la democracia es una modalidad política que tiene como objeto al *hombre*. Pero dicho así no vuelve sino a disparar nuevamente las críticas del antihumanismo, porque usar el significante “hombre” se convierte en un gran equívoco pues, como hemos señalado en este recorrido, de la imagen de un ser aislado, completamente libre y ajeno a los determinantes de la cultura, siempre idéntico a sí mismo, no queda sino una mera nostalgia del Renacimiento o del Romanticismo filosófico.

Las definiciones de Marx sobre el proceso de trabajo hacen ver que no existen personas al margen de relaciones sociales y son las que definen los márgenes de su acción y su manera de estar en el mundo. Sin embargo, Marx se limita a las relaciones económicas, mientras que la diversidad humana ha roto todos los esquematismos y estereotipos previos que la posmodernidad ha denunciado una y otra vez.

Bajo estas condiciones que hablan de la complejidad humana, por razones de género, raza, condición social y demás aspectos que en la primera Declaración Universal de Derechos Humanos (1948) habían quedado fuera, en siglo xx y el XXI han venido marcando una nueva idea de humanidad, justo al incorporarse a una definición abierta y compleja de lo que son y pueden ser los derechos humanos.

Aun así, la democracia es una política antimaquivélica (sin desconocer las grandes y constantes desviaciones de las pulsiones de los políticos) y antiautoritaria: siempre humanista, pero bajo la condición de entender que hay una dialéctica entre lo universal y las particularidades, sin desconocer lo primero ni soslayar lo segundo. Por supuesto, estamos considerando que la democracia es una opción política fundada en los derechos humanos.

En el fondo, las críticas y objeciones que hemos examinado a lo largo del texto se refieren en realidad al Estado en tanto liberal. Pero ha habido una evolución de las modalidades del Estado en México, y con la centralidad del actual artículo primero de nuestra Constitución Política, la sociedad mexicana ha dado un gran salto histórico. Este avance, quizá, no se quiere reconocer por los desafectos aquí examinados, pero es la base de la planeación democrática y de la sustancia misma de la educación en el país.

La antítesis de esta forma de Estado es el Estado maquiavélico, que es intrínsecamente inhumano y despiadado, totalitario y cerrado.

¿De qué Estado hablamos cuando se deniegan los derechos humanos? “Las posiciones antisistema no pueden dar cuenta de un orden más allá de las pulsiones individuales” (Baggini, 2018:43-48).

Referencias

Althusser, L. (1974), *Para leer El Capital*, Siglo XXI, México.

Althusser, L. (1977), *Posiciones*, Grijalbo, México.

América economía (2019), “Gobierno de Maduro rechaza informe de la ONU y dice que está plagado de ‘errores y falsas afirmaciones’”, *América economía*, 4 de julio, [<http://americaeconomia.com/politica-sociedad/politica/gobierno-de-maduro-rechaza-informe-de-la-onu-y-dice-que-esta-plagado-de>].

Aristóteles (1999), *Retórica*, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid.

Ayllón, J. R. (2017), *¿Qué es la verdad? Introducción a la filosofía*, Palabra, Madrid.

Baggini, J. (2018), *Breve historia de la verdad*, Ático de los libros, Barcelona.

- Beuchot, M. (2007), *La hermenéutica como herramienta en la investigación social*, CEDHSLP/Facultad de Derecho de la UASLP, México.
- Beuchot, M. (2008), *Filosofía y derechos humanos*, Siglo XXI, México.
- Beuchot, M. (2015), *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*, UNAM, México.
- Buenrostro Ceballos, A. F. (coord.) (2016), *Ensayos académicos sobre derechos humanos a partir de la reforma constitucional*, CESU/UABC, Baja California, [<http://comisiones.senado.gob.mx/justicia/docs/magistrado/bajacalifornia/125/12.pdf>].
- Butler, C. (2010), *Postmodernism*, Sterling Publishing, Nueva York.
- El Economista (2017), “7 fallas de derechos humanos en México”, *El Economista*, 22 de febrero, [<http://www.eleconomista.com.mx/politica/7-fallas-de-derechos-humanos-en-México-20170222-0024.html>].
- Fernández Buey, F. (2001), *Leyendo a Gramsci*, El Viejo Topo, Barcelona.
- Ferrajoli, L. (2017), *La lógica del derecho. Diez aporías en la obra de Hans Kelsen*, Trotta, Madrid.
- Garaudy, R. (1970), *Perspectivas del hombre*, Editorial Fontanella, Barcelona.
- Garrido, M. et al. (2009), *El legado filosófico y científico del siglo XX*, Cátedra, Madrid.
- Habermas, J. (2014), *Teoría de la acción comunicativa I*, Trotta, Madrid.
- Lecourt, D. (2010), *Diccionario Akal de Historia y filosofía de las ciencias*, Akal, Madrid.
- Levario Turcott, M. (1999), *Chiapas. La guerra de papel*, Ediciones Cal y Arena, México.
- Liotard, J. F. (2000), *La condición posmoderna*, Cátedra, Madrid.
- Marx, K. y F. Engels (1970), *La ideología alemana*, Grijalbo, Barcelona.
- Morin, E. (2013), *El método 5. La humanidad de la humanidad. La identidad humana*, Cátedra, Madrid.
- Oppenheimer, A. (2012), *La Nación*, 20 de noviembre, [<http://www.lanacion.com.ar/opinion/en-contra-de-los-derechos-humanos-nid1528428>].
- Ortiz, A., S. Góngora y G. Alonso (2018), “Rezagos en la igualdad sustantiva en el contexto universitario”, *El cotidiano*, núm. 212, año 34, pp. 7-21.
- Peña, L. (2016), *Juris Naturalis Vindicatio. Apología de la idea lógica del derecho*, Editorial Académica Española, Madrid.

Sartori, G. (2012), *Homo videms: la sociedad teledirigida*, Taurus, Madrid.
Vattimo, G. (2013), *De la realidad. Fines de la filosofía*, Herder, Barcelona.

Fecha de recepción: 29/08/19
Fecha de aceptación: 02/11/19