

**LA FUNDAMENTACIÓN FILOSÓFICA DE LOS DERECHOS HUMANOS  
DESDE LA PROPUESTA INTERCULTURAL  
Y LA HERMENÉUTICA ANALÓGICA**  
**Trabajo de Grado**

**Napoleón Mena Lloreda**  
**Universidad Santo Tomas**  
**Facultad de Filosofía y Letras**  
**Maestría en Filosofía Latinoamericana**

**Bogotá, D.C., Agosto de 2016**

Nota de aceptación

---

---

---

---

Presidente del Jurado

---

Jurado

---

Jurado

Bogotá, D.C., Agosto de 2016

### **Agradecimientos**

Agradezco...

A Dios, por mi vida, por las bendiciones recibidas, por los dones con que me ha honrado...

A mi Padre Emiro Enrique por su ejemplo de persistencia para lograr los objetivos propuestos...

En forma especial a mi Madre Doris María, por apoyarme irrestrictamente en todas las faenas en pro de mi desarrollo integral que he emprendido y culminado satisfactoriamente para formarme académicamente y perseguir la excelencia...

A mis hermanos Elpidio, Emiro, Jorge Enrique, Sugey, Tonny, Céfora, Juan Gabriel, Bairon, Walter y Julian por haber compartido gran parte de la vida, por aconsejarme y escuchar mis sugerencias, por alentarme para nunca desistir en mi proceso de perfeccionamiento intelectual...

A mis hijos, a Doris Daniela y Joseph por ser la razón que me impulsa a superar retos cada vez más difíciles y alcanzar metas aparentemente imposibles...

A mi novia Luz Mery Buitrago Ramírez, por su paciencia y comprensión, por su Amor, por ser mi complemento y entender lo importante que es para mí el aspecto intelectual...

Al resto de mi Familia por su aliento en los momentos de crisis y su compañía en las buenas épocas.

A mis Maestros porque me orientaron con cariño y respeto.

A mi Grupo Abya-Yala.

A los miembros de la Comunidad Educativa del Colegio Codema IED, Directivos Docentes, Docentes y Estudiantes.

A la Secretaría de Educación Distrital por promocionar Programas de Formación Integral para Docentes al servicio del Estado, como fue mi caso...

Un agradecimiento especial al Director de este Trabajo de Investigación, Dr. Rafael Antolínez Camargo.

## Contenido

	<b>pág.</b>
Introducción.....	10
Capítulo 1. A propósito de las necesidades y posibilidades de fundamentación filosófica de los Derechos Humanos, a la altura de nuestro tiempo .....	12
1.1 Formulación de la pregunta orientadora de la investigación.....	36
Capítulo 2. ¿Por qué es importante la fundamentación filosófica de los Derechos Humanos?.....	37
Capítulo 3: Diversas perspectivas de la fundamentación filosófica de los Derechos Humanos.....	43
3.1 Aspectos generales de los Derechos Humanos.....	43
3.2 ¿Por qué el uso de las categorías subjetivas e intersubjetivas?.....	45
3.2.1 La categoría Subjetividad.....	46
3.2.2 La categoría Intersubjetividad.....	48
3.3 Tendencia <i>Iusnaturalista</i> .....	50
3.3.1 Circunstancia sociopolítica que da origen a los derechos naturales.....	50
3.3.2 El <i>Iusnaturalismo</i> clásico.....	54
3.3.3 <i>Iusnaturalismo</i> moderno.....	55
3.3.4 Crítica al <i>Iusnaturalismo</i> .....	57
3.4 Tendencia <i>Iuspositivista</i> .....	58
3.4.1 Antecedentes históricos para las fundamentaciones modernas y posmodernas de Derechos Humanos.....	60
3.4.2 Argumentos a favor del <i>Iuspositivismo</i> .....	64
3.4.3 Argumentos en contra del <i>Iuspositivismo</i> .....	65
3.4.4 El <i>Iuspositivismo</i> y la subjetividad.....	66
3.4.5 El <i>Iuspositivismo</i> y las correlaciones intersubjetivas.....	67
3.4.6 Críticas al <i>Iuspositivismo</i> .....	68
3.5 Tendencia Utilitarista.....	68
3.5.1 La inspiración filosófica y política de la teoría utilitarista.....	70

3.5.2 El pensamiento de Stuart Mill acerca de la teoría filosófica utilitarista.....	73
3.5.3 La subjetividad y la intersubjetividad del utilitarismo.....	74
3.5.4 Ventajas de la fundamentación filosófica en la teoría del utilitarismo.....	75
3.5.5 Críticas a la fundamentación filosófica de los Derechos Humanos realizada por el utilitarismo.....	75
3.6 Tendencia kantiana.....	78
3.6.1 Qué comparte la teoría kantiana con la utilitarista.....	79
3.6.2 Crítica al utilitarismo de la teoría kantiana.....	80
3.6.3 Correlación de intersubjetividad en Kant.....	80
3.6.4 La subjetividad en la fundamentación kantiana.....	81
3.6.5 La intersubjetividad en la fundamentación kantiana.....	81
3.7 Tendencia Historicista.....	83
3.7.1 El contexto histórico de la teoría historicista.....	84
3.7.2 La crítica hegeliana.....	85
3.7.3 La subjetividad y la intersubjetividad hegeliana.....	87
3.7.4 La concepción de acerca de la fundamentación de Marx.....	88
3.7.5 La subjetividad de la teoría historicista.....	89
3.7.6 La subjetividad y la intersubjetividad en Marx.....	90
3.7.7 Críticas a la teoría de los Derechos Humanos.....	91
3.7.8 Críticas a la tendencia historicista.....	91
Capítulo 4. Fundamentación filosófica de los Derechos Humanos en la actualidad.....	93
4.1 Tesis central de la investigación.....	93
4.1.1 Filosofías contextuales que influenciaron en la filosofía de los Derechos Humanos propuesta por Mauricio Beuchot y Fernet-Betancourt.....	93
4.1.1.1 <i>Dussel</i> .....	94
4.1.1.1.1 <i>La subjetividad</i> .....	99
4.1.1.1.2 <i>La intersubjetividad</i> .....	99
4.1.1.1.3 <i>Dussel y la propuesta de la interculturalidad</i> .....	99

4.1.1.1.4 Dussel y la correlación con la analogía.....	101
4.1.1.1.5 Crítica a la acción comunicativa y discursiva de Habermas.....	102
4.1.1.2 Paulo Freire, pensador y maestro.....	103
4.1.1.3 Jurgen Habermas.....	106
4.1.1.3.1 La subjetividad en la teoría de Habermas.....	108
4.2 La necesidad actual de fundamentación filosófica de los Derechos Humanos...	111
4.2.1 ¿Qué es hermenéutica analógica?.....	114
4.3 Argumentos en contra de la no fundamentación filosófica de los Derechos Humanos propuesta por Bobbio.....	118
4.4 La cultura.....	121
4.5 Derechos Humanos e Interculturalidad.....	124
4.6 ¿Para que la Interculturalidad?.....	125
4.7 Correlación Hermenéutica Analógica e Interculturalidad.....	126
4.8 La intersubjetividad de la hermenéutica analógica de Beuchot.....	130
4.9 Propuesta metodológica de la hermenéutica analógica.....	131
4.10 Propuesta educativa de Mauricio Beuchot.....	133
4.11 Teoría de interculturalidad.....	134
4.12 Críticas a los Derechos Humanos.....	137
4.13 Críticas a la interculturalidad.....	139
4.13.1 Lo que comparte Tovar con la crítica a la globalización de Fernet-Betancourt.....	142
4.14 ¿Cuál es el propósito de la filosofía intercultural?.....	144
4.15 Correlación de la interculturalidad con la tradición filosófica y los Derechos Humanos.....	148
4.16 Justificación comunicativa de la fundamentación de los Derechos Humanos desde la perspectiva de la interculturalidad.....	149
4.17 Justificación historiográfica de la fundamentación de los Derechos Humanos desde la perspectiva de la interculturalidad.....	152

4.18 La influencia de la filosofía de la liberación en la propuesta de Fernet-Betancourt.....	161
4.19 Correlación hermenéutica analógica con interculturalidad.....	161
4.20 ¿Que es la interculturalidad?.....	163
4.21 Las características de la cultura propuestas por Fernet-Betancourt.....	168
4.22 Por qué es importante el diálogo intercultural.....	169
4.23 La subjetividad en la interculturalidad.....	171
4.24 La intersubjetividad en la interculturalidad.....	172
4.25 Presupuestos epistemológicos para la construcción de una filosofía intercultural.....	172
4.26 Propuesta educativa de Fernet-Betancourt.....	174
Conclusiones.....	176
Referencias.....	182

**Resumen**

Este trabajo analizó la fundamentación filosófica de los Derechos Humanos desde las tendencias, intercultural de Fernet-Betancourt y hermenéutica analógica de Beuchot.

Inicialmente se presenta la problemática y se formula la pregunta de investigación: ¿Cuál es el aporte de la propuesta intercultural y de la hermenéutica analógica a la fundamentación filosófica de los Derechos Humanos? Luego habla de quienes consideran innecesaria la realización de una fundamentación, destacándose Rorty, que mediante una visión pragmática propone una educación sentimental que supere los límites del racionalismo, propiciando que las personas interactúen con tolerancia y respeto. Igualmente se exponen los postulados de Bobbio, que sugiere una puesta en práctica de los Derechos Humanos. Entre los que estiman necesaria la fundamentación, sobresale Papacchini, quien delimita conceptualmente la noción de los Derechos Humanos, determinando cuáles son las principales categorías, destacando las correlaciones con su surgimiento y realizando una correlación entre los individuales, colectivos, económicos y sociales con el liberalismo, el socialismo y la democracia. Villamil, con posición historicista, indica que los Derechos Humanos son producto de reivindicaciones históricas; Antolínez, determina que con la diversidad de posturas a favor y en contra es necesaria la realización de una nueva fundamentación porque las generaciones y sus circunstancias sociales, políticas y culturales han venido cambiando.

Seguidamente se realiza una interpretación historiográfica desde las tendencias *iusnaturalista*, *iuspositivista*, utilitarista, kantiana e historicista que se analizan desde las categorías filosóficas de subjetividad e intersubjetividad como propuesta articuladora de las corrientes. Finalmente aparecen las conclusiones que reconocen la necesidad de la fundamentación.

*Palabras clave:* Derechos Humanos, subjetivismo, intersubjetivismo, interculturalidad, hermenéutica analógica

***Abstract***

This work analyzed the philosophical fundamentation of Human Rights from the trends, intercultural Forner-Betancourt and analog hermeneutics of Beuchot. Initially the problem arises and is formulated the research question: what is the contribution of the proposal intercultural and analog hermeneutics to the philosophical fundamentation of Human Rights? Then speaks of who considered unnecessary the realization of a fundamentation, highlighting is Rorty, that through a vision pragmatic proposes an education sentimental that exceeds the limits of the rationalism, favoring that them people interact with tolerance and respect. The postulates of Bobbio, which suggests an implementation of human rights are equally exposed. Among those who estimate necessary fundamentation, excels Papacchini, who-defines the notion of human rights, determining what are the main categories, highlighting correlations with its emergence and making a correlation between the individual, collective, economic and social liberalism, socialism and democracy. Villamil, with historicist position, indicates that human rights are the product of historical claims; Antolinez, determines that the diversity of positions in favor and against is necessary the realization of a new fundamentation for generations and social, cultural and political circumstances have been changing. Then is performs an interpretation historiographical from them trends debate, jus, utilitarian, Kantian and historicist that is analyzed from them categories philosophical of subjectivity and intersubjectivity as proposed articulating of them running. Finally are the conclusions that recognize the need for the fundamentation.

*Key words:* Human Rights, interculturality, Subjectivism, intersubjetivism, analog hermeneutics

## Introducción

El presente trabajo fue realizado con el fin de analizar la fundamentación filosófica de los Derechos Humanos desde la propuesta intercultural y la hermenéutica analógica, lo que implicó emprender una revisión a la luz de las tendencias *iusnaturalista*, utilitarista, kantiana e historicista.

El Capítulo 1 corresponde al Marco Teórico Metodológico que inicia presentando la problemática acerca de la fundamentación filosófica de los Derechos Humanos, para pasar a la formulación de la pregunta orientadora de la investigación. Presenta también las críticas positivas y negativas acerca de la fundamentación filosófica de los Derechos Humanos. Por un lado, muestra a aquellos que consideran innecesario la realización de una fundamentación destacando al pensador Richard Rorty (1995), quien por intermedio de una visión pragmática propone una educación sentimental que supere los límites del racionalismo, su propuesta educativa se concreta en propiciar que las personas interactúen con tolerancia y respeto. Por el otro lado se presentan los postulados de Norberto Bobbio (1991), su propuesta es de carácter práctico ya que propone la puesta en práctica de los Derechos Humanos desde la subjetividad y la intersubjetividad. Por la otra parte aquellos pensadores que consideran necesaria la fundamentación filosófica de los Derechos Humanos destacando los aportes de Miguel Ángel Villamil (2009), quien muestra una posición historicista, indicando que los Derechos Humanos son producto de reivindicaciones históricas; y por ello son desarrollados en cada generación. Cada época tiene su propia idea, política, social, económica, cultural y reflexiones filosóficas que responden a los problemas y necesidades propios.

Por su parte Rafael Antolínez (2010), determina que con la diversidad de posturas a favor y en contra es necesaria la realización de una nueva fundamentación filosófica de los Derechos Humanos porque las generaciones y sus circunstancias sociales, políticas y culturales han venido cambiando.

Por su lado Ángel Papacchini (2003), delimita conceptualmente la noción de los Derechos Humanos, determinando cuáles son las principales categorías de derechos, destacando las

correlaciones principales entre los derechos y su surgimiento y realiza una correlación entre los derechos individuales, colectivos, económicos y sociales con las principales corrientes ideológicas de las cuales estos se estructuran es decir: liberalismo, socialismo y democracia.

En el Capítulo 2, tomando como cimiento una perspectiva historiográfica de las ideas, basada en algunos presupuestos que sobre esta disciplina han establecido pensadores que han utilizado las categorías filosóficas de subjetividad e intersubjetividad, se realiza un resumen de las fundamentaciones de los Derechos Humanos. Desde un enfoque historicista se realiza un recorrido por los principales acontecimientos mediante los cuales se empezó a desarrollar el reconocimiento de los Derechos Humanos partiendo de la Carta Magna (1215), el *Habeas Corpus* (1679), la *Bill of Righth* (1689) junto con las ideas de Montesquieu y Rousseau como principales hitos en la búsqueda del reconocimiento de la dignidad humana.

El Capítulo 3 detalla las fundamentaciones filosóficas de los Derechos Humanos propuestas por las tendencias *iusnaturalista* y positivista, incluyendo sus críticas y conceptualización respecto de la subjetividad y de la intersubjetividad; seguidamente, aborda las fundamentaciones filosóficas realizadas por las tendencias kantiana e historicista en los mismos términos planteados para las dos anteriores.

El Capítulo 4, se divide en tres partes; en la primera se hace un seguimiento a las ideas inspiradoras del pensamiento latinoamericano en torno a la liberación, lo que entraña revisar la propuesta de Enrique Dussel Ambrosini y a la pedagogía crítica de Paulo Freire. En la segunda parte del capítulo, se presentan los planteamientos de Mauricio Beuchot y de Raúl Fernet-Betancourt, los cuales contienen un importante *corpus* doctrinal que contribuye a la fundamentación filosófica de los Derechos Humanos en la actualidad, puesto que proponen la reelaboración de las categorías de sujeto e intersubjetividad, mediadas por los conceptos de cultura y analogía. Para terminar el capítulo, se exponen las conclusiones de las fundamentaciones filosóficas y de las propuestas de Beuchot y Fernet-Betancourt.

Por último aparecen las conclusiones del autor de este estudio donde identifica los avances de la investigación.

## Capítulo 1. A propósito de las necesidades y posibilidades de fundamentación filosófica de los Derechos Humanos, a la altura de nuestro tiempo

La fundamentación<sup>1</sup> filosófica de los Derechos Humanos, presenta críticas positivas y negativas, que se encuentran establecidas en diferentes textos filosóficos, producto de las reflexiones de importantes pensadores, entre los que cabe destacar a Richard Rorty<sup>2</sup> (1995), quien a través de una visión pragmática propone la idea de una educación sentimental<sup>3</sup> que supere los límites del racionalismo moderno; su tesis es una propuesta de fundamentación de los Derechos Humanos a partir de las prácticas históricas concretas como la educativa<sup>4</sup> pero, centrada en potenciar la capacidad de las personas de interactuar con tolerancia y respeto por los demás, aceptando sus diferencias, es una propuesta de pluralidad enmarcada en la tolerancia.

También debe citarse a la filósofa colombiana Ángela Patricia Rincón<sup>5</sup> (2012) quien en su libro *Filosofía de los Derechos Humanos en América Latina*, recoge de manera muy acertada, recurriendo al método de coherentismo, diferentes perspectivas filosóficas especialmente las reflexiones filosóficas acerca de la fundamentación de los Derechos Humanos.

Ahora bien, explorando la teoría se halla que la fundamentación filosófica acerca de los Derechos Humanos se encuentra establecida entre dos extremos; por un lado, los detractores de

---

<sup>1</sup> Este término proviene etimológicamente del latín y es fruto de la suma de dos componentes de dicha lengua: el sustantivo *fundu*, que es sinónimo de “base” o “fondo”, y el sufijo *mento*, que es equivalente a “instrumento” o “medio”. En una definición fundante equivale a concepto.

<sup>2</sup> Tomado de *The Yale Review*, volumen 81, número 4, octubre de 1993, p. 1-20. Traducción: Anthony Sampson. Publicado originalmente en *Praxis Filosófica, Ética y Política*, número 5 de octubre de 1995, Departamento de Filosofía, Universidad del Valle, Cali.

<sup>3</sup> Nos expresa el autor acerca de lo que considera la educación sentimental “la educación sentimental. Ese modo de educación hace que personas de distintos tipos obtengan suficiente familiaridad entre sí para que tengan menos tentación de creer que los que les son diferentes sólo son cuasi-humanos” (Rorty, 1995, p. 10).

<sup>4</sup> Es menester indicar lo que dice el autor respecto a la importancia de los sentimientos para el desarrollo de la educación, “Nosotros, los pragmatistas, argumentamos a partir del hecho de que la emergencia de la cultura de los derechos humanos parece no deberse en nada a un aumento del saber moral, y, en cambio, deberse en todo al hecho de hacer escuchado historias tristes y sentimentales” (Rorty, 1995, p. 8)..

<sup>5</sup> Su texto propone una fundamentación filosófica desde el coherentismo constituido por John Rawls; relaciona los enfoques que proponen la fundamentación filosófica de los Derechos Humanos en América Latina, determinados por Mauricio Beuchot, Ángelo Papacchini, Carlos Santiago Nino. Explica las posturas de los autores contradictores de ésta, como Norberto Bobbio, Richard Rorty y Eduardo Rabossi quienes consideran fundamental la puesta en práctica de los mismos, por encima de cualquier intento de fundamentación. (Rincón, A. P. (2012). *Filosofía de los Derechos Humanos en América Latina: Beuchot, Papacchini y Nino*. Bogotá, D.C.: USTA)

la fundamentación entre los cuales cabe destacar a Norberto Bobbio<sup>6</sup> (1991) y Richard Rorty (1995), quienes niegan la posibilidad de la fundamentación filosófica de los Derechos Humanos, por considerar todo intento de fundamentación anacrónico y ahistórico, ya que, donde radica la importancia de los Derechos Humanos es en la puesta en práctica de los mismos. Por el otro lado se encuentra el enfoque *iusnaturalista*, desde el cual se considera que los Derechos Humanos sí se deben fundamentar, puesto que son cimiento esencial para la convivencia, son garantías principales para el desarrollo de las correlaciones subjetivas e intersubjetivas y pertenecen al derecho natural; por tanto, están presentes antes de cualquier codificación escrita, razón por la cual no pueden ser negados o desconocidos puesto que son fruto de un reconocimiento histórico. En este sentido sobresalen los aportes de Villamil<sup>7</sup> (2009), Antolínez<sup>8</sup> (2010), Papacchini<sup>9</sup> (2003) y Beuchot<sup>10</sup> (2005), siendo determinantes, pues como expresa Rincón (2012):

De este modo, la cultura de los Derechos Humanos se dota de una mayor fuerza y autoconciencia para efectos del dialogo intercultural y trasciende los estériles debates que buscan mostrar su superioridad a partir de la denominación de fundamentos transculturales (p. 27).

En sus diferentes textos, Rorty asumiendo una posición pragmática, considera en torno al quehacer filosófico, que este, no debe apuntar sus reflexiones hacia la moralidad ya que, los hechos históricos han demostrado que en muchas ocasiones dichas conceptualizaciones no traen

---

<sup>6</sup> En un ensayo publicado en la década de los setenta afirmó Norberto Bobbio (1991) que “el problema de fondo relativo a los derechos humanos no es hoy tanto el de justificarlos como el de protegerlos (p. 61).

<sup>7</sup> En su texto asume una postura historicista donde realiza un análisis de la configuración de los derechos humanos en las constituciones colombianas (Villamil, M. Á. (2009). *Valores y Derechos Humanos: Implicaciones Jurídicas y Pedagógicas*. Bogotá, D.C.: Universidad de San Buenaventura)

<sup>8</sup> Reconoce la existencia de una diversidad de posturas acerca de los derechos humanos, por lo tanto es necesario su constante actualización y por ello se posibilitan su reformulación y constante fundamentación filosófica (Antolínez, R. (2010). *Derechos humanos y pedagogía de la convivencia. Fundamentación Antropológica de los derechos humanos. En: Pensamiento Social latinoamericano perspectiva para el siglo XXI, Vol. I, Universidad Nacional Autónoma de México- Universidad de Cuenca.*).

<sup>9</sup> El texto de Papacchini se ha convertido en un referente de la fundamentación filosófica de los derechos humanos porque presenta las propuestas de la fundamentación filosófica de los derechos humanos realizados por los *iusnaturalistas*, historicista y kantiana que son enfoques necesarios para entender la visión histórica que han tenido los filósofos acerca de los derechos humanos. (Papacchini, A. (2003). *Filosofía y Derechos Humanos*. Cali: Universidad del Valle).

<sup>10</sup> La propuesta filosófica de Mauricio Beuchot contempla el uso de la hermenéutica analógica como una herramienta válida y concreta para realizar la fundamentación filosófica de los derechos humanos porque permite el acercamiento de las conceptualizaciones desde la semejanza y tiende más al equivocismo que al univocismo (Beuchot, M. (1996). *Sobre la analogía y la filosofía actual. Analogía filosófica: revista de filosofía, investigación y difusión, Vol. 10, N° 1, pp. 61-76*)

consigo acciones coherentes y pone como ejemplo incipiente la Revolución Francesa, que a pesar de tener ideales de fraternidad e igualdad, terminó siendo un instrumento para la proclamación del triunfo de la burguesía; por lo tanto, este autor prioriza su preocupación por el quehacer, sin dejar de lado el ser de los Derechos Humanos, aduce que la simple reflexión moral deja un gran vacío en el ámbito de la acción y propone una educación sentimental basada en la tolerancia.

Así las cosas, Rorty analiza los principales desaciertos de la reflexión moral y encuentra que la distinción platónica que determina la existencia de un yo real y otro falso, producto de la mala educación, produce un individuo que no es un ser humano, y que por consiguiente, debe ser reeducado, al igual analiza la idea kantiana que determina que la obligación moral es un imperativo categórico que otorga a las personas la consideración como ser humano, cortando toda posibilidad distinta de ser.

Demuestra el autor que de ambas reflexiones se deriva la idea de la reorientación moral, aspecto que le permitiría a aquellos que piensan de manera diferente, o que tienen otros valores diferentes a los morales, ser considerados como humanos. Entonces, si se analizan históricamente las consecuencias negativas de la idea de la reorientación y ésta se pone en contexto con situaciones prácticas, se encuentra que los pseudo-humanos no tienen Derechos Humanos, y que este pensamiento fue el caldo de cultivo que llevó a un conjunto de acciones violentas como las cruzadas en contra de los infieles, la esclavización de los mal llamados humanoides africanos, y ni qué decir del exterminio de las comunidades indígenas en América. A este respecto, se pronunció como sigue Rorty (1995):

El fundador de la Universidad, donde ahora enseñó, era capaz de poseer esclavos y, al mismo tiempo, creer que era evidente que el Creador había otorgado ciertos derechos inalienables a todos los hombres. Sucedió así porque se había convencido de que la conciencia de los negros, como la de los animales, “participaba más de la sensación que de la reflexión”. Como los serbios, Thomas Jefferson no pensaba que violaba los Derechos Humanos (p. 1).

Es así como Rorty (1995) presenta como argumento principal, en contra de la concepción fundamentalista<sup>11</sup> que establece un principio humano como esencial para la existencia de los Derechos Humanos, que el reconocer las similitudes entre los seres humanos no consiste en apelar a su capacidad de distinción de conceptos de racionalidad, sino a su capacidad de interactuar con tolerancia y respeto por los demás, de modo que fundamenta las similitudes basándose en la expresión de los sentimientos.

Rorty (1995), considera que la filosofía puede aportar herramientas válidas para superar las discusiones innecesarias, concluye que los Derechos Humanos son una construcción histórica y cultural al analizar la línea argumentativa, que desde Platón, plantea que el hombre se diferencia de los animales irracionales, por poseer un componente especial que le otorga una categoría ontológica distinta, y que dicho estatuto ontológico es el que otorga los derechos inalienables que le hacen humano; ésta es la razón por la cual, los seres humanos estarán ontológicamente ligados a la búsqueda del bien, de lo que deviene su naturaleza moral; por lo tanto, el rol esencial de la educación es entregar el componente ético que propicie el estatuto ontológico de los individuos que liga la naturaleza de las personas a la condición esencial de la humanidad dotándola de racionalidad, concepto que se encuentra contrapuesto al de Nietzsche<sup>12</sup> (Benítez, 2014), quien considera que la naturaleza humana es irracional porque el egoísmo y el deseo son los que orientan el accionar humano, por lo tanto, jamás se acabarán los asesinos ni violadores, puesto que no existe un verdadero sustento ético y moral que guíe la vida de los individuos y la escuela, solo escuela, no tiene ningún rol dentro de la formación del individuo. Con base en este análisis de antagonismo, Rorty (1995), acoge una posición pragmática mediante la cual considera que la

---

<sup>11</sup> Se refiere Rorty a la concepción platónica que considera que las personas pueden ser humanizables por intermedio de la reeducación, condición que niega otra clase de humanidad diferente a la establecida por la tradición filosófica de Europa occidental “Platón sostenía que hay una gran diferencia entre nosotros y los animales, una diferencia digna de respeto y de cultivo. Él pensaba que los seres humanos poseen un componente adicional especial que los coloca en una categoría ontológica diferente respecto a las bestias brutas. El respeto hacia este componente confiere un motivo para que las personas sean consideradas las unas con las otras.” (Rorty, R. (1995). *Derechos Humanos Racionalidad y Sentimentalismo*. (Anthony Sampson, Trad.). *Praxis Filosófica Ética y Política*, N° 5, Departamento de Filosofía, Universidad del Valle, Cali, p. 4)

<sup>12</sup> A diferencia para Nietzsche el ser humano se deja dominar por el instinto y la voluntad de poder que lo lleva a someter a los demás a través de la violencia “Los anti-platónicos, como Nietzsche, responden que los intentos de lograr que las gentes dejen de asesinar, violar y castrarse las unas a las otras están condenados, a la larga, al fracaso porque la verdad real respecto a la naturaleza humana es que somos un tipo de animal singularmente malévolo y peligroso.” (Rorty, R. (1995). *Derechos Humanos Racionalidad y Sentimentalismo*. (Anthony Sampson, Trad.). *Praxis Filosófica Ética y Política*, N° 5, Departamento de Filosofía, Universidad del Valle, Cali, p. 4)

pregunta que debe resolver la reflexión filosófica, ya no es acerca de la naturaleza humana, sino sobre qué puede hacer cada quien sobre sí mismo en su interrelación con las otras personas; pasando de una posición subjetivista hacia una mirada intersubjetivista.

Rorty (1995), piensa que las guías actuales de la vida de los individuos, no son las teorías acerca de la naturaleza, la ontología o la historia; considera que lo que hace la diferencia es la práctica social de las personas, dándole preponderancia a las correlaciones intersubjetivas nacidas de las vivencias. Propone que el rol más importante de la sociedad es favorecer una escuela donde se dé una educación sentimental que propicie la vivencia de los derechos fundamentales, que se aleje de la racionalidad platónica o nietzscheana ya que, el hombre es el único animal que se modifica a si mismo interiormente, cambiando las premisas de su reflexión: por lo tanto, ya no se puede ver a los seres humanos desde la dualidad de ser humano racional o irracional.

La idea trascendental que cabe destacar de Rorty (1995) y Bobbio (1991), es que su preocupación no es acerca de cómo se fundamentan los Derechos Humanos a través de conceptualizaciones vacías, su propuesta pasa por la puesta en práctica de los valores dentro de la sociedad, es decir, una puesta en práctica de los Derechos Humanos que propicien la intersubjetividad y que posibiliten la interculturalidad.

En suma, la dificultad no es de fundamentación filosófica sino que apunta a la protección.

Para Bobbio (1991): “El problema de fondo relativo a los Derechos Humanos no es hoy tanto el de justificarlos como el de protegerlos” (p. 7), de ahí que indique que el problema fundamental que se presenta en torno a los Derechos Humanos no es la necesidad de fundamentación teórica<sup>13</sup>, pues considera inútil la búsqueda de una fundamentación, ya que

---

<sup>13</sup> Reafirmando su propósito de consolidar en este Continente, dentro del cuadro de las instituciones democráticas, un régimen de libertad personal y de justicia social, fundado en el respeto de los derechos esenciales del hombre; Reconociendo que los derechos esenciales del hombre no nacen del hecho de ser nacional de determinado Estado, sino que tienen como fundamento los atributos de la persona humana, razón por la cual justifican una protección internacional, de naturaleza convencional coadyuvante o complementaria de la que ofrece el derecho interno de los Estados americanos; Considerando que estos principios han sido consagrados en la Carta de la Organización de los Estados Americanos, en la Declaración Americana de los Derechos y Deberes del Hombre y en la Declaración Universal de los Derechos Humanos que han sido reafirmados y desarrollados en otros instrumentos internacionales,

piensa que la verdadera dificultad radica en la protección de los mismos; critica la poca eficacia en su reconocimiento y realización, muestra que no existe dentro de los estados mecanismos dinamizadores que hagan realidad estas garantías, que aunque los naturalistas, con la idea fantástica de la irrefutabilidad, durante ya un largo tiempo, han intentado encontrar argumentos válidos para demostrar que los Derechos Humanos se desprenden de la naturaleza humana; hecho que él considera falso.

Por su parte Bobbio (1991), cree que la tarea de buscar un fundamento absoluto para los Derechos Humanos fracasó ya que el pretendido carácter irresistible de los mencionados derechos, no permite de suyo, el reconocimiento y la efectivización de los mismos; por lo tanto, así se logre demostrar a plenitud, que los Derechos Humanos son la esencia de la persona, una tarea muy diferente es la efectivización de los mismos y lograr la pretendida universalización; por esto plantea que lo que ocurre en la práctica es que sin importar que la gente sepa que existen o no los Derechos Humanos, se niegan a reconocerlos y respetarlos. Bien lo determina Rincón (2012):

Esta crítica la dirige a las concepciones del racionalismo ético y el *iusnaturalismo*, en tanto, desde dichos enfoques se concibe la ilusión de que la demostración de irrefutabilidad de los teoremas implica la seguridad de su realización; fantasía que para Bobbio se desmiente con la experiencia histórica (p. 31)

Bobbio (1991), adopta una postura positivista, considera que la Declaración Universal de los Derechos Humanos es el fundamento mediante el cual, el sistema de valores es humanamente fundado y reconocido, hecho que garantiza su validez, de lo cual deviene su aceptación universal, porque allí participaron las Naciones Unidas, esto es un hecho histórico irrefutable, o sea que no es necesario realizar una reflexión acerca de su fundamento, puesto que el acuerdo realizado por las Naciones Unidas<sup>14</sup> en una Asamblea General congregante, representa el anhelo

---

tanto de ámbito universal como regional; Convención Americana Sobre Derechos Humanos (Pacto de San José, San José de Costa Rica 7 al 22 de Noviembre de 1969)

<sup>14</sup> Declaración Universal de los Derechos Humanos, adoptada y proclamada por la Asamblea General en su Resolución 217 A (III), de 10 de Diciembre de 1948.

de todas las personas, entonces para él, el único tema pendiente, es buscar el modo de su materialización.

Para demostrar que toda búsqueda de un fundamento absoluto para los Derechos Humanos<sup>15</sup> es inadecuada, Bobbio<sup>16</sup> (1991), presenta cuatro argumentos:

El primero se dirige a la imprecisión en la definición del término Derechos Humanos, expresa que la enunciación de los derechos es muy ambigua dejando espacio a diferentes interpretaciones.

Con el segundo determina que dichos postulados se han tratado de definir de manera muy tautológica, es decir, realizando la repetición de un pensamiento utilizando las mismas o similares palabras sin hacer claridad.

El tercer argumento se concreta en decir que los términos utilizados para referirse a los Derechos Humanos, en muchas ocasiones, dejan al margen su contenido por destacar algún rasgo deseable de los mismos y, finalmente, como cuarto argumento, expresa que las conceptualizaciones acerca de los Derechos Humanos terminan por introducir términos de valor que permiten muchas interpretaciones, llegando a concluir que si no existe una noción precisa acerca de los Derechos Humanos, no puede haber una fundamentación por lo menos aceptable.

También encuentra Bobbio (1991) como problemático, respecto a los Derechos Humanos, el carácter variable de estos, puesto que se han modificado históricamente, por lo tanto, hay unos que eran considerados absolutos y ahora son relativos en algunos estados, como la vida, entre los

---

<sup>15</sup> La apelación a los derechos del hombre “como criterio regulativo de las relaciones de convivencia -anota B. de Castro Cid- se ha generalizado a tal punto que ha llegado a convertirse en la máxima instancia legitimadora del ejercicio del poder jurídico-político, por lo menos en un plano puramente ideológico” (Dimensión científica de los derechos del hombre En: *Los derechos humanos - Significación, estatuto jurídico y sistema. Publicaciones Universidad de Sevilla, 1979, p.79*).

<sup>16</sup> Véase mayor información acerca de los argumentos que expresa Bobbio acerca de la imposibilidad de la fundamentación filosófica de los derechos humanos por considerar sus conceptualizaciones: ambiguas, tautológicas (repetición de un mismo pensamiento expresado de distintas maneras), que solo destacan unos rasgos fundamentales de los mismos, o realizan juicios de valor en: Hernández, A. (1997) ¿Fundamentación o protección de los derechos humanos? Las tesis de Bobbio y de Beuchot, Universidad Autónoma de Aguas Calientes de México, *Isonomia No 6.*)

derechos que son de la misma declaración se encuentran unas pretensiones contrarias, como por ejemplo, el medio ambiente y la libre industria, o la libertad de locomoción y la defensa nacional.

Ahora bien, retomando el pensamiento de Rorty (1995), respecto de éste resulta oportuno formular las siguientes críticas.

La idea de Rorty (1995), está centrada en una fundamentación filosófica práctica, pero presenta como principales dificultades la falta de límites a las acciones que pretenden vivenciar los Derechos Humanos, porque no se conoce qué entiende cada persona por tolerancia y cuáles son sus límites, pretende, dejar toda la fundamentación de los Derechos Humanos en términos tan abstractos, llevaría a una práctica desbordada de los mismos, sin demarcaciones para el quehacer humano, dando al traste con la oportunidad de conceptualizaciones básicas acerca de los Derechos Humanos no solo nacidas de juicios de valor, que posibiliten un mejor desarrollo de la práctica. Así, el dialogo de saberes sería difícil ya que, toda practica sería válida, siempre y cuando, estuviese dentro de los límites de la tolerancia, cerrándole la puerta a otros valores fundamentales como la igualdad y la pluralidad.

Otra dificultad radica en que, si las personas por querer poner en practica la tolerancia, traspasan los límites de los Derechos Humanos, terminarían por violentar las garantías que buscan proteger y enaltecer, por eso, es necesario que la puesta en práctica de los Derechos Humanos y el diálogo de saberes, sean nutridos por conceptualizaciones claras, aunque no precisas, acerca de los Derechos Humanos, que funjan como fundamentos diáfanos de las prácticas sociales, culturales, políticas y éticas de las personas, que busquen el desarrollo de una relación intersubjetiva donde se vivencien los Derechos Humanos, lo cual, permite que dichas garantías puedan estar en continua revisión y mejoramiento.

Todo derecho tiene un núcleo esencial que no puede ser trasgredido, y existe un principio que proclama que cada derecho tiene un límite y una esencia sin la cual sería vulnerado; por lo tanto, los derechos no son normatividades sino valores formados por la interrelación subjetiva de

las personas dentro de su medio social y que confortan intereses comunitarios siendo, en consecuencia, fruto de la puesta en marcha de la comunicación y de la interrelación humana.

El problema de la fundamentación de los Derechos Humanos no puede ser disociado del estudio de los problemas sociales, psicológicos, históricos y políticos atinentes a su propia realización, por lo tanto, desconoce Rorty (1995), que los Derechos Humanos existen más allá de una simple noción, ya que se encuentran en constante cambio porque son mecanismos dinamizadores de los movimientos sociales, políticos, económicos y siempre se nutren de lo cultural; de la misma manera, se transforman con los acontecimientos históricos variando su conceptualización a través de las reflexiones filosóficas y estamentos que crea el hombre para establecer su cultura y su sociedad.

La posición positivista que adopta Bobbio (1991), interpreta fallidamente que sólo existen derechos cuando están codificados y transcritos en una norma jurídica, con poder coercitivo, y una suficiente capacidad para hacer cumplir sus demandas, olvidando que el derecho, como buen hijo de la filosofía, está vivo y es cambiante, conforme a las condiciones sociopolíticas y culturales de las personas; ésta es la condición que realmente convierte en generacional a los Derechos Humanos, porque son fruto de largas conquistas históricas de reconocimiento de garantías necesarias para las personas. Bien señaló Hegel que el verdadero conocimiento es inacabado, puesto que es fruto de la eterna lucha de contrarios (Jaramillo, 1986)<sup>17</sup>, por lo tanto, la situación que el derecho positivo sea preponderante en este momento, no lo hace ser el único existente y válido; es muestra de ello, que derechos que en estos momentos no están codificados como Derechos Humanos tienen plena validez, como por ejemplo, los derechos de las generaciones venideras a gozar de un ambiente sano.

---

<sup>17</sup> Jaramillo presenta en este trabajo su esfuerzo por elaborar lo que podríamos llamar el núcleo del pensamiento hegeliano: su comprensión dialéctica de lo real. El texto que ha utilizado como base para su reflexión es el prefacio a “La Filosofía del Derecho”, pero recurre además a otras obras, en particular “La Ciencia de la lógica de Hegel” y al estudio que hace Ernest Bloch del conjunto de su pensamiento, titulado “Sujeto-objeto. El pensamiento de Hegel, como apoyo auxiliar”. El artículo comienza con una introducción que pretende situar al lector en el planteamiento global que desarrolla; procede luego a estructurar su estudio en dos grandes apartes: la realidad en cuanto la comprende como un todo y la realidad en cuanto la conceptúa como un todo que deviene. En cada una de estas partes analiza las categorías que le permiten a Hegel tal comprensión. Termina con una conclusión en la que recoge los aspectos más significativos del estudio realizado. Para ampliar información ver: Jaramillo, F (1986). Hegel una filosofía de lo real. *Universitas Philosophica, Bogotá (Colombia), N° 7, Diciembre*.

Los derechos por los que lucharon los franceses en los albores de la Revolución no estaban codificados, pero sin embargo, existían sin ser reconocidos, este antecedente histórico demuestra que la gestación de derechos no se da en un tiempo determinado, no depende de una codificación escrita existente, pueden ser de obligatorio cumplimiento así no estén escritos, y que en cambio, en las codificaciones escritas se cuenta con las dificultades de la ambigüedad, de la incoherencia, de los vacíos, de la problemática de espacio geográfico y tiempo, y de la creación original de los autores que no siempre consignan el querer de las mayorías.

Por otro lado, se debe reconocer a aquellos autores que defienden la postura de la fundamentación filosófica de los Derechos Humanos, entre éstos se encuentra Antolínez (2010) quien indica que existe diversidad de posturas que posibilitan la realización de una fundamentación de los mismos porque las generaciones y sus circunstancias socio-políticas y culturales han cambiado y sigue siendo una preocupación fundamental para la existencia de una convivencia pacífica, la puesta en marcha de las garantías que ofrecen dichos derechos; esto lo expresa así: “Esta diversidad de posturas es, de algún modo, condición de posibilidad para la puesta en movimiento de los dinamismos constitutivos de los Derechos Humanos; es, también, una razón poderosa para justificar su necesidad de fundamentación filosófica” (Antolínez, 2010, p. 90).

Reconoce Antolínez (2010), que hay una posición que establece que los Derechos Humanos no tienen ningún fundamento o existencia ya que, son un instrumento para manejar a otras naciones, utilizado como un elemento de la manipulación ideológica y para fijar una posición geopolítica.

La fundamentación de los Derechos Humanos tiene varios cuestionamientos. La primera posición la asumen los detractores, quienes indican que los Derechos Humanos están siendo utilizados para defender intereses egoístas de ciertos grupos de poder, que encubren con ellos la violencia y las prácticas antijurídicas y corruptas; son utilizados como instrumento de legitimación de regímenes totalitarios, por lo tanto, toda fundamentación es innecesaria porque tiene el propósito de perpetuar el *statu quo*, es decir, los Derechos Humanos no están establecidos para realizar un sincretismo cultural, sino para establecer un imperio normativo que

destruye la cultura de las naciones y somete al individuo, por imposición, a tener que observar un comportamiento de acuerdo a las políticas y prácticas culturales que ordenan los colonizadores.

Una segunda posición es la tienen los escépticos que piensan que los Derechos Humanos solo son retóricos y vacíos de fundamentación, que no tienen ninguna utilidad práctica, ni influyen las correlaciones subjetivas e intersubjetivas de los conglomerados sociales, puesto que, no tienen mecanismos de efectivización adecuados y se quedan en simples propósitos.

Una tercera posición, en torno a los Derechos Humanos, la tienen los defensores, ésta es la que comparte Antolínez (2010), quienes establecen que los Derechos Humanos son considerados como el máximo estandarte ético y moral que guía a las sociedades y puede remplazar a los sistemas éticos y religiosos.

Para ahondar en la postura de los defensores que entienden a los Derechos Humanos como ideales de reglamentación general de los conglomerados organizados política y jurídicamente, hay que decir que de acuerdo con su concepción, los Derechos Humanos son facultades de los seres humanos que encierran valores, que se han formulado a través de los siglos como ideales que le permitirán al hombre realizarse plenamente subjetiva e intersubjetivamente, de acuerdo con una determinada concepción del ser humano como persona.

Antolínez (2010), reconoce que en torno a la fundamentación de los Derechos Humanos existen tres posturas claves<sup>18</sup>; por un lado, los defensores del derecho positivo consideran innecesario la fundamentación de los Derechos Humanos porque estos ya se encuentran desarrollados, estructurados y definidos en las normas, por lo tanto, cuestionan los intentos de fundamentación filosófica de dichas facultades; en la otra arista se encuentra el *iusnaturalismo* o derecho natural, que pretende que en cada comunidad exista una autoridad legítima que se encargue de formular y establecer las leyes que regulan la interacción humana, dicha autoridad solo puede tener sentido y se conforta con una inmutable, lógica, universal, clara y necesaria ley natural que surge del poder de Dios como principio fundante de la naturaleza humana. Dicha ley,

---

<sup>18</sup> Frente a los Derechos Humanos, el autor distingue tres posturas y actitudes: Detractores, Escépticos y Defensores. Ver Antolínez, R. (2003). Nuestra actitud frente a los derechos humanos. *Universitas Alphoniana, N° 1, Fundación Universitaria San Alfonso, Bogotá, D.C.*

por su carácter universal, puede ser principio fundante de toda organización política, jurídica y social, por lo tanto, existe un conjunto de principios cognoscibles por la razón que constituyen el denominado derecho natural, que no necesita ser establecido por escrito para poder ser aplicado.

En este sentido, el *iusnaturalismo*<sup>19</sup> de Santo Tomás y de la Escuela de Sevilla, propone una pedagogía de los Derechos Humanos para que sean conocidos en la escuela por docentes y estudiantes, sean promocionados y puestos en práctica. De manera más precisa:

La doctrina de los Derechos Humanos, aun con todas sus imperfecciones y limitaciones, se ha constituido en un canon universal de conducta de los individuos y los pueblos. Su concreción y realización no depende solamente de las decisiones políticas y jurídicas. El asunto es, también, cuestión de la educación y de la pedagogía: Solo ellas pueden conjuntar dinámicamente, normas, actitudes y valores (Antolínez, 2010, p. 116).

Otra expresión a favor de la fundamentación filosófica de los Derechos Humanos la proporciona así, Villamil (2009):

La dignidad, y su consecuencia inmediata, la libertad, han dado lugar a diferentes interpretaciones y, por ende, a diversas tendencias de pensamiento: (...) Entre estas perspectivas y siguiendo el esquema indicado por Papacchini, queremos llamar la atención sobre las teorías que, a nuestro modo de ver, han influido en la constitución del mundo occidental, desde la modernidad hasta nuestros días: tendencia iusnaturalista, tendencia utilitarista, tendencia kantiana y tendencia historicista (p. 341).

Villamil (2009), ha analizado la formulación de los Derechos Humanos en las diferentes constituciones que ha tenido Colombia, desde la época de la independencia hasta el presente, encontrando que la formulación escrita de estos derechos confora una positivización de unos

---

<sup>19</sup> En el libro publicado recientemente en México, Mauricio Beuchot se propone realizar una búsqueda del núcleo ontológico de los derechos humanos. Frente al descrédito de las concepciones metafísicas ante la desconfianza que existe cuando se habla de las “naturalezas o esencias”. Beuchot anuncia en esa obra el retorno del *iusnaturalismo*, es decir, el retorno de una concepción que sostiene que el derecho natural es independiente del derecho positivo, anterior a él y su fundamento. Después de recorrer las sinuosas veredas del *iusnaturalismo* tomista de la escuela de Salamanca, Vitoria, Soto y Las Casas (Hernández, A. (1997) ¿Fundamentación o protección de los derechos Humanos? Las tesis de Bobbio y de Beuchot, Universidad Autónoma de Aguas Calientes de México, *Isonomia* No 6.)

valores que se han venido gestando de tiempo atrás, que son fruto de procesos históricos y de cambios graduales de ideología que permiten que cada quien se realice subjetiva e intersubjetivamente, de acuerdo con una determinada concepción histórico política, y filosófica del hombre.

El autor arriba mencionado, realiza un recuento de la concepción del hombre propuesta por los griegos, por los romanos, por la corriente cristiano-germánica y por la Revolución francesa, entre otras, para denotar que la persona es quien forma la sociedad y que las relaciones intersubjetivas dependen de cómo el individuo logra que los valores, que antes eran considerados utopías, en un momento dado no dependan únicamente de la buena voluntad, sino que, sean un imperativo jurídico para todos los hombres. De ahí que argumente que, primero en consideración del hombre se encuentra el derecho natural pues antes que cualquier codificación escrita, se encuentra la garantía natural, de manera que todo derecho humano debe recorrer por el camino de convertirse en costumbre reiterativa, ser aceptado y reconocido por la mayoría, arrojar como resultado procesos donde se evidencie la sana convivencia socio política y el mejoramiento de las correlaciones intersubjetivas para después ser positivizado.

Muestra el profesor Villamil (2009), una posición historicista, considerando que los Derechos Humanos son fruto de reivindicaciones históricas; por lo tanto, producto de cada generación, que a su vez, tiene su propia ideología, política, economía, cultura y en especial reflexiones filosóficas que responden a las inquietudes y necesidades propias. Esta posición historicista trae consigo la condición de considerar a los Derechos Humanos como cambiantes al igual que las generaciones, por tanto, la posibilidad de fundamentación, reorientación, extinción o nacimiento de los mismos, es la base de su propio dinamismo.

El autor en estudio, observa cómo un problema principal de los Derechos Humanos, la falta de aceptación de la sociedad, conlleva a la reiterada violación de los mismos, percibe asimismo que estos derechos son enseñados como si fueran simples normas, que se deben obedecer sin reflexionar, esto se deriva, en parte, de la distancia histórica entre la formulación de los mismos y las prácticas sociales y políticas del mundo actual, por consiguiente, ve a la fundamentación filosófica como una alternativa de cambio pedagógico que saque a los Derechos

Humanos de los escenarios privados y los lleve al escenario de debate público para que dejen ser letra muerta y se conviertan en vivencias legítimas.

Villamil (2009), propone que los Derechos Humanos sean enseñados como valores que le permiten a los miembros de la comunidad educativa superarse, trascender, comprender la realidad y el desarrollo de sus relaciones subjetivas e intersubjetivas para ser personas dignas y autónomas. Determina, por ende, que un reto fundamental para los maestros es capacitarse en torno a los Derechos Humanos, para que en sus labores diarias y con la comunidad educativa puedan proponer una reformulación de estos valores necesarios para la convivencia, teniendo en cuenta a todas las personas y sus identidades, evitando, en consecuencia, la baja aplicación concreta de su pretensión de universalidad y logrando el respeto por la pluralidad, la diferencia y la idiosincrasia de las personas.

Análogamente, propone que la escuela es un escenario propicio para vencer la poca efectividad de los mecanismos para la protección y divulgación de los Derechos Humanos, porque hace que la comunidad educativa y filosófica repense la fundamentación filosófica de dichas facultades. La siguiente es la enunciación clara y precisa de la tesis fundamental desarrollada por el profesor Villamil (2009): “Una cultura de los Derechos Humanos presupone una cultura de valores y una cultura de valores presupone, a su vez, el desarrollo de una determinada estructura de la educación” (p. 17).

Otro estudioso del tema es Papacchini (2003) quien plantea una fundamentación de los Derechos Humanos en la ética del reconocimiento, exponiendo su sentido y su alcance y las razones que la justifican, además de mostrar un trabajo crítico que busca disminuir la ambigüedad acerca de conceptos claves para entender dichos derechos como son: la dignidad humana, el respeto y la solidaridad.

Papacchini<sup>20</sup> (2003) delimita conceptualmente la noción de los Derechos Humanos, determinando cuáles son las principales categorías de derechos, destacando las correlaciones

---

<sup>20</sup> Citado por Antolínez en su texto del 2010 explica Papacchini “El tema de la fundamentación de los derechos es un asunto de hondas discusiones entre quienes denuncian la ambigüedad y la ausencia de fundamentos racionales

principales entre los derechos y su surgimiento y realiza una correlación entre los derechos individuales, colectivos, económicos y sociales con las principales corrientes ideológicas de las cuales estos se nutren a saber: liberalismo, socialismo y democracia. Igualmente analiza diferentes modelos de fundamentación destacando: el *iusnaturalista*, el utilitarista, el kantiano y el historicista.

La tesis central de Papacchini (2003) la constituye demostrar la importancia práctica de tener en cuenta un modelo de fundamentación filosófica de los Derechos Humanos al momento de determinar el alcance de un derecho o fijar las prioridades en caso de conflicto entre derechos, para evitar interpretaciones erradas o antagónicas; es por ello que indica:

Intentaremos demostrar una de las tesis que ha inspirado nuestro trabajo de investigación: la importancia práctica de un modelo de fundamentación determinado a la hora de precisar el alcance de un derecho o de fijar prioridades en caso de conflictos entre exigencias antagónicas (Papacchini, 2003, p. 14)

Ilustra Papacchini (2003), que los Derechos Humanos por sí solos no constituyen garantía de vigencia de un orden justo, pues además del reconocimiento de los mismos, la sociedad debe constituir mecanismos adecuados para su protección y reivindicación.

La condición histórica de los Derechos Humanos presentada por Papacchini (2003), reconoce el aporte de la filosofía para la construcción de la conceptualización y de la historia de los Derechos Humanos. Dicha visión parte de las necesidades individuales de reivindicación de derechos dentro de sociedades profundamente conflictivas y violentas que luego establecieron pactos para el uso legítimo de la fuerza, el ejercicio de prerrogativas socioculturales que amparan a las personas y la conservación de garantías individuales, primero dentro de los conglomerados sociales, y luego en el marco de los Estados, convirtiendo a éstos en garantistas de sus Derechos

---

que soporten sus discursos; entre quienes señalan su manipulación ideológica para defender intereses egoístas y para encubrir con bellas palabras la miseria y la violencia, como mero instrumento retórico inofensivo; entre quienes denuncian su uso ideológico en la geopolítica para justificar ciertas acciones sobre determinados pueblos o regímenes políticos; entre quienes defienden sus bondades como patrón universal de conducta que condensa los más elevados valores morales de nuestro tiempo y que está llamado a reemplazar los sistemas ético religiosos tradicionales y entre quienes ven en ellos una herramienta para la legitimación del poder (Papacchini, 1995, pp. 11-13).

Humanos. Los Derechos Humanos tuvieron que recorrer este gran camino antes de convertirse en garantías colectivas que reconocen prerrogativas generales que amparan a los diversos grupos sociales, culturales y políticos.

Como resultante de lo antedicho, dice Papacchini (2003): “la opinión pública asiste con asombro al hecho frecuente de que quienes más apelan a la protección de sus derechos son precisamente los sujetos que más irrespetan la vida humana y los valores mínimos de convivencia” (p. 20).

Así se parte de una afirmación categórica hecha por Papacchini (2003), que demuestra la necesidad ingente que tiene la sociedad actual de conocer el alcance de los Derechos Humanos, su interrelación con las ideologías políticas y filosóficas, la categoría ontológica de los mismos, los diferentes modelos de fundamentación propuestos y sus correlaciones con los acontecimientos históricos.

La cantidad de conceptualización así como las ambigüedades, y los vacíos que éstas traen, llevan a Papacchini (2003) a proponer un análisis de los Derechos Humanos de una forma sistémica e histórica para superar la incertidumbre que produce la proliferación de interpretaciones y contenidos que tienen en la actualidad dichos derechos. Su propuesta quiere evitar las interpretaciones erróneas y pretende abarcar las múltiples dimensiones y diferentes significados de los Derechos Humanos.

Su interpretación lo lleva a reconocer que existe mucha vaguedad en las conceptualizaciones acerca de los Derechos Humanos, ya que se habla de derechos naturales, de derechos positivos, de libertades básicas y de garantías, hecho que permite variedad de sentidas conceptualizaciones abstractas. Reconoce, consecuentemente, que muchas personas y naciones utilizan los Derechos Humanos como herramientas legitimadoras de poder para establecer regímenes de hecho o para mantener el *statu quo* de ciertos grupos que detentan el poder y la administración, pero propone realizar un estudio genealógico para reconstruir el desarrollo histórico de los Derechos Humanos dejando de lado los conceptos oscuros y vacíos de sentido.

Para Papacchini (2003), los Derechos Humanos son:

Reivindicaciones de unos bienes primarios considerados de vital importancia para todo ser humano, que concretan en cada época histórica las demandas de libertad y de dignidad. Estas reivindicaciones van dirigidas en primera instancia al Estado, y están legitimadas por un sistema normativo o simplemente por el reconocimiento de la comunidad internacional (p. 22)

La anterior conceptualización, permite determinar la inspiración *iusnaturalista* de Papacchini (2003) al considerar a los Derechos Humanos como garantías inherentes a las personas, sin importar que los Estados los reconozcan o no, además muestra su enfoque historicista<sup>21</sup> al establecer que estas garantías son fruto de reclamos de bienes primarios, realizados por las generaciones de personas y su principal aporte, es una propuesta sistémica que involucra no sólo el compromiso por comprender los Derechos Humanos desde su origen histórico y movimiento fundante, sino también el solicitar que éstos sean codificados, pero respetando sus principios inspiradores, de ahí que justifique recordar estas palabras de Papacchini (2003):

Al mismo tiempo, es innegable también que la hegemonía creciente del discurso de los Derechos Humanos, en lugar de disminuir la ambigüedad de esta noción, la ha acrecentado: todos apelan a derechos pero cada cual parece entender a su manera el sentido y el alcance de los mismos (p. 20).

Entre los aspectos inspiradores de la teoría propuesta por Papacchini (2003), están:

- En materia educativa, la pedagogía crítica de Paulo Freire, que le hace un llamado a las personas para que transformen su entorno sociopolítico. Freire (1970) con su *Pedagogía del*

---

<sup>21</sup> En su enfoque reconoce a los derechos humanos como resultados históricos y muestra las diferentes concepciones de ellos desde las corrientes filosóficas. “La dignidad, y, su consecuencia inmediata la libertad han dado lugar a diferentes interpretaciones y, por ende, a diversas tendencias de pensamiento: una mirada panorámica sobre la historia de los dos últimos siglos, permite diferenciar tres grandes ideas de libertad: libertad como no interferencia, libertad como participación política, libertad como liberación del hambre y de la miseria. Estas tres versiones dan lugar a tres grupos de Derechos Humanos: Derechos Individuales, Derechos de Participación Democrática y Derechos económicos y sociales. El privilegiar una clase de derechos sobre otros caracteriza y diferencia diversos modos de fundamentación teóricas de estos. Entre estas perspectivas y siguiendo el esquema indicado por Papacchini, queremos llamar la atención sobre las teorías que, a nuestro modo de ver, han influido en la constitución del mundo occidental, desde la modernidad hasta nuestros días: tendencia *iusnaturalista*, tendencia utilitarista, tendencia kantiana y tendencia historicista” (Papacchini, A. (2003). *Filosofía y Derechos Humanos*. Cali: Universidad del Valle, p. 89).

*Oprimido*<sup>22</sup>, le dio al maestro un rol trascendental en el proceso de enseñanza aprendizaje, el cual es propiciar una educación que establezca una correlación intersubjetiva que le permite a los individuos conocer su realidad y cambiarla.

- Respecto de la filosofía política, la influencia deriva de la teoría crítica y de la filosofía latinoamericana que generan diálogos filosóficos, ya que han acentuado la preocupación no solo de conocer la realidad y construir teorías sino además, de proponer y realizar cambios a la situación sociopolítica de las comunidades. Una filosofía pensada para transformar la realidad con la acción; de allí que los filósofos latinoamericanos han propuesto un interesante cambio de paradigma que los llevó a plantear un diálogo de saberes con la filosofía continental y que ha dado como resultado, en materia de Derechos Humanos, la propuesta del profesor Papacchini (2003), acerca del reconocimiento. Es en este contexto, donde las reivindicaciones, amparadas en los Derechos Humanos, son fundamentales para la construcción de un escenario propicio para el advenimiento de una nueva era de respeto a las personas, porque traen valores como la dignidad, el pluralismo, la igualdad y la tolerancia, entre otros, que han sido, sin lugar a dudas, principios inspiradores de codificaciones como los derechos fundamentales, la declaración de Derechos Humanos y las constitucionales, que expresan el reconocimiento no solo de las libertades y capacidades de los individuos, sino el carácter intersubjetivo de la vida de las personas y el derecho de representación de las comunidades, que les permite vivenciar sus garantías con base en la identidad propia.

Por lo tanto expresa Papacchini (2003):

Sobra subrayar la importancia de este documento, gracias al cual la humanidad dispone de un lenguaje común que permite un entendimiento mínimo entre pueblos culturalmente distintos, pero animados por la misma fe en algunos valores básicos comunes. (...) la **Declaración** constituye un hecho sin precedentes en la historia de la humanidad y representa para nosotros un punto de referencia para pensar unos valores mínimos y unos principios básicos de convivencia (p. 39).

---

<sup>22</sup> Freire presenta una pedagogía en la cual el individuo se cultiva a sí mismo a través de situaciones cotidianas que lo enfrentan a las necesidad individuales y comunitarias, éstas situaciones específicas generan aprendizajes correlacionales y significativos que se concretan en la búsqueda de cambiar las situaciones de vida para vencer la ignorancia, la pobreza, la necesidad y la llamada educación bancaria donde las personas no son sujetos protagonistas del proceso de enseñanza aprendizaje (Véase: Freire, P. (1967). *Educação como prática da liberdade*. Rio de Janeiro: Ed. Paz e Terra. Edición en Español: Freire, P. (1970). *Pedagogía del oprimido*. Buenos Aires: Siglo XXI).

El esfuerzo por garantizar en la actualidad, más que un lenguaje jurídico, un lenguaje de Derechos Humanos, entendidos éstos como valores, ha permitido a las comunidades proponer el respeto a su cultura, raza, lenguaje propio e idiosincrasia. La filosofía política se ha convertido en un baluarte para la lucha contrahegemónica, y los Derechos Humanos, un camino para garantizar el reconocimiento de los valores propios de una comunidad dentro y fuera de un conglomerado social determinado.

La propuesta de Papacchini (2003), plantea una cultura de los Derechos Humanos<sup>23</sup>, para que éstos sean bien entendidos y respetados por todos, siendo necesaria una fundamentación constante, en doble sentido: reduciendo la ambigüedad de los derechos, y fortaleciendo los mecanismos establecidos para su protección<sup>24</sup>.

Por eso como un tema central dentro de sus análisis, sostiene Papacchini (2003): “La opinión pública asiste con asombro al hecho frecuente de que quienes más apelan a la protección

---

<sup>23</sup> Papacchini emite una opinión que por su importancia traducimos en su integridad “Como bien lo destaca Peces-Barba, los derechos humanos aparecen en el proceso de formación del mundo moderno: “no son producto abstracto de una reflexión racional sobre el individuo y su dignidad sino respuesta a situaciones concretas en las que éstos estaban menoscabados o disminuidos, en el Estado absoluto y en el contexto de las guerras de religión en que desemboca, en el siglo XVI, la ruptura de la unidad religiosa”. Además, “sin organización económica capitalista, sin cultura secularizada, sin el Estado soberano moderno que pretende el monopolio en el uso de la fuerza legítima, sin la idea de un Derecho abstracto y de unos derechos subjetivos, no es posible plantear esos problemas de la dignidad del hombre, de su libertad o de su igualdad desde la idea de los derechos humanos, una idea moderna que sólo se explica, en el contexto del mundo, con esas características señaladas, con su interinfluencia y con su desarrollo, a partir del tránsito a la modernidad”. (Peces-Barba, G. (1989). *Sobre el fundamento de los derechos humanos*. Madrid: Debate, pp. 46-47). La noción de derechos en el sentido moderno es relativamente reciente: “probablemente, el primer filósofo en usar el concepto de ‘derecho’ (*ius*) en un sentido parecido al de los modernos -escribe Winston- es Ockham, quien concibió el “derecho natural” como un ‘poder’ de la persona de adecuarse a la recta razón, sin un acuerdo o pacto”. (Morton E. Winston. (1988). *The Philosophy of Human Rights*. Wadsworth: Belmont, p. 3). Acerca de la genealogía de la noción moderna de derechos humanos es muy interesante el ensayo de Tuck, R. (1989). *The First Rights Theory*. En: *Natural Rights Theories, their Origin and Development*. Cambridge: University Press. Asimismo, Papacchini, A. (2003). *Filosofía y Derechos Humanos*. Cali: Universidad del Valle)

<sup>24</sup> Papacchini (2003), insiste en la importancia de los derechos humanos como mecanismos protectores de la dignidad humana al indicar:

Con la definición anterior queremos destacar antes que todo un aspecto peculiar estrechamente ligado con la teoría y la praxis de los derechos humanos: la formulación de los derechos en términos de demandas y exigencias enfáticas por parte de quienes perciben una injusticia en el trato que les deparan las autoridades o los demás miembros del cuerpo social y, por lo tanto, levantan su voz para que se supere la condición de injusticia y para que sus derechos y libertades sean tenidos en cuenta y respetados. Quienes se atreven a reivindicar derechos no lo hacen, por lo general, por medio de pedidos humildes y respetuosos; al contrario, la convicción de que sus reclamos se sustentan en principios éticos de justicia, le confiere a sus demandas el carácter de una exigencia imperativa y terminante. Los revolucionarios franceses exigen la supresión inmediata de los privilegios, y su **Declaración de derechos** ha sido bautizada con razón como “una declaración de guerra” contra los restos feudales y las limitaciones de las libertades básicas”. (subrayado del texto), Papacchini, A. (2003). *Filosofía y Derechos Humanos*. Cali: Universidad del Valle, p. 3)

de sus derechos son precisamente los sujetos que más irrespetan la vida y los valores mínimos de convivencia” (p. 20). De allí que los mecanismos establecidos por los Estados y los organismos internacionales de protección de los Derechos Humanos, deben ser rediseñados como redes fuertes, basados en principios de igualdad, justicia, dignidad y respeto, amparados en instituciones del derecho procesal, esenciales para el reconocimiento de los Derechos Humanos como un debido proceso, para que dichos derechos, no se conviertan en un comodín para aquellos que desean violar las garantías de los demás. Pero para que este cambio opere, se deben establecer y propiciar espacios de reconocimiento y de diálogo intercultural.

Consecuentemente, expresa Papacchini (2003):

Quienes se atreven a reivindicar derechos no lo hacen, por lo general, por medio de pedidos humildes y respetuosos; al contrario, la convicción de que sus reclamos se sustentan en principios éticos de justicia, le confiere a sus demandas el carácter de una exigencia imperativa y terminante (p. 23).

Los Derechos Humanos se han convertido en un instrumento de lucha social, en una declaración de guerra en contra de las injusticias, en una búsqueda de reconocimiento no solo individual sino de las comunidades, son conductores de la lucha contra la violencia epistémica utilizada por los colonizadores, especialmente por los países europeos que han optado por imponerles directrices comportamentales a sus colonias o a los países con los que establecen relaciones culturales o comerciales.

Papacchini (2003), critica la instrumentalización de los Derechos Humanos en las sociedades modernas, al convertirlos en meras herramientas de legitimación de Estados de facto inconstitucionales y violentos, de conductas reprochables como las ocupaciones militares injustificadas, la interferencia en la autodeterminación de los pueblos por parte de personas inescrupulosas que invocan la protección de derechos propios o de otros para cometer todo tipo de intromisiones y acciones delictivas amparados en ideales mezquinos y homogenizadores que no representan una visión clara de los Derechos Humanos.

Aludiendo ahora a Rincón (2012), su pensamiento recoge los siguientes aspectos de la

teoría de Papacchini (2003). Por un lado, el discurso de los Derechos Humanos, fijado desde la concepción postmoderna, que indica que los mismos son producto de las ideas políticas y económicas de la modernidad y son convertidos en normas universales. Por el otro lado, los pensadores que buscan reconstituir la idea cosmogónica, producto de las filosofías orientales. Ante esta dicotomía, Papacchini (2003), plantea establecer una fundamentación filosófica de los Derechos Humanos que resuelva estos cuestionamientos.

Para Papacchini (2003), la fundamentación moral constituye una base conceptual adecuada para determinar su alcance y su conveniencia pese a su falta de eficacia y las constantes manipulaciones ideológicas. Indica Rincón (2012), que Papacchini (2003), realiza un recorrido histórico de las fundamentaciones de los derechos, destacando las luchas por el reconocimiento establecidas desde los procesos históricos, aspectos que él aplicó en la construcción de su propuesta.

Papacchini (2003), compara su ética del reconocimiento con las fundamentaciones *iusnaturalista* y utilitarista indicando que su teoría logra establecer la conexión entre derechos y necesidades, indicando los criterios necesarios para la diferenciación de las necesidades fundamentales y las derivadas por medio de la configuración del concepto de dignidad que se establece dentro de la concepción *iusnaturalista* de la libertad.

Es así como al respecto de lo arriba mencionado se refiere Papacchini (2003):

Dicho concepto contiene una fuerza mucho mayor que la afirmación de cualquier necesidad, pues hilvana la construcción del proyecto humano a partir de la filiación de una subjetividad que se hace libre desde el reconocimiento de los demás; de allí que constituya un imperativo ético de necesario reconocimiento (p. 27)

Papacchini (2003), expresa un contraargumento a la tendencia *iusnaturalista*, al indicar que a pesar que pretende ser universal, por ser de corte cristiano y centrarse en el argumento de una voluntad superior, le niega la posibilidad de participación a otros credos religiosos, y de igual manera, a los no creyentes, convirtiéndose en una mónada que pretende colonizar con su concepción ética y moral; por esta razón, la fundamentación filosófica de los Derechos Humanos

debe ser laica, producto de un diálogo de razonamientos, para que sea incluyente, pluralista y diversa, otorgándole espacio no solo a otras credos religiosos, sino también a otras culturas.

En cuanto al utilitarismo, Papacchini (2003), indica que no es aceptable la violación del derecho a la vida para una presunta protección del orden social y económico, oponiéndolo al modelo kantiano, del cual resalta el concepto de dignidad humana y la protección de las personas en contra de cualquier instrumentalización, verbigracia ideológica, política o cultural.

El argumento en contra de la tendencia kantiana, lo expresa en el sentido de que dicha concepción de la dignidad de las personas, no alcanza a construir en sentido pleno el respeto y la igualdad hacia los individuos, ya que se sustenta en un contenido ético ahistórico, que se fundamente en una conciencia *a priori*<sup>25</sup> de todos las personas, rompiendo con la premisa fundamental de la conciencia histórica de los individuos, de aceptación entre juristas y filósofos defensores de la fundamentación. Por eso, para Papacchini (2003), los derechos son ante todo reivindicaciones históricas, nacidas de necesidades específicas, condiciones sociopolíticas e ideologías imperantes; siendo su contenido histórico y *a posteriori*<sup>26</sup>.

Acudiendo a la dialéctica hegeliana, explica Papacchini (2003), que la finalidad de los Derechos Humanos es la afirmación de la conciencia y la libertad del sujeto, porque allí se establece la igualdad. Por lo tanto explica la profesora Rincón (2012):

Esta primera etapa del proceso la denomina el paso de la satisfacción inmediata al deseo de reconocimiento. En él se encuentra la afirmación de la autoconciencia como pulsión elemental que defiende físicamente su supervivencia para de allí trascender al deseo de libertad, cuyo reconocimiento se logra a través de la mirada del otro en el uso de su razón.

En este punto se daría el momento de la lucha por el reconocimiento en el que la *vivenciación* de la alteridad se radicaliza, lo que conlleva una constante de enfrentamiento en función de la afirmación

---

<sup>25</sup> *A priori* (expresión latina), antes de la experiencia, antes de los hechos. Es una afirmación fundada únicamente en las especulaciones abstractas de la razón “pura”, que no se apoyan en la experiencia y la práctica. Así en la filosofía idealista de Kant (ver), el espacio y el tiempo no son propiedades de la naturaleza objetiva, reflejadas en la conciencia, sino formas *a priori* de la sensibilidad (Diccionario filosófico abreviado, 1959, p. 26).

<sup>26</sup> *A posteriori* (expresión latina), término que a diferencia de *a priori*, designa el saber obtenido después de la experiencia (Diccionario filosófico abreviado, 1965, p. 22).

del reconocimiento como ser libre (p. 83).

De todo esto, concluye Papacchini (2003) que el sujeto necesita de la reafirmación de la vida, puesto que la muerte solo logra la destrucción del género humano; como consecuencia de esta apreciación, la vida se convierte en condición esencial de la libertad, ya que del reconocimiento del otro nace la afirmación de la libertad propia. Adicionalmente, la dialéctica del reconocimiento determina los logros históricos, resultado del enfrentamiento que constituye el género humano, por lo tanto, trasciende un imperativo ahistórico para terminar en el reconocimiento del otro, base esencial de la configuración de la dignidad plena.

El planteamiento de Papacchini (2003), supera el imperativo categórico kantiano, porque desde una visión histórica, la reafirmación de la igualdad garantiza el respeto y el reconocimiento de los individuos cuyas ventajas frente a dicho imperativo son: a) unificar la lucha por el poder y la lucha por el reconocimiento, b) favorecer una comprensión del proceso histórico y cultural que constituyen el reconocimiento del otro, c) evidenciar el carácter social de los valores enunciados, y, d) terminar favoreciendo la interiorización del imperativo moral en la conciencia, al establecer la correlación entre derechos y deberes. En consecuencia, expresa Rincón (2012): “De acuerdo con Papacchini, estas ventajas permiten que la ética del reconocimiento trascienda de la autosuficiencia del sujeto moderno al reconocimiento social en el marco de la igualdad” (p. 83).

Los derechos se muestran con un carácter dual, por un lado, dinamismo, y por el otro, permanencia, con tres momentos históricos. El primer momento, donde se concreta la igualdad sin importar las condiciones económicas o las diferencias. En un segundo momento, donde se establecieron los derechos sociales que buscan promover las condiciones básicas para establecer la dignidad humana, y, en un tercer momento, que exige el reconocimiento y la inclusión de todas las personas en la esfera pública y la privada, ya no la simple tolerancia. Con eso se establece el pluralismo y la diversidad. Los Derechos Humanos se convierten en la opción contraria a la violencia, saliendo del estado de naturaleza hobbesiano<sup>27</sup> para que entre en el

---

<sup>27</sup> La concepción de naturaleza establecida por Tomas Hobbes es muy importante para la fundamentación filosófica de los derechos humanos, fue también propuesta por los utilitaristas; por lo tanto vale la pena resaltarla “El estado natural de guerra. En lo que Hobbes llama el estado natural, es decir, el estado en el que se encontraba el ser humano

estado de derecho que se fundamenta en el concepto de la dignidad y la libertad; ésta orientación de los derechos, ofrece una salida a la violencia imperante. La ética del reconocimiento legitima al individuo como portador de dignidad, pero situado ante condiciones históricas sociales, políticas, económicas, entre otras.

Cuando Bobbio (1991), considera que los Derechos Humanos constituyen un problema político y no filosófico, entonces para él, lo que hace importante a los Derechos Humanos es su realizabilidad, a lo que Papacchini (2003) contra argumenta, manifestado que la simple aceptación universal de los Derechos Humanos no elimina la necesidad de fundamentación de los mismos, pues esto aporta un conocimiento acerca de las diferencias contextuales y culturales que componen el género humano. Los Derechos Humanos deben defender la vida digna y la libertad, lo que se corresponde con las siguientes palabras de Rincón (2012):

La vida, ligada a la dignidad, es un derecho que debe ser respetado en función del destino superior humano, por lo cual debe valer por sí misma, no como derecho a posteriori de la libertad, ni como mera pulsión de vida, sino como valor intrínseco del ser humano, como derecho universal, absoluto, imprescriptible y no alienable (p. 83).

Consecuencia de lo mencionado, argumenta que hay derechos básicos y necesarios como la vida, que configuran a los otros, y sin los cuales no podría pensarse en Derechos Humanos. Para

---

antes de la organización de la vida social, los seres humanos son iguales por naturaleza en facultades mentales y corporales, produciéndose, también de una forma natural, la compensación entre las deficiencias y las cualidades con las que la naturaleza ha dotado a cada cual. Cada ser humano busca su propia conservación, en primer lugar, lo que da origen a la competición y a la desconfianza entre los seres humanos. En este estado natural no existen distinciones morales objetivas, por lo que dicha competición da lugar a un estado permanente de guerra de todos contra todos, en el que cada cual se guía exclusivamente por la obtención de su propio beneficio y, no existiendo moralidad alguna, no hay más límite para la obtención de nuestros deseos, que la oposición que podamos encontrar en los demás. No existiendo distinciones morales objetivas Hobbes considera, pues, que las acciones humanas se desarrollan al margen de toda consideración moral, como resultado de la fuerza de las pasiones, únicos elementos por los que se pueden guiar, en dicho estado, los seres humanos. Dado que no hay lugar para las distinciones morales no se puede juzgar dichas pasiones como buenas o malas. Podría parecer que Hobbes, al hacer depender de las pasiones la acción de los seres humanos en el estado de naturaleza, y al aparecer caracterizado tal estado como una "guerra permanente de todos contra todos", un estado en el que "el hombre es un lobo para el hombre", sugiere que las pasiones son un elemento negativo de la conducta humana, que el ser humano es malo por naturaleza, pero él mismo se encarga de rechazar esta interpretación:

Pero ninguno de nosotros acusa por ello a la naturaleza del hombre. Los deseos, y otras pasiones del hombre, no son en sí mismos pecado. No lo son tampoco las acciones que proceden de estas pasiones, hasta que conocen una ley que las prohíbe. Lo que no pueden saber hasta que haya leyes. Ni puede hacerse ley alguna hasta que hayan acordado la persona que lo hará." (Leviatán, XIII, Recuperado de: [http://www.webdianoia.com/moderna/hobbes/hobbes\\_fil.htm](http://www.webdianoia.com/moderna/hobbes/hobbes_fil.htm)

Papacchini (2003), dichos derechos tienen connotaciones como: la universalidad, la inviolabilidad y la imprescriptibilidad pero no son de ninguna manera inalienables.

En este marco la presente investigación se orienta a dar cuenta de la pregunta ¿Cuál es el aporte de la propuesta intercultural y de la hermenéutica analógica a la fundamentación filosófica de los Derechos Humanos? La respuesta a la pregunta constituye, en definitiva, un esfuerzo por actualizar las necesidades y posibilidades de fundamentación, a tono con la altura de nuestros tiempos.

### **1.1 Formulación de la pregunta orientadora de la investigación**

¿Cuál es el aporte de la propuesta intercultural y de la hermenéutica analógica a la fundamentación filosófica de los Derecho Humanos?

## Capítulo 2. ¿Por qué es importante la fundamentación filosófica de los Derechos Humanos?

Todos los seres humanos estamos inmersos en el Estado y somos sujetos portadores de la dignidad humana, fundamento de los Derechos Humanos, los cuales han sido pensados como una garantía para la existencia de la persona, se deben a esta, y todas las instituciones jurídicas, sociales y políticas han sido permeadas por esas facultades centradas en garantizar los derechos.

Las personas se encuentran interpeladas por el Estado, sean filósofos, políticos, economistas, insertados dentro de la economía de mercado, regidos por un conjunto de normatividades. Dichas normas no nacen solas, no están vaciadas de contenidos, tienen su origen en corrientes filosóficas que las orientan entonces, la pregunta que se puede formular es si, ¿Es importante fundamentar los Derechos Humanos? A lo cual sin dudar, se debe contestar, positivamente, ya que son herramienta necesaria para que se respeten las garantías y facultades que tiene la dignidad humana, y se garantice un sustrato jurídico y filosófico para el desarrollo de la subjetividad e intersubjetividad de los individuos y las comunidades. Pero la respuesta en sí no resuelve la cuestión de fondo, en el sentido que los Derechos Humanos solo son una exteriorización del anhelo de una sociedad justa, regida por principios, valores y libertades, donde el Estado actué bajo un marco normativo adecuado, pensado y reflexionado, que represente los valores morales, filosóficos y jurídicos que son vivenciados por la colectividad, pero que a su vez permita el libre desarrollo de los individuos y de los conglomerados sociales.

A lo largo de la historia, se han vivido un sinnúmero de situaciones donde las personas han luchado por el reconocimiento, por parte del Estado, de su dignidad intrínseca, los Derechos Humanos buscan garantizar el mejoramiento de la relación Estado-individuo.

En consecuencia, desde el presente escrito se utilizará el historicismo para conocer los acontecimientos y el espacio geográfico que rodearon, lo que se entiende como sigue, palabras de Ardao<sup>28</sup> (1968):

---

<sup>28</sup> El filósofo Uruguayo Arturo Ardao plantea que la asimilación que se realizó en América Latina del historicismo no obedeció a una moda intelectual fortuita, sino que se desarrolló por la necesidad del hombre de estas tierras de comprender y revalorizar sus productos intelectuales y culturales, véase mayor información en: Ardao, A. (1968). *Etapas de la inteligencia uruguaya*. Montevideo: Universidad de la República, pp. 1-124.

El historicismo, en su esencia, proclama la originalidad, las circunstancias de tiempo y lugar; y refiere a esas mismas circunstancias el proceso de su actividad constituyente. Por esa vía América se descubre a sí misma como objeto filosófico. Se descubre en la realidad concreta de su historia y de su cultura, y aún de su naturaleza física en cuanto sostén, contorno y condición de su espiritualidad (p. 124.)

Ahora bien, entre los principales antecedentes que establecen la consagración de derechos cabe señalar:

- La carta Magna de 1215, documento histórico que los señores feudales, la nobleza y el clero, obligaron a suscribir al rey Juan sin tierra de Inglaterra; no es una ley sino un pacto entre el rey y los *liberi homines*, (hombres libres) que no eran todos los hombres, sino integrantes de los estamentos; estableció límites al poder del rey que representaba al Estado frente a sus súbditos.

- El *habeas corpus*<sup>29</sup> de 1679 y la petición de derechos, más conocida como *bill of rights*<sup>30</sup> (carta de derechos o declaración de derechos) del año de 1689, que por sus principios, finalidades y consagraciones, se constituyeron como los antecedentes de las modernas declaraciones de derechos, pero sin embargo, su debilidad es que no se fundamentan en consagraciones de derechos inalienables de las personas, sino en deberes del gobierno que terminan estableciendo conquistas de los gremios y no reconociendo el estatus de persona de los individuos, lo cual es un principio estructurante de la existencia de la subjetividad y de la intersubjetividad.

Además, durante los siglos XVIII y XIX, se suscitaron una serie de acontecimientos históricos en los que se hacían presentes las ideas de libertad e igualdad de las personas. Todos

---

<sup>29</sup> El concepto de *habeas corpus* identifica el derecho que posee todo ciudadano; establece el derecho que tiene todo ciudadano detenido, y a la espera de comparecer de manera inmediata y publica ante un tribunal o una autoridad, para que determine la legalidad de la captura y los procedimientos ejecutados. Véase más de esto en Sentencia C-187 de 2006, Corte Constitucional, MP Clara Inés Vargas Hernández.

<sup>30</sup> Es un documento redactado en Inglaterra en 1689, que impuso el parlamento inglés al príncipe Guillermo de Orange, cuya finalidad era restablecer facultades parlamentarias desaparecidas y mermadas por la monarquía de los Estuardos; constituye un precedente a las modernas declaraciones de Derechos. Ver más en: <http://bibliohistorico.juridicas.unam.mx/libros/6/2698/20.pdf>.

ellos contribuyeron a la fundamentación filosófica y conceptualización de los Derechos Humanos.

- Las ideas de Charles Montesquieu<sup>31</sup>, quien criticó severamente los abusos de la Iglesia y del Estado y propuso la división del poder, planteando que se le quitara la potestad absoluto al monarca, vaciando varias de sus competencias a otras instituciones, para favorecer un equilibrio de poderes.

Montesquieu, al estudiar las instituciones y costumbres francesas de la época, dio formas precisas a la teoría del gobierno democrático parlamentario, con la separación del poder en tres ramas a saber: legislativa, ejecutiva y judicial, fijando además el mecanismo de control recíproco entre los mismos, acabando teóricamente con la concentración del poder en una misma persona y los consecuentes abusos y atropellos que históricamente había producido el irrestricto poder del monarca en contra de los seres humanos.

- Por su parte, Jean-Jacques Rousseau, denunció la injusticia, la inequidad y la miseria, resultado de las desigualdades sociales de su época, propugnó por la idea de una sociedad basada en la igualdad absoluta, en la que cada miembro, a la par que se somete a las decisiones del colectivo, es al mismo tiempo parte del pueblo soberano cuya voluntad general constituye la ley. Las concepciones de Rousseau terminan estableciendo la idea de la voluntad popular y del gobierno representativo, dándole al pueblo como colectividad una identidad intersubjetiva como una fuerza que unida produce representatividad.

Estas ideas de Rousseau<sup>32</sup> favorecieron la elaboración del concepto de los Derechos Humanos al plantear la necesidad de la existencia de una igualdad entre los hombres, quienes

---

<sup>31</sup> Las principales ideas de Montesquieu se refieren a la teoría de la concentración del poder que es representada por la monarquía absolutista. Sus reflexiones políticas van en contra de los abusos de los que son víctimas las personas de la sociedad francesa del siglo XVIII, podría indicarse que lucha por los derechos de las personas y es fuente de inspiración de la teoría de la separación de poderes, coordinación de órganos del poder y obviamente la revolución francesa inspiradora de los derechos humanos de primera generación. Véase: El espíritu de las leyes de Montesquieu, vertido al castellano con notas y observaciones por Ciro García mazo, tomo I, librería general de Victoriano Suarez: 1906)

<sup>32</sup> Rousseau propone la idea del Contrato Social que determina que los sujetos realizan un pacto mediante el cual otorgan parte de su libertad para la configuración del Estado y este a su vez solo se encuentra si posibilita la

deben someter su voluntad individual a la voluntad del colectivo, con el objeto de alcanzar el bienestar para todos. Por tanto, una persona encuentra su realización en la intersubjetividad y los derechos son colectivos y no apropiables.

- La Declaración de Independencia de 1776, aprobada por los Estados de la Unión, el 4 de julio del mencionado año, proclamó que todos los hombres nacen iguales, que están dotados con derechos inalienables, entre los cuales se encuentran el derecho a la vida, a la libertad y a la búsqueda de la felicidad, consagrando así derechos individuales y estableciendo la primera Constitución en el año 1787<sup>33</sup>; Constitución de corte liberal que consagra derechos individuales, estableciendo libertades para las personas como la libre expresión, la igualdad y la libertad; al igual que para colectividades, como la posibilidad de la constitución de asociaciones y de empresas, garantizando la no interferencia del Estado en las actividades privadas que no lo afecten.

- Por su importancia, se traduce en su integridad en preámbulo de la Declaración Universal de los Derechos Humanos que fue promulgada en la Asamblea General de las Naciones Unidas el 10 de diciembre de 1948, establece en su preámbulo:

Considerando que la libertad, la justicia y la paz en el mundo tienen por base el reconocimiento de la dignidad intrínseca y de los derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana;

Considerando que el desconocimiento y el menosprecio de los Derechos Humanos han originado actos de barbarie ultrajantes para la conciencia de la humanidad, y que se ha proclamado, como la aspiración más elevada del hombre, el advenimiento de un mundo en que los seres humanos, liberados del temor y de la miseria, disfruten de la libertad de palabra y de la libertad de creencias;

---

interacción subjetiva del conglomerado social. Véase en texto el Contrato Social o Principios de Derecho Político, disponible en : [www.elaleph.com](http://www.elaleph.com).

<sup>33</sup> Su valor histórico se establece a partir del hecho de haber sido la primera codificación escrita que consagra los derechos constitucionales y es fuente para la creación del constitucionalismo moderno.

Considerando esencial que los Derechos Humanos sean protegidos por un régimen de Derecho, a fin de que el hombre no se vea compelido al supremo recurso de la rebelión contra la tiranía y la opresión.

Suponer la existencia de los Derechos Humanos solo desde el tránsito a la racionalidad de la modernidad y a la implantación del Estado moderno, sería desconocer el deseo constante que ha tenido la humanidad de reconocer la dignidad humana ya sea, en el marco del Estado teológico, del gobierno monárquico, en el estado de derecho e incluso en los constantes conflictos bélicos que han azotado a la humanidad.

El esfuerzo para la construcción de los Derechos Humanos no ha sido solo histórico y normativo sino también literario. Se pueden mencionar algunas obras y autores que han luchado por el reconocimiento de estas garantías. Desde un principio a lo largo de la historia se han escuchado las voces que solicitan, reconocimiento de la dignidad de las personas, debido proceso, juez natural, igualdad, justicia, vida, honra, dignidad y múltiples obras como el esfuerzo realizado por Cesare Beccaria<sup>34</sup> (2015) con su texto “Tratado de los Delitos y de las Penas”, en el que buscaba humanizar los castigos y dignificar a la persona de quien comete una falta penal. Otro es el ejemplo representado en novelas como “La Rebelión de las Ratas” (1962), “El Túnel” (1948), “Crimen y Castigo” (1866), pinturas como el retrato realista denominado “Los comedores de patatas” de Van Gogh (1885), poemas, canciones como las denominadas protesta, leyes y reflexiones filosóficas denotan esos esfuerzos de toda la humanidad por el reconocimiento de las facultades intrínsecas de las personas.

El concepto del ser humano como persona ha traído muchísimas consecuencias ya que ha influido en el ámbito social, cultural, político y económico; también se ha convertido en la base de la inspiración filosófica, organización, orientación, creación y supervivencia de las instituciones jurídicas como el Estado y el derecho moderno.

---

<sup>34</sup> El texto de Beccaria realizó una crítica a los castigos crueles e inhumanos aplicados a los reos y proponiendo una pena retributiva y resocializada en lugar de la vengativa. Ver, Beccaria, C. (2015). *Tratado de los delitos y de las penas*. Madrid: Universidad Carlos III de Madrid.

Las seis tendencias filosóficas: *iusnaturalista*, utilitarista, kantiana, historicista, intercultural y la hermenéutica analógica, se han fundamentado en diversos conceptos de persona para la búsqueda de su orientación y la construcción de sus doctrinas. Pero esencialmente lo que atrae la atención, es que cada una de estas fundamentaciones tiene una forma distinta de comprender la subjetividad y la intersubjetividad siendo estas categorías filosóficas esenciales en la construcción de dicha fundamentación.

### **Capítulo 3: Diversas perspectivas de la fundamentación filosófica de los Derechos Humanos**

#### **3.1 Aspectos generales de los Derechos Humanos**

Conforme lo explica Papacchini( 2003), la concepción del hombre como persona digna y libre, no solo titular de deberes y responsabilidades, sino sujeto de derechos a partir de sus actos y decisiones, da lugar a uno de los aportes más significativos de la cultura, a saber, los Derechos Humanos; es por eso, que muchos consideran que la Declaración Universal de los Derechos Humanos se ha transformado en un punto de referencia obligado para cualquier discusión de carácter ético, político, filosófico, cultural, económico. Se presentan los Derechos Humanos como un paradigma para la construcción de ciudadanía, tan importante que han sido llamados a llenar el vacío dejado por los códigos morales y religiosos, porque confora valores de aplicación inmediata que son el sustrato de las correlaciones sociales.

Además consideramos a los Derechos Humanos como criterios reguladores de las relaciones de convivencia, los considera como la máxima instancia legitimadora del ejercicio del poder político y jurídico y no solamente desde el plano puramente ideológico, porque se han ganado un espacio dentro de las conciencias de las personas, al igual que ocupan un lugar preponderante dentro de las codificaciones de los Estados.

La importancia de esta Declaración, estriba en que los seres humanos se hacen conscientes de la necesidad de establecer que los principios filosóficos que buscan garantizar una buena correlación subjetiva e intersubjetiva, deben ser reflexionados constantemente y valorados, puesto que se convierten en sustrato de la sana convivencia y en elemento vinculante para la existencia del Estado. Es decir, que donde no hay persona humana, no puede haber organización jurídica, política, ideológica o conglomerado social que garantice la existencia de un Estado.

Los Derechos Humanos no solo son tratados como discurso, sino como principios generadores de escenarios políticos, culturales y jurídicos: de allí su importancia y trascendencia dentro de una comunidad discursiva y dialogante; los Derechos Humanos presentan el sustrato

fundamental de la dignidad humana, fundamento esencial de la persona, que a su vez construye el Estado, a través de sus relaciones intersubjetivas.

Por lo tanto, el presente estudio comparte el siguiente concepto de Papacchini (2003): “Muchas veces el hombre desprevenido percibe que la apelación a los derechos no es nada más que una manera de encubrir intereses concretos y particulares con el manto sagrado de la dignidad humana” (p. 40).

La subjetividad y la intersubjetividad se encuentran establecidas dentro de los límites de la naturaleza humana, pero ambas tienen como fundamento la persona humana. En este punto, es menester mencionar que los Derechos Humanos no son entendidos de la misma manera por Aristóteles<sup>35</sup>, Santo Tomás, Maquiavelo, Tomás Hobbes, Kant, Papacchini, Forner, o Beuchot, puesto que cada uno de ellos tiene una concepción filosófica diferente, a pesar que coincide en algunos puntos de vista.

Es un quehacer de la filosofía, establecer otras posturas filosóficas que ayuden a realizar una nueva fundamentación, con el fin de reinterpretar los Derechos Humanos, pero desde una perspectiva renovadora, es decir, que permita el reconocimiento y la representación tanto de personas como de colectividades que han sido invisibilizadas y menospreciadas.

Como su nombre lo indica, los Derechos Humanos deben derivarse del diálogo de toda la humanidad, respetar las particularidades culturales de todos los pueblos del mundo, considerando el conocimiento y las tradiciones de éstos, que se encuentren enraizados en la dignidad humana, que exalten la idiosincrasia sin pretensiones colonizadoras, evitando la configuración de una episteme que represente los deseos de esclavizar a los individuos e imponer la voluntad de poder de una minoría que domina y establece el sistema económico y político imperante en los Estados,

---

<sup>35</sup> Comparto esta conceptualización acerca de Aristóteles:

Con Aristóteles (384 - 322 a. C.) la base de la especulación cambió al fin de la pura teoría a la observación biológica. No era estrictamente un científico en el sentido actual ya que nunca se tomó la molestia de probar sus ideas mediante la experimentación, pero sin lugar a dudas fue un gran observador y enciclopedista. A partir de sus estudios de la flora y la fauna, estableció tres tipos diferentes de alma: el nutritivo, el sensitivo y el racional. Ver más en: Ramón, M. y Guerrero, J. (2004). Proyecto Pedagógico Unadista. Bogotá: Universidad Abierta y a Distancia.

que a su vez crean las condiciones para el goce y ejercicio de los Derechos Humanos dentro de un conglomerado social.

Dos de las categorías filosóficas fundamentales con las cuales se desarrolla la presente investigación son la subjetividad y la intersubjetividad, vistas en las mencionadas tendencias *iusnaturalista*, utilitarista, kantiana, historicista y además los influjos de estas categorías dentro de la fundamentación filosófica de los Derechos Humanos, desde la propuesta intercultural de Fornet-Betancourt (2001) vista desde la hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot (2005a).

### 3.2 ¿Por qué el uso de las categorías subjetivas e intersubjetivas?

Dentro del presente trabajo de investigación se propone un giro categorial para el análisis de la fundamentación filosófica de los Derechos Humanos desde las categorías de subjetividad e intersubjetividad con el propósito de realizar una mejor comprensión de cada una de las fundamentaciones ya que estas tienen en común que toman a la persona como sujeto principal de sus conceptualizaciones y como segundo énfasis, analizan el valor de los Derechos Humanos en el desarrollo de las correlaciones intersubjetivas de las personas desde algunas de sus dimensiones ya sea histórica, política o cultural.

¿Por qué desarrollar la fundamentación filosófica de los Derechos Humanos desde los enfoques de la subjetividad<sup>36</sup> y la intersubjetividad<sup>37</sup>?

Analizando las conceptualizaciones presentadas en las fundamentaciones de los Derechos Humanos realizadas por los filósofos, estas tienen en común que muestran como objetivo primordial a la persona humana por lo tanto podríamos decir que son subjetivistas, ya que sin la

---

<sup>36</sup> El concepto de subjetividad está vinculado a una cualidad: lo subjetivo. Este adjetivo, que se origina en el latín *subiectivus*, se refiere a lo que pertenece al sujeto estableciendo una oposición a lo externo, y a una cierta manera de sentir y pensar que es propia del mismo. La conciencia que se tiene de todas las cosas desde el punto de vista propio, que se comparte colectivamente en la vida cotidiana. Ver: Ferrater, J. (2004). *Diccionario de Filosofía*. Barcelona: Ariel.

<sup>37</sup> Para Husserl siguiendo a Hegel la intersubjetividad es “La relación con los demás que nos lleva a la verdad trascendiendo así la perceptibilidad sensible aun y precisamente cuando el Ser lo es concretamente en él. La intersubjetividad sería, por tanto, el proceso en el que compartimos nuestros conocimientos con otros en el mundo de la vida. Consúltese el tema en el texto Husserl, E. (1992). *Invitación a la fenomenología*. Barcelona: Paidós.

existencia del ser humano como sujeto principal, como actor histórico hacia quien van dirigidas las reflexiones y reivindicaciones no existirían los Derechos Humanos. Los Derechos Humanos nacen fruto de las necesidades de reconocimiento de las garantías y la dignidad humana tanto individual como colectiva y de allí su condición tanto subjetiva como intersubjetiva.

La pretensión de imprescriptibles, inalienables hace que los Derechos Humanos se aplique tanto en forma individual como colectiva pero una situación diferente la constituyen conceptos como la condición de humanidad<sup>38</sup> e universalidad puesto que, dichas definiciones no pueden ser individuales ya que, se manifiestan como una creación colectiva que involucra a todos los sujetos y todos los conglomerados sociales existentes y es uno de los objetivos principales de los Derechos Humanos por lo tanto dichas características de las mencionadas garantías son por definición intersubjetivas.

Para el desarrollo del enfoque de la subjetividad hemos tomado en cuenta diferentes posturas filosóficas. Por un lado aquellas voces que consideran a la persona como fundamento de los Derechos Humanos es decir, el individuo es el sujeto principal para el cual se establecen dichos derechos. De lo postulado por autores como Antolínez, Kant, Zubiri<sup>39</sup> se puede decir: en primera instancia que la persona es el actor principal de las conceptualizaciones acerca de Derechos Humanos. Podemos indicar que en las conceptualizaciones se presenta algo común y verdaderamente concreto a saber, que la persona es el sujeto sobre el cual recaen los Derechos Humanos y estos están instaurados para su protección y la de sus semejantes.

### 3.2.1 La Categoría Subjetividad

Pedro Nikken establece en el texto “La Garantía Internacional de los Derechos Humanos” (2006):

---

<sup>38</sup> Sobre la necesidad para la humanidad de los derechos humanos bien lo expresa Antolínez (2010)

Los derechos humanos son hoy, en diversas esferas, referencia obligada de las discusiones, de las prácticas y de las reivindicaciones de individuos y de colectivos sociales. Como reivindicaciones históricas constituyen un esfuerzo ingente por realizar el sueño despierto de la humanidad y del pensar utópico: la constitución del *homo humanus* (p. 88)

<sup>39</sup> Sobre su concepción filosófica sobre el ser humano como un ser político e histórico, se puede consultar en: Zubiri. (1981). *Inteligencia sentiente*. Madrid: Alianza Editorial; (1982). *Inteligencia y logos*. Madrid: Alianza Editorial; (1983). *Inteligencia y razón*. Madrid: Alianza Editorial.

La noción de Derechos Humanos se corresponde con la afirmación de la dignidad de la persona frente al Estado. El poder público debe ejercerse al servicio del ser humano: no puede ser empleado lícitamente para ofender atributos inherentes a la persona y debe ser vehículo para que ella pueda vivir en sociedad en condiciones cónsonas con la misma dignidad que le es consustancial. La sociedad contemporánea reconoce que todo ser humano, por el hecho de serlo, tiene derechos frente al Estado, derechos que éste, o bien tiene el deber de respetar y garantizar o bien está llamado a organizar su acción a fin de satisfacer su plena realización. Estos derechos, atributos de toda persona e inherentes a su dignidad, que el Estado está en el deber de respetar, garantizar o satisfacer son los que hoy conocemos como Derechos Humanos (p. 7).

En primer lugar la concepción de Derechos Humanos se funda sobre dignidad de los sujetos, el autor indica que la sociedad contemporánea reconoce que todo ser humano, tiene derechos frente al Estado, que este debe respetar, garantizarlos y protegerlos para poder cumplir con sus funciones. La razón de ser de la existencia del conglomerado jurídicamente organizado es que establece su accionar para poder satisfacer la realización personal de los sujetos. La dignidad humana se constituye en la base esencial para proteger los atributos inherentes a las personas. Por eso es necesario indicar que todas las definiciones acerca de los Derechos Humanos serán subjetivistas siempre y cuando vinculen en primer término como elemento principal, como objetivo de los mismos y con rol principal a la persona humana.

Es por eso que indica Joaquín Ruiz Jiménez (1984):

Exigencias básicas del ser humano, en todos los tiempos, lugares y culturas que se van concretando en el curso histórico en derechos públicos subjetivos tanto individuales como sociales, que también tienen un punto en común al que todos se refieren, que es la necesidad de respetar la dignidad de la persona y de todos los valores que fluyen de esa dignidad que son básicamente, la libertad, la igualdad y la solidaridad (p. 7).

Un segundo elemento por el cual se configuró la categoría de subjetividad es una prueba histórica de que los Derechos Humanos son subjetivos. Atendiendo a que las primeras reivindicaciones como la libertad, la dignidad humanidad, la igualdad, el libre desarrollo de la personalidad son de carácter individuales es decir se concretaron para defender los derechos de

los individuos; conforme a ello podemos afirmar que los primeros Derechos Humanos fueron subjetivos ya que fueron reivindicaciones históricas para la protección de cada una de las personas. Los Derechos Humanos dentro de su estructura esencial histórica no se pueden comprender sin la subjetividad ya que dentro del debate siempre se han dilucidado desde conceptos como persona humana, individuos y ciudadano.

Expresa Antolinez (2010):

¿Cuál debe ser en concepto fundante y posibilitador de los Derechos Humanos?

La respuesta a la pregunta recoge en debate: persona humana, individuo o ciudadano como conceptos fundamentales de la doctrina de los Derechos Humanos (p. 89).

### **3.2.2 La categoría Intersubjetividad**

Por el otro lado la categoría de la intersubjetividad se sustenta desde autores como Marx que consideran al proletariado como el sujeto histórico por excelencia que constituye los movimientos sociales, la cultura y por su puesto las reivindicaciones sociales denominadas Derechos Humanos.

Una segunda postura que ayuda a reconocer el carácter intersubjetivo de las fundamentaciones filosóficas acerca de los Derechos Humanos la presentan los postulados de Fonet-Betancourt (interculturalidad) y Mauricio Beuchot (hermenéutica analógica) quienes consideran que es necesaria la creación de unas garantías que reconozcan a las comunidades culturales. Por un lado para Fonet-Betancourt existen unos grupos sociales que tienen: su propia identidad, capacidad de comunicación, saberes. Los Derechos Humanos deben ser aquellas garantías que permitan el desarrollo de una comunicación intersubjetiva es decir el reconocimiento de unos sujetos colectivos y el desarrollo de unas correlaciones entre estos. La propuesta de Beuchot propicia un acercamiento comunicativo y un encuentro cultural y conceptual sirviendo como puente de correlación conceptual desde la semejanza que respeta las particularidades identitarias de cada comunidad, muestra una intersubjetividad conceptual porque busca que a cada grupo se le respete y se valore en el desarrollo de las correlaciones.

Un tercer elemento para la configuración de la categoría de intersubjetividad es la aparición de los derechos culturales, económicos y sociales denominados Derechos Humanos de segunda generación que por su naturaleza es colectiva, por lo tanto no pertenecen, ni satisfacen la necesidad de un solo sujeto y muestran como característica esencial el establecimiento de concepciones que propician relaciones intersubjetivas en los ámbitos económico, social político y cultural.

En cuarto lugar la intersubjetividad de los Derechos Humanos parte de las correlaciones sociales que se establecen entre los individuos, es decir que cada vez que nosotros interpelamos a los demás a través de la comunicación sin el uso de la violencia, las manipulaciones ideológicas, sin pretensiones de validez absoluta de nuestro pensamiento y saberes, estamos reconociendo la dignidad intrínseca de los otros sujetos; y si ello sucede, se establece una relación de reciprocidad entre sujetos libres, dignos, con independencia de su pensamiento y voluntad.

Expresa Antolinez (2010):

Los Derechos Humanos siguen siendo temas de importante actualidad para los filósofos, sociólogos, antropólogos, historiadores, políticos, ecólogos y medioambientalistas, gobiernos, líderes religiosos y comunitarios, colectivos y movimientos sociales, organismos estatales y organismos internacionales, entre otros. Esta relación no es un simple listado. Es una constatación. De lo que ella da cuenta es como los Derechos Humanos se han venido incrustando en las estructuras y dinamismos sociales, permeando los diversos dominios de lo humano y constituyendo, en últimas, la *forma mentís*, la forma de la mente, de la humanidad de nuestros tiempos, es decir, nuestra mentalidad p. 88)

Los Derechos Humanos cuando son vistos como fruto de reivindicaciones sociales de los colectivos muestran su carácter de intersubjetividad porque no son producto de una sola mente sino fruto de las prácticas sociales y las reivindicaciones históricas de todas las comunidades que los constituye como herramienta para la construcción del conglomerado, las identidades, y las interrelaciones.

### 3.3 Tendencia *Iusnaturalista*

El derecho natural nace del reconocimiento de las facultades propias arraigadas a la persona inclusive desde antes del nacimiento, si dichas facultades son *a priori* e innatas, nacidas de la naturaleza humana, nutridas de una *conditio sine qua non*<sup>40</sup>, la dignidad humana que obliga al reconocimiento de los valores se puede denominar derecho natural o *iusnaturalismo*.

#### 3.3.1 Circunstancia sociopolítica que da origen a los derechos naturales

Como bien lo explica Peces-Barba, citado por Papacchini (2003), los Derechos Humanos son una consecución histórica de reconocimiento, por lo tanto, o pueden ser determinados como un producto abstracto de la reflexión filosófica política o cultural de una persona o un grupo determinado acerca de la dignidad de las personas o las colectividades. Surgieron a raíz de situaciones históricas concretas en las que los individuos, a instancias de la coerción y las acciones violentas, lucharon por el reconocimiento de sus garantías y lograron prerrogativas que registrarán los valores humanos de los que son merecedores.

Desde una argumentación historicista, se puede establecer que como detonante esencial para las luchas por los Derechos Humanos en el siglo XVI, se constituyeron: primero, el Estado absolutista que menospreciaba y desconocía a los individuos, negándoles sus derechos y sometiéndolos a tratos inhumanos y crueles. Segundo, la lucha de poderes desatada después de la ruptura de la unidad religiosa y su consecuencia esencial, las guerras de religión. El tercer componente fue el capitalismo con la búsqueda de la ascensión al poder de la burguesía que buscaba la implantación de una cultura secularizada y construcción del Estado moderno que plantea la existencia de unos derechos abstractos, subjetivos, inalienables e imprescriptibles, ampliamente reconocibles y respetables que le dan al individuo la connotación de persona y lo

---

<sup>40</sup> El Autor Eduardo García Máynez establece derecho natural como *conditio sine qua non* en los siguientes términos:

Lo que las doctrinas *iusnaturalistas* tienen en común. Caracteriza a las posiciones *iusnaturalistas* el aserto de que el derecho vale y consecuentemente, obliga, no porque lo haya creado un legislador humano o tenga su origen en cualquiera de las fuentes formales, sino por la bondad o justicia intrínseca de su contenido. (García Máynez, E. (2002). Positivismo Jurídico, Realismo Sociológico y *Iusnaturalismo*. México, D.F.: Distribuciones Fontamara, S. A., p. 130)

llenar de dignidad. Sin estas condiciones sociopolíticas nunca se hubiera pensado en luchas sociales para el reconocimiento de derechos tales como la libertad, la igualdad y la dignidad.

Bien lo indica Papacchini (2003):

...sin organización económica capitalista, sin cultura secularizada, sin el Estado soberano moderno que pretende el monopolio en el uso de la fuerza legítima, sin la idea de un Derecho abstracto y de unos derechos subjetivos, no es posible plantear esos problemas de la dignidad del hombre, de su libertad o de su igualdad, desde la idea de los Derechos Humanos, una idea moderna que sólo se explica, en el contexto del mundo, con esas características señaladas, con su interinfluencia y con su desarrollo, a partir del tránsito a la modernidad (p. 54).

En la filosofía clásica, en lo que al campo jurídico se refiere, Aristóteles distingue que el derecho natural tiene un ámbito de validez universal porque procede de la sustancia general (Dios) que se hace individual en cada persona, no cambia con la producción social, cultural y material del hombre, con el relevo generacional o con el cambio de normatividad jurídica. Pero otro es el caso de la ley positiva o normatividad escrita, ya que esta varía según las necesidades de la colectividad imperante dentro del Estado y no siempre está acorde con los valores fundamentales de validez universal que propone el *iusnaturalismo*, como la justicia y la equidad.

*El iusnaturalismo*, es una corriente filosófica que se hace importante por el teocentrismo propio de la edad media, ya que el Papado fue consolidando un poder hegemónico que le permitió constituirse en una autoridad irrefutable e indiscutible, razón por la cual, el sistema económico feudal y la teoría filosófica del derecho natural, triunfaron ante el escaso poder de los monarcas quienes se vieron sometidos a la autoridad del Papa, administrador de lo creado por Dios, con autoridad legítima. Su legitimidad se debió al poder jerárquico y la imposición establecida por el Papado y no por ser fruto de una comunidad dialogante, de una reflexión intercultural, de un dialogo de saberes, es decir, fue impuesto a todos los vencidos, dominados y enajenados.

En la edad media, el guía de la recta razón es el Papa, quien tiene la autoridad moral y la sabiduría propia del representante de Dios. La condición mediante la cual se reconocía su

potestad era que siendo representante de Dios, estaba comunicado directamente con Él, razón por la cual, el derecho anterior a la existencia del hombre sobre la tierra era perfecto, imprescriptible e inalienable y su interprete principal el Obispo de Roma, establecía su alcance, finalidad, ámbito de aplicación y procedimiento.

Los Derechos Humanos no se encontraban escritos, nacían de la concesión directa que Dios le hizo al Papa como su representante; podían ser interpretados y establecidos en las bulas papales, no eran universales ya que los infieles no gozaban de dichas prerrogativas si no se convertían a la religión católica. No se había establecido un procedimiento para su aplicación o su reconocimiento en situaciones como la guerra. No se aplicaron en las cruzadas, guerras establecidas por el *Iusnaturalismo*. Los fundamentos filosóficos de dichos derechos reposaban en la doctrina cristiana de la revelación divina<sup>41</sup>.

La propuesta del siglo XVIII, cuya tendencia principal es indicar que existe una ley natural anterior al Estado, y que nace del derecho otorgado a los individuos por Dios, que antecede a la ley humana y es fundamento de las leyes positivas, es defendida por filósofos como Locke, Grocio y Pufendorf<sup>42</sup>. Dios se convierte en el fundamento central del cosmos, establece el orden y la legalidad de la naturaleza creada, los Derechos Humanos como la igualdad, la dignidad, la personalidad jurídica que consagran garantías se convierten en reivindicadores de los individuos y difiere del *Iusnaturalismo* clásico.

---

<sup>41</sup> En torno al tema de la revelación divina:

Dispuso Dios en su sabiduría revelarse a Sí mismo y dar a conocer el misterio de su voluntad, mediante el cual los hombres, por medio de Cristo, Verbo encarnado, tienen acceso al Padre en el Espíritu Santo y se hacen consortes de la naturaleza divina. En consecuencia, por esta revelación, Dios invisible habla a los hombres como amigos, movido por su gran amor y mora con ellos, para invitarlos a la comunicación consigo y recibirlos en su compañía (Concilio Vaticano II, Const. Dei Verbum, 2.)

<sup>42</sup> La “naturaleza” como fundamento del derecho, es lo que existe por sí, independientemente de nuestra obra y nuestro querer. Puede tratarse, por ejemplo, del orden físico o biológico, creador de las desigualdades que permite a los fuertes imponerse a los débiles, como pensaba el Sofista Calicles, o, por otra parte, de ciertos rasgos o características comunes, biológicas, psicológicas, sociales, etcétera, del ser humano, en las que deben buscarse el origen y raíz del derecho natural. Como ejemplos tomados de diversos autores del siglo XVII, cabría citar: el *appetitus socialis* (Grocio); “el deseo de no dañar ni ser dañado” (Hobbes); el amor a la libertad y el goce tranquilo de todos los derechos” (Locke); “la tendencia a la conservación del propio ser” (Spinoza); “el anhelo de independencia frente a cualquiera que no sea Dios” (Pufendorf); el propósito de buscar lo que prolonga la vida humana y la hace feliz” (Thomasius). Wandlung II/19. Cita de Welzel en la p.323 de *Naturrecht oder rechtspositivismus?* pp. 132-133.

Uno de los fundamentos esenciales del derecho natural es la naturaleza. La naturaleza establece un orden físico y permite, por ejemplo, que los fuertes dominen a los débiles, que existan quienes ordenan y quienes obedecen, la búsqueda de la felicidad, el temor hacia la muerte, la independencia de todo aquello que no sea la ley de Dios, el goce tranquilo de todos los derechos, allí se encuentra el origen del derecho natural.

Ya que el fundamento del derecho natural y la esencia del mismo, que permite que sea precedente, que lo convierte en vinculante y el fundamento de la construcción de esa pluralidad que estructura la relación sujeto-Estado es que es necesario para la convivencia y construcción de un conglomerado social organizado.

Por lo tanto, la ley natural no tiene un carácter de individualidad, sino que es general y está concebida por la voluntad perfecta de Dios, sin embargo, es entendida y razonada por el hombre, permite un conjunto de interpretaciones, dependiendo del conglomerado social que la esté pensando, pero se aplica a todos con un ámbito de validez universal.

En torno a la necesidad y la bondad del derecho natural así se pronuncia García (2002):

Lo que las doctrinas *iusnaturalistas* tienen en común. Caracteriza a las posiciones *iusnaturalistas* el aserto de que el derecho vale y consecuentemente, obliga, no porque lo haya creado un legislador humano o tenga su origen en cualquiera de las fuentes formales, sino por la bondad o justicia intrínseca de su contenido (p. 130).

El gran aporte del cristianismo a la doctrina filosófica y jurídica sobre la que descansan los Derechos Humanos, es la persona humana, quien es el sujeto al que le son inherentes las facultades, es el depositario de dignidad, por lo tanto, es a quien se consagra en primera medida toda normatividad.

El derecho natural emana de Dios y es superior a cualquier ordenamiento escrito, tiene una fundamentación filosófica que emana del Creador, como ser superior ordenador de la naturaleza, a quien se le debe obedecer por ser conocedor del universo.

El pensamiento filosófico *iusnaturalista* en la modernidad se ve concebido así, según explica García (2002): “El fundamento del derecho no es la naturaleza física o biológica, ni la psicológica o social del individuo humano sino la del Creador del Universo, a través de cuyas leyes se manifiestan su inteligencia y su arbitrio” (p. 133).

Con esa potestad superior, Dios que tiene los atributos del hombre como la inteligencia y la bondad, le entrega al ser creado, unas herramientas convertidas en facultades, derechos que lo hacen humano y lo dotan de dignidad, que se encuentran por encima de los regímenes políticos, construcciones socioculturales o espacio físico y temporal; las cuales son las garantías denominadas Derechos Humanos, que entre sus connotaciones principales presentan su carácter de universales, abstractos, inherentes, intransferibles e inviolables, naciendo con ello su concepción primaria que marcará su desarrollo, esto es el fundamento conceptual del *iusnaturalismo*.

### 3.3.2 El *iusnaturalismo* clásico

El *iusnaturalismo* es una corriente filosófica que indica que para todo individuo existen unas facultades inherentes, imprescriptibles e irrenunciables, una condición previa que lo hace merecedor de consideración respeto y dignidad por parte de las autoridades, de carácter teleológico porque dicho derecho nace a partir de los ideales de justicia, de libertad y de beneficio común. El derecho natural no procede de norma escrita, no se encuentra establecido por ninguna prerrogativa procedente de decisión humana, no emana de autoridad alguna, es necesario para la existencia del Estado, garantiza la existencia del individuo en condiciones de dignidad. No se establece a través de un órgano competente, es decisión directa de Dios.

El *iusnaturalismo* clásico<sup>43</sup>, propone la existencia de una ley anterior, de validez universal, no creada por el hombre, pero entendida por él, que hace parte del orden cósmico, que ha sido establecida por Dios y es referente de la acción humana en todo tiempo y lugar; que no se encuentra escrita pero es aplicable a toda situación, de suyo incluyen en sí a los Derechos

---

<sup>43</sup> El fundamento del derecho es preexistente a cualquier legislador, existe como un derecho jerárquicamente superior al derecho positivo y este debe ajustarse a aquel. Los representantes más importantes de la tradición grecolatina y medieval fueron Aristóteles (384-322 a. c) y Santo Tomás (1224-1274).

Humanos y ha sido la fuente de inspiración para dicha normatividad por su trascendencia, fácil aplicación y por la polisemia que establece.

Esta moral cristiana contiene los Derechos Humanos concebidos como prerrogativas dadas por Dios a sus hijos, la caridad, la solidaridad, el bien común, la fe; tienen dentro de sí derechos como el auto-reconocimiento, la legitimidad, la vida, la dignidad, la personalidad. Pero todos dependiendo de la autoridad de Dios.

Al respecto, manifiesta Artola (1968):

En la doctrina tomista la ley natural definida como *ordinatio rationis ad bonum commune* (ordenación de la razón al bien común), depende especialmente de la existencia de un primer intelecto, en cuanto constituye una forma de participación, y sobre todo, en cuanto ordena la persona una finalidad específica el bien tal como ha sido definido por Dios (p. 313).

La convivencia entre los ciudadanos se estableció a través del *iusnaturalismo* o derecho natural, que determina la existencia de un orden natural, que impone una norma suprema, clara, universal aplicable a todas las personas, independiente de las concepciones políticas y jurídicas imperantes en los Estados.

### **3.3.3 *Iusnaturalismo* moderno<sup>44</sup>**

La característica que diferencia al *iusnaturalismo* moderno, es la esencia racional del derecho divino, que puede ser conocido por la razón, reflexionado por la persona y transformado en codificación escrita. La concepción moderna de derecho natural, es explicada así por Papacchini (2003):

---

<sup>44</sup> Desde el momento en que admitió que el derecho natural no dependía de un derecho divino o ley eterna se abrió paso a *iusnaturalismo* moderno cuya finalidad es descubrir las leyes universales de la conducta a través del estudio de la naturaleza del hombre. Reconoce la existencia de un derecho natural como un sistema de leyes naturales que pretenden analizar al hombre como individuo. La ley positiva se determina a través de la ley natural, bien sea como conclusión de sus principios o bien como la determinación de algo indeterminado y común.

La noción de derecho en el sentido moderno es reciente. Probablemente el primer filósofo en usar dicho concepto acercándose al planteamiento moderno, es Guillermo Ockham, quien concibió el Derecho Natural como un poder de la persona de adecuarse a la recta razón (p. 90).

Según el derecho natural, en todo conglomerado social debe existir una autoridad que se encargue de crear las leyes y la normatividad, para garantizar la supervivencia de la especie humana, pero debe estar fundamentado en otro orden superior establecido conforme la naturaleza humana.

El derecho natural, es definido como sigue, por Antolínez (2010):

El derecho natural por una parte, sostiene que en toda comunidad debe existir una autoridad que formule las leyes para la convivencia y regule la interacción humana. La autoridad y sus decisiones, esto es las leyes, solo tienen sentido si se conforman con algo anterior a ellas, que sea inmutable y necesario. Ese algo anterior, que es su principio fundante es la naturaleza humana, en la cual encontramos un conjunto de principios cognoscibles por la razón. Este conjunto de principios constituye el denominado derecho natural (p. 89).

Dicha concepción está fundamentada en un orden preestablecido, universal, esencia para la vida de todos, preexistente y no complementario sino principal, no depende de ningún orden político cultural o social impuesto por el hombre, porque ha sido pensado por una inteligencia superior y omnisciente, o sea Dios. Se considera que la ley del cosmos universal hace parte de nuestra naturaleza, pues impone que la recta razón debe encontrarse en concordancia con la naturaleza, por lo tanto, a los seres humanos les es prohibido hacer lo que prohíbe la ley divina.

El *iusnaturalismo* se fundamenta en tres elementos esenciales a saber: superioridad divina, racionalidad y capacidad moral. La subjetividad que se presenta en el *iusnaturalismo* no es concreta, porque el hombre depende de la voluntad divina, pero sin embargo, cabe destacar los progresos aportados por la teoría del libre albedrío, entendiéndolo que éste fue el primer acercamiento hacia la construcción de un ser humano autónomo y autoestructurante, ya que le permitió la oportunidad de tomar decisiones y de crear para sí una cultura propia, diferente a la establecida por la moral cristiana, donde se instituyen unas reglas de conducta que permiten la

convivencia entre las personas. El libre albedrío fue el primer inicio de la subjetividad de los individuos, a pesar que estuvo enmarcada dentro de una reglamentación moral rígida y autoritaria.

La intersubjetividad se sustenta en que toda obligación, remite al ser divino, puesto que de él se ha recibido el ser y el obrar. La persona estaba obligada a obedecer sólo a Dios, a su voluntad eterna y verdadera. La intersubjetividad esta mediada entonces por la voluntad divina, y las personas sólo se relacionan conforme a lo establecido en la ley de Dios, lo cual presenta la debilidad de que no puede existir correlación intersubjetiva con miembros de otras religiones o credos, porque el cristianismo es una verdad irrefutable y se impone como criterio de única verdad.

### **3.3.4 Crítica al *iusnaturalismo***

En el caso del *iusnaturalismo* que aparece como reflexión filosófica o teoría, pero presenta como su gran debilidad la puesta en práctica y el reconocimiento de los derechos de los no cristianos, un aspecto débil de la teoría *iusnaturalista* es que tiene una posición univocista, como una mónada homogénea y determinada que no permite cambios, que es universal e imperante.

Lo que convirtió a esta doctrina en rechazable, en un principio es que establece una mirada hegemónica, un concepto que atrapa y estructura los derechos en vertiente única, lo cual se convirtió en un problema por el ámbito de validez normativa. Dichos postulados entraron en controversia con la concepción positivista que indica que para que una norma sea válida, debe proceder de un órgano jerárquico, con jurisdicción y competencia dentro del Estado y proceder de la voluntad general que es producto del pueblo y es llevada a cabo a través de sus representantes; por lo tanto, el principal cuestionamiento hacia dicha teoría es el no tener una validez extrínseca y convertirse sólo en norma de carácter moral.

Una ley eterna y natural no necesita ser controvertible o plural, no se puede transformar, por lo tanto, es rígida, no consulta la cultura del individuo y en Europa, África y América fue

utilizada como elemento de dominación epistemológica y material, porque construyó un *logos*<sup>45</sup> impositivo, que indicó que el Dios cristiano es dueño de la creación, por lo tanto, otras culturas fueron sometidas al único Dios viviente, debiendo olvidar sus costumbres paganas, y quienes a ellas pertenecían fueron reeducados y cristianizados por la fuerza, o sometidos a morir, tal como fue establecido en el requerimiento.

Los Derechos Humanos no estaban escritos, eran una concesión directa de Dios a su representante en la tierra que es el Papa, conforme establecido en la teoría de la *auctoritas*:

La naturaleza de Dios es la de un ser infinito cuya perfección reside precisamente en su infinitud. De ahí su “invisibilidad”, de ahí que para alcanzar a entender a Dios sean necesarias la revelación, la encarnación y, en cuanto al proceso del conocimiento, una fe que vaya más allá de nuestra razón siempre limitada por todos los objetos en que se piensa.” (Xirau, 2000, p. 114).

Esta crítica establece que algo que no pueda ser razonado y discutido se convierte en un objeto limitado y no puede ser conocido por las personas, por lo tanto, no tiene carácter universal ni validez temporal o jurídica.

### **3.4 Tendencia *Iuspositivista***

El derecho positivo conforma la normatividad entendida como una construcción humana mediante la cual, las personas establecen su vida dentro de un conglomerado social, construyen unas reglas de vida, a partir de la tradición formada por la forma de vivir y de proceder cotidiano, que se convierte, con el paso del tiempo, en una regla obligatoria para todos los integrantes de una comunidad, siempre y cuando no vaya en contra de la vida, de las buenas costumbres ni de la moral del colectivo; se entiende como la función primordial de la ley establecer los límites para el actuar en su vida y evitar tanto el despotismo como la anarquía.

---

<sup>45</sup> Término procedente del griego *léghein*, que fue utilizado con múltiples significados, siendo los fundamentales los de "cálculo" y "discurso", y que en filosofía se suele traducir por "razón" o "pensamiento" en la mayoría de los ocasiones. En Platón el *Logos* es el discurso articulado que permite dar razón de una cosa. Ver: [www.webdianoia.com/glosario/display.php?action=view&id=198&from=action](http://www.webdianoia.com/glosario/display.php?action=view&id=198&from=action)

La postura del *iuspositivismo*<sup>46</sup> que establece la necesidad de una norma escrita que se encargue de prescribir como debe ser la conducta de los individuos en un Estado determinado y que depende de las concepciones políticas y económicas imperantes.

El derecho positivo es definido así por Antolínez (2010): “El derecho positivo, por otros, entiende que el conjunto de reglas y de leyes hechas por el hombre y puestas por escrito es lo que llamamos derecho positivo” (p. 90).

El monismo *iusnaturalista* bajo la misma hipótesis, también negó al positivismo pero, a pesar del gran aporte en torno a la construcción de la persona y los Derechos Humanos de esta fundamentación; se impuso el pensamiento demoliberal de la Revolución Francesa, que proponía un orden normativo basado en una ley constituida, producto de la voluntad humana y concertada entre los actores sociales, trayendo consigo un pensamiento que niega la existencia de un orden precedente al constituido por la voluntad del hombre, al consagrado en las leyes entendidas como ordenamiento universal, abstracto y vinculantes de la conducta socio-jurídica de los individuos.

En cuanto al desarraigo histórico de los derechos naturales, expresa Antolínez (2010):

No hay derechos naturales; que si los hubiera deben ser cedidos a la sociedad en el momento de constituirse mediante un contrato social devolviendo esta sociedad, a cada uno lo que estime oportuno. Pero esta parte de los derechos devueltos no es ni sagrada ni inviolable, ni imprescriptible. La sociedad, el estado el príncipe o la mayoría del pueblo permanece como árbitro absoluto, y contra esta autoridad absoluta no hay en ningún caso derecho de resistencia (p. 124).

Leibniz radicaliza el derecho positivo cuando lo objetiviza al decir, “hablar de derecho justo es un pleonismo y de derecho injusto una contradicción” (Arjona, 13 de septiembre de 2014). La teoría de los órdenes, según la cual, al lado o por encima del derecho positivo existe otro natural que vale por la justicia de su contenido, no puede, pues, mantenerse cuando las

---

<sup>46</sup> El *iuspositivismo* o positivismo jurídico es una corriente de pensamiento jurídico y filosófico, cuya principal tesis es la separación conceptual de moral y derecho, y la inexistencia del derecho natural, lo que supone un rechazo a una vinculación lógica o necesaria entre ambos. También considera que los derechos humanos deben ser establecidos como un conjunto normativo reglado, que debe ser codificado, es una corriente filosófica que se encuentra en abierta contravía al *iusnaturalismo* proponiendo por considerar que no existen leyes anteriores y universales.

normas de ambos se oponen contradictoriamente, ya que, en tal hipótesis, los criterios formal e intrínseco de validez se excluyen recíprocamente y su aplicación simultánea es imposible.

Las únicas posturas consecuentes, en relación con este problema, son, de acuerdo con esto, las de índole monista. Pero es claro que, en caso de conflicto, el monismo jurídico positivista tiene que desembocar en la negación del derecho natural.

El hombre es un ser inacabado, de ahí que la vida humana consista en un proceso de configuración, en un proyecto de realización, la persona debe ir haciendo su vida, pero no la hace tan solo con las cosas, sino con los demás, los otros seres humanos. Las instituciones jurídicas y las corrientes filosóficas de la modernidad y la posmodernidad nacen del reconocimiento del sujeto, como fundamento de la existencia y la correlación intersubjetiva como sustento comunicativo y dinamizador de los procesos.

La filosofía positivista, se impuso como enfoque de la construcción de los Estados y, a pesar que se invoquen razones filosóficas, el criterio que prima en el ordenamiento del Estado, es el de derecho consagrado en las normas o positivismo.

De ahí que exprese Antolínez (2010): “Pues bien, es de conocimiento corriente que la convivencia humana se ha regulado de conformidad con los fundamentos y con los preceptos del *iusnaturalismo* y del *iuspositivismo*” (p. 89).

### **3.4.1 Antecedentes históricos para las fundamentaciones modernas y posmodernas de Derechos Humanos**

Entre los elementos desencadenantes de la pérdida del poder y la autoridad del Papado están:

- La reforma luterana que le quitó el poder absoluto al Papa, al surgir una nueva autoridad religiosa que desarticula la unidad de la iglesia y le resta poder al Papado. La reforma protestante, que le quitó a la iglesia católica millones de creyentes y fieles, desafió la autoridad

del Obispo de Roma, rompió el dogmatismo en el ámbito religioso, dictó un nuevo paradigma, permitió que millones de fieles católicos, especialmente burgueses se convirtieran a una nueva religión, que no prohibía el comercio, ni les negaba el cielo a las personas con dinero.

- Otro aspecto transformador de la situación socio política, económica y filosófica, lo constituyó el factor económico con la caída del sistema feudal, y el consecuente posesionamiento del sistema capitalista burgués, que se adueña del poder económico, convirtiendo al comercio en una herramienta cultural que hacía pensar a las personas que la satisfacción de sus necesidades materiales podría hacerlos crear un cielo en la tierra.

- El aspecto político de la transformación, se puede determinar por el ascenso de la burguesía, que estableció a la razón como *logos* reinante entre los hombres. Los burgueses propusieron al racionalismo, empirismo y positivismo, como filosofías imperantes, en lo ideológico y en lo jurídico; pasada la edad media, el nuevo dogma establecido fue la razón nacida de las nuevas filosofías antropocentristas.

Los burgueses apoyados por los reyes, establecieron paulatinamente ciudades-estados, con autoridades civiles, que sustituyen las leyes divinas por normatividad escrita, de modo que éstas se pueden expresar de manera clara, concisa, apreciable y pueden convertirse en un pacto entre los ciudadanos, instaurando otra clase de legitimidad, oportunidades para el comercio y libertades.

El hombre es el fin del estado de derecho, al igual que de la filosofía. La construcción de su mundo permite la existencia de lo demás, que viene a ser su complemento, siempre la filosofía se va a preguntar y reflexionar acerca de su quehacer, de cómo afronta su existencia, de sus necesidades diferentes a las físicas y materiales, sólo la filosofía enseña el camino de la vida y la construcción del universo que rodea al hombre.

Para filósofos e historiadores<sup>47</sup>, los Derechos Humanos tienen su origen en las declaraciones del siglo XVIII, contemplan varias etapas a saber:

- La primera etapa de los Derechos Humanos se puede denominar la etapa del reconocimiento de los derechos del ciudadano burgués, que fue importante para la destrucción de las bases del antiguo régimen y para la extensión colonialista e imperialista de las potencias europeas.
- La segunda etapa, iniciada por la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948, con su fundamento en el carácter individual de los Derechos Humanos y en la concepción histórica de la naturaleza humana, en contraposición a la teoría *iusnaturalista*, con gran enclave positivista, se la puede llamar como la etapa de los Derechos Humanos individuales o universalizados.

Cabe destacar como acontecimientos históricos relevantes: la guerra fría y la construcción de la hegemonía norteamericana sobre el resto del mundo a expensas del colonialismo y el desarrollo económico propuesto por movimientos como el fordismo y el keynesianismo. Dicho periodo se caracterizó por una guerra frontal en contra de la forma socialista de relación político-jurídica y económica.

---

<sup>47</sup> La configuración generacional de dichos derechos da cuenta de ello: Las reivindicaciones de los derechos civiles y políticos, como Derechos Humanos de Primera Generación, están asociados a la comprensión del hombre como animal social, como ser político y como ciudadano. Los Derechos económicos, sociales y culturales, que son Derechos Humanos de Segunda Generación, se relacionan, conservando las conceptualizaciones precedentes, con las ideas de hombre como *homo economicus*, como *homo consumus* y como ser cultural. Los Derechos Humanos de la Tercera Generación, esto es, los derechos a la paz, a vivir en una sociedad en paz y a un medio ambiente sano, recogen las conceptualizaciones del hombre como existente, como ser inacabado, como ser mundanal, que tiene entorno, medio y mundo como condiciones de posibilidad para hacer su vida. No podemos dejar de señalar aquí que la doctrina de los derechos humanos se ha nutrido durante siglos, de la comprensión del hombre como persona lograda por el personalismo cristiano. Finalmente, los denominados derechos de las futuras generaciones y de los animales no-humanos, que son Derechos Humanos de Cuarta Generación, se afinan, según entiendo, en los desarrollos de la biología, de la ecología, de la bioética y de la cultura medioambiental. A ello se agrega la importante actualidad que han cobrado en la comprensión del hombre, dos conceptos antiguos: Bios y Zoe. El hombre, además de ser *homo sapiens* -mejor diríamos animal de realidades o animal hiperformalizado, según Zubiri- es también Zoe y por Zoe, Bios. Aunado a lo anterior, el principio de responsabilidad -desde lo expuesto por Hans Jonas- nos ha llevado a entender que somos responsables de la vida y del futuro del planeta. Ver: Antolinez, R. (2010). Derechos humanos y pedagogía de la convivencia. Fundamentación Antropológica de los derechos humanos. En: *Pensamiento Social latinoamericano perspectiva para el siglo XXI, Vol. I, Universidad Nacional Autónoma de México- Universidad de Cuenca. p. 91*

- La tercera etapa, se inicia con la convención de Viena de 1993, se denomina fase de los derechos integrales. En dicha etapa, se asoman los Derechos Humanos de forma leve, ya que la política imperante es el neoliberalismo globalizado, que de forma totalitarista domina la escena social, económica y política, no quiere realizar un reconocimiento de otras culturas, porque para ésta concepción económica, política y filosófica, el mundo es una aldea globalizada donde todos debemos seguir los mismos patrones comportamentales y sociales resultado de imposiciones de las superpotencias que componen el bloque hegemónico.

Acerca del cambio gradual de la concepción de los Derechos Humanos, indica se observa que en actualidad se está realizando una estrecha correlación entre los derechos individuales, sociales y culturales la cual se concreta en que los Derechos Humanos establecen como exigencia el desarrollo económico de las reivindicaciones políticas y económicas de los valores que estos derechos consagran, lo cual demuestra la interdependencia de las políticas democráticas de decisión popular y los con los Derechos Humanos.

Es menester indicar, que los Derechos Humanos son una fuente fundamental para la construcción de la vida de los Estados puesto que las personas han depositado en ellos no solo sus bienes inmateriales, sino también sus garantías y sus vidas; es por eso fundamental destacar, que las reivindicaciones históricas que logran y luchan las personas, son tendientes a garantizarse para sí y sus congéneres, ser el objeto del Estado y lo cual, tiene una correlación fundamental con la filosofía, ya que ésta tiene como finalidad el ser en sí y para sí. En correspondencia, afirma Antolínez (2010): “Los Derechos Humanos son hoy, en diversas esferas, referencia obligada de las discusiones, de las prácticas y de las reivindicaciones de individuos y de colectivos sociales” (p. 90).

Una necesidad primordial es construir las condiciones que establezcan la vida, la integridad personal y otras facultades primordiales, como fundamentales para la construcción de un nuevo mundo. *A posteriori*, la sociedad capitalista pide su espacio para el ejercicio del comercio, circunstancia que llevó al planeta a una condición extrema que obligó a los seres humanos, a después de establecer dichos derechos, tener que buscar mecanismos para proteger el medio ambiente, porque éste es el sustento de todas las personas y de los no humanos.

De ahí que afirme Antolínez (2010):

La configuración generacional de dichos derechos da cuenta de ello: Las reivindicaciones de los derechos civiles y políticos como Derechos Humanos de la primera generación, están asociados a la comprensión del hombre como animal social, como ser político y como ciudadano. Los derechos económicos, sociales y culturales que son derechos de segunda generación, se relacionan considerando las conceptualizaciones precedentes con las ideas del hombre como *homo oeconomicus*, como *homo consumus* y como ser cultural. Los Derechos Humanos de la tercera generación, esto es el derecho a la paz, a vivir en una sociedad en paz y a un medio ambiente sano, recogen las conceptualizaciones del hombre como existente, como ser inacabado, como ser mundanal, que tiene entorno, medio y mundo como condiciones de posibilidad de hacer su vida. Finalmente los denominados derechos de las futuras generaciones y de los animales no humanos que son derechos de cuarta generación, se afinan en los derechos de la biología, de la ecología, de la biótica y de la cultura medio ambiental (p. 91).

### **3.4.2 Argumentos a favor del *iuspositivismo***

Los defensores del derecho positivo consideran innecesaria la fundamentación filosófica de los Derechos Humanos, porque éstos se encuentran definidos y suficientemente fundamentados en las codificaciones resultantes de convenios y de acuerdos colectivos que involucran a toda la sociedad; por lo tanto, cuestionan y condenan todo intento de fundamentación filosófica de dichas facultades.

Todas las teorías que construye acerca de la realidad el *Iuspositivismo* buscan ser validadas lógicamente y empíricamente esto implica un cambio bastante importante en la línea de investigación, ya que rechaza todo concepto que tenga su sustento en la divinidad, como los milagros, mientras no puedan ser analizados y comprobados a través de pruebas experimentales.

Se rechazan apriorismos ideológicos presentando una posición escéptica acerca de las simples deducciones lógicas que no se puedan poner a prueba en la realidad, en torno a los Derechos Humanos esta postura estableció avances en los derechos sociales y culturales que fueron reformulados de acuerdo a la ideología lógico positivista.

Se utiliza como referente ideológico el método inductivo que posibilita la puesta en práctica de las correlaciones intersubjetivas desde las prácticas sociales, para poder generar políticas sociales desde conocimientos probabilísticos, es decir que la teoría se dedica a captar la realidad sociopolítica para poderla establecer como una norma válida de aplicación universal.

### 3.4.3 Argumentos en contra del *iuspositivismo*

Éstos argumentos fueron ampliamente explicados por Rorty (1995) y Bobbio (1991), no obstante, cabe destacar que éstas críticas se concretan en señalar como el principal problema del *iuspositivismo*, la falta de efectivización de las codificaciones escritas puesto que, a pesar que las normas estén escritas, su puesta en práctica es deficiente y los Estados no han establecido mecanismos eficientes para efectivizar dichos derechos, por tanto terminan en letra muerta.

Otra falencia del derecho positivo es que convirtió en una herramienta del capitalismo, erigiendo normas que aseguraran que las personas se constituyeran en individualistas, asegurando que los sujetos se hicieran partícipes del sistema de producción capitalista. De la misma manera, los Derechos Humanos fueron aplicados preferentemente como un sistema de exclusión clasista, derivado de un historicismo hegemónico, el eurocentrista<sup>48</sup> que propicia la existencia de unas naciones donde se concentra el poder económico, político e ideológico que impone a las otras, consideradas como colonias el deber de obedecer sus mandatos entre ellos les imponen su concepción de Derechos Humanos que como principal característica tiene que son herramientas para imponer obligaciones pecuniarias, políticas, económicas sociales y culturales que no respetan la identidad de las comunidades, no satisfacen sus necesidades ni son vinculantes desde la parte conceptual porque los excluyen y alienan es decir que la teoría de Derechos Humanos contrasta con la realidad vivencial de los mismos.

---

<sup>48</sup> En torno al eurocentrismo cabe destacar que es una actitud intelectual, historiográfica y de evolución que se puede definir como: la tendencia que sostiene que los valores culturales y sociales de Europa Occidental constituyen patrones o modelos universales. Tras esta consideración se esconde el desconocimiento y el desprecio de las demás culturas. En el siglo XIX, siguiendo con la tradición iniciada en siglos precedentes, las potencias imperialistas europeas trataron de imponer una escala de valores supuestamente superior a la de los pueblos sometidos. Entre estos últimos se incluyeron algunos con culturas milenarias, como el indio” acerca de esta temática se puede consultar entre otras fuentes bibliográficas lo contenido en portales. Ver: <http://www.claseshistoria.com/glosario/eurocentrismo.htm>

El capitalismo con su máquina constructora de subjetividades, estableció manuales de urbanidad, leyes para la educación y función pública, convirtiendo a la escuela y los Estados en máquinas reproductoras del *statu quo*<sup>49</sup>, que permite el triunfo de la ideología clasista que lleva consigo el germen de la guerra y el odio racial.

La incorporación de la idea del progreso y de una filosofía positivista donde sólo lo probado a través del método científico es válido y verdadero, rompió la intersubjetividad a través de la competencia impulsada con las leyes de la oferta y la demanda.

#### **3.4.4 El *Iuspositivismo* y la subjetividad**

Para el *iuspositivismo* la persona es fundamental y es la esencia de la existencia del Estado, por eso, se le debe garantizar una vida digna, con acceso a todos los bienes tanto públicos como privados, materiales e inmateriales para su cabal desarrollo. El Estado debe garantizar el ejercicio de los derechos individuales, colectivos, sociales y económicos de cada individuo; por lo tanto, la subjetividad es preponderante para el *iuspositivismo*. El reconocimiento de la dignidad de los seres humanos hace para ellos la vida digna y aceptable, como fundamento de su existencia la construcción colectiva que contempla a las personas como elemento mínimo para la existencia del Estado. Una sociedad que no reconoce la importancia del individuo termina en vejámenes y luchas internas que sacrifican los derechos de las personas en pro de intereses mezquinos.

En correspondencia dice Antolínez (2010): “El hombre, como todos los vivientes, tiene *locus*, está colocado entre las cosas, pero también tiene *situs*, está situado frente a ellas. Como los demás vivientes tiene entorno y tiene medio y a diferencia de ellos, tiene mundo” (p. 93).

Cuando un Estado se compromete, o establece un pacto que lo obliga a ser garantista de los derechos de todos sus individuos y crea toda una política de establecimiento de la vida como

---

<sup>49</sup> Expresión latina con que se hace referencia al estado o situación de ciertas cosas, como la economía, las relaciones sociales o la cultura, en un momento determinado, en este caso en particular se hace referencia al dominio que tiene el capitalismo sobre los individuos, las colectividades, las leyes, la educación y las manifestaciones sociales políticas y culturales.

fundamento preestructural de la organización jurídica, establece relaciones subjetivas para garantizar una vida digna para las generaciones presentes y futuras. Se tiene como soporte esencial para la construcción de la existencia, toda una estructura vital que favorece las correlaciones intersubjetivas. Por lo tanto, convivir no significa tan solo coexistir en un medio determinado donde todas personas están abocadas a la toma de decisiones, tan solo motivados por la supervivencia y el cuidado de sí mismo; este tipo de actuaciones puede llevar a tendencias como el despotismo o la anarquía.

### **3.4.5 El *Iuspositivismo* y las correlaciones intersubjetivas**

En cuanto a la intersubjetividad, es menester indicar que la concreción y fundamentación de los Derechos Humanos no depende única y exclusivamente de las decisiones políticas y jurídicas, porque toca al ser humano en sus dimensiones individual, social e histórica y estructura las reglas mediante las cuales se determina sus relaciones intersubjetivas o convivenciales.

En cuanto a la intersubjetividad señala Antolínez (2010):

Ambas teorías se refieren a la convivencia y tratan de fundarla en la naturaleza social del hombre o en el establecimiento de contratos, pactos o convenios, pero soslayan el estatuto ontológico y de realidad de la convivencia. En efecto han hecho significativos aportes al tratamiento del porque y para qué pero acaso han olvidado el qué (p. 92).

También corresponde indicar que los seres humanos se encuentran influenciados por la cultura, circunscritos a una idiosincrasia, ya sea, local, regional o nacional, enmarcado en unos saberes específicos y dentro de una geografía que le impone una visión diferente, en consecuencia, indica Antolínez (2010):

La doctrina de los Derechos Humanos, aun con todas sus imperfecciones y limitaciones, se ha constituido en un canon universal de conducta de los individuos y los pueblos. Su concreción y realización no depende solamente de las decisiones políticas y jurídicas. El asunto es, también, cuestión de la educación y de la pedagogía: solo ellas pueden conjuntar dinámicamente, normas, actitudes y valores (p. 106).

El *iuspositivismo* establece que la persona conquista su libertad a través de las normas que le otorgan igualdad, libertad y justicia; la ley hace al hombre libre y consciente. La intersubjetividad nace de la personalidad jurídica y de las relaciones con el Estado. Es una intersubjetividad mediada por relaciones jurídicas y de poder; interpelada por la naturaleza y los derechos de los no humanos.

La convivencia permite que las personas estén dirigidas hacia los demás, construyendo juntos una relación que conforta la participación en un mundo común para todos los individuos que cohabitan en un mismo espacio determinado.

### 3.4.6 Críticas al *iuspositivismo*

Lo primero que debe mencionarse es la siguiente sentencia de Habermas (1981):

El derecho natural moderno partía todavía de la doctrina viejo-europea que veía en la sociedad una comunidad políticamente constituida e integrada por medio de normas jurídicas. Las nuevas categorías del derecho formal burgués ofrecían ciertamente la posibilidad de proceder reconstructivamente y de presentar el orden jurídico político, desde un punto de vista normativo, como un mecanismo racional (p. 18).

## 3.5 Tendencia Utilitarista

John Stuart Mill (2014), en su texto “El Utilitarismo”<sup>50</sup>, analiza esta corriente filosófica cuyo principal postulado filosófico y político indica que una conducta es normalmente buena en

---

<sup>50</sup> En torno a la definición de utilitarismo compartimos: “Término aplicado a las corrientes filosóficas que identifican el bien con lo útil, ya sea para el individuo, ya para la sociedad. Lo útil es, así, considerado como criterio moral y como fundamento del bien y de la felicidad. En la antigüedad, se atribuye a Protágoras de Abdera el haber identificado el bien y lo útil, identificación que sigue apareciendo en las escuelas cirenáica y hedonista. En la época moderna, el utilitarismo fue defendido, entre otros, por J. Bentham y J. S. Mill, para quienes la utilidad es aquello que produce ventajas, placer o felicidad para la mayoría, minimizando el daño, el dolor, el sufrimiento... El utilitarismo exige un "cálculo racional" adecuado (en la medida en que se persigue un bienestar duradero) para determinar cuáles son las medidas que conducen a dicha estabilidad, y evitar la persecución de fines inestables y efímeros.” Este término fue consultado en: <http://www.webdianoia.com/glosario/display.php?action=view&id=305&from=action=search%7Cby=U>

la medida en la que promueve la mayor felicidad al mayor número de personas. Además se fundamenta en la idea que igualdad, felicidad y racionalidad están por encima del sentimiento para orientar la vida política jurídica e ideológica de un Estado.

El utilitarismo aparece como término en el año 1863, como recopilación en una revista filosófica denominada *Frazer's Magazine*, pero éste término fue sugerido por Bentham (1973) y popularizado por el célebre Mill (2014).

El utilitarismo forma parte de la tradición inglesa, dicha doctrina quizá no sea la expresión más sublime del pensamiento político y ético de Bentham (1973), pero tiene gran alcance filosófico, ya que basa la intersubjetividad en el desarrollo social, político, y cultural de la mayoría de las personas.

La subjetividad dentro del utilitarismo que propone Bentham (1973), es una categoría menor, pues la felicidad de la mayoría, para este autor, acepta el sacrificio tanto individual como de las minorías; ésta teoría es orientadora del interés general como categoría jurídica. Es una filosofía que entiende que la utilidad nace de la satisfacción de las necesidades de un conglomerado mayoritario, por lo tanto, su doctrina se puede resumir de la siguiente manera.

Para Bentham, uno de los grandes teóricos del utilitarismo, desaparece la concepción de individuo como el sustento ético de las acciones, las teorías política y económica que fundamentan dicha tendencia filosófica, se establecen a través de la máxima que indica que una conducta es normalmente buena en la medida en la que promueve la mayor felicidad al mayor número de personas.

Es una filosofía que entiende que la utilidad nace de la satisfacción de las necesidades de las mayorías. Surge como una alternativa teórica de los Derechos Humanos porque quiere establecer una base no metafísica para el actuar humano, ya que los derechos naturales cuando salen del campo de la retórica, para ser utilizados en la vida real en el desarrollo de las instituciones sociopolíticas y la vida institucional del Estado, producen caos y destrucción, hechos que le ponen freno al poder político y a la estabilidad del Estado.

Como lo indica Papacchini (2003), la intersubjetividad depende de que:

... en cada pecho humano, con excepción de entusiasmos raros y de corta duración, resultantes de algún fuerte estímulo o incitación -asegura- el interés de la propia consideración predomina sobre el interés social, y el propio interés particular de cada persona se impone sobre los intereses de todas las demás personas juntas (p. 209).

La intersubjetividad nace del deseo del placer y del bienestar de la mayoría de los individuos. El progreso debe ser la única búsqueda del hombre, porque la exploración de la razón se constituye en un instrumento del conocimiento, de la ciencia y del perfeccionamiento humano. Por lo tanto, el sistema capitalista debe gobernar las conciencias de las personas en los procesos políticos, pues el *iusnaturalismo* cumple con la función de alienar a todos.

Al realizar un análisis del utilitarismo, afirma Mill (2014):

Entre el Benthamismo y la tradición empirista inglesa, media la influencia de Comte, que también ve el principio de la ética en la mayor felicidad del mayor número. Lo característico del positivismo está en no reconocer más que la ciencia matemático-natural, que se atiene a los puros hechos (p. 10).

La inspiración del utilitarismo, fueron las ideas de Comte acerca de la utilidad, lo cual los lleva a proponer la idea del progreso científico y tecnológico como el culmen para la existencia humana; critican duramente a la teoría *iusnaturalista* por inexistente e ineficaz. Entienden la metafísica con una invención que impide el progreso de las mayorías porque no se puede demostrar científicamente.

### **3.5.1 La inspiración filosófica y política de la teoría utilitarista**

Las teorías del Estado y naturaleza de Tomas Hobbes se convierten en el punto de partida para la constitución de la fundamentación filosófica utilitarista. Por tanto indica Mill (2014):

Surge como una alternativa teórica de los Derechos Humanos (...) dirigen duras críticas a los teóricos de la revolución francesa también a la idea de unos derechos naturales anteriores al orden social. Por vías diferentes, estos autores intentan asegurar a los Derechos Humanos una base menos metafísica y más coherente con la estructura inmanente del ser humano. En este sentido, los utilitaristas recurren a algunas de las tesis planteadas por Hobbes en su descripción de la naturaleza humana (p. 95).

Tomas Hobbes<sup>51</sup> (1992), describe al hombre como un ser egoísta, guiado por dos condiciones: una pulsión natural llamada el deseo, que lo guía hacia el egoísmo y una racionalidad. La ley natural se convierte en un conjunto de pautas guiadas por el deseo de la autoconservación.

Las leyes de la naturaleza son también las del desarrollo de la moralidad humana, pero la misma se rige por un principio mecanicista, por ello, se mantiene fiel a la ética positivista que pone al hombre como dueño y señor del medio, lo cual, fundamenta el liberalismo económico, político y la ética. Por supuesto, dicha concepción estructura la fundamentación filosófica y jurídica de los Derechos Humanos, como una conquista del individualismo que pasa a manos del Estado para su administración.

Para Hobbes (1992), el hombre por el temor a la muerte, al caos, a la destrucción y al desarraigo, se ve obligado a recurrir a su propia razón para instaurar una convivencia ordenada, el egoísmo debe ser superado por un orden social donde se limiten las libertades de todos los individuos y se establezcan condiciones para que prevalezca una sociedad civil. El único ser con la fuerza para realizar dicha empresa es el Leviatán, o sea el Estado, quien se convierte en garantía real sobre el estado natural de inseguridad.

---

<sup>51</sup> Se puede decir que Tomas Hobbes se considera como padre fundador de la ciencia política, su principal aporte es el fundamentar la filosofía política en el nuevo método de la ciencia natural moderna al aplicar el método científico al estudio de la política, traslada su método matemático a la filosofía. Tiene tres textos fundamentales. El primer texto denominado *de Corpore*, que trata de plasmar la idea de que todos los fenómenos físicos son explicables a través del principio fundamental del movimiento. El segundo texto es llamado *de Homine* o de las facultades y apetitos del hombre, como encarnación del principio del movimiento en la naturaleza humana. Un tercer libro de Hobbes es *de Cive*, donde se estudian las implicaciones de los análisis anteriores sobre el gobierno civil y la organización social.

Bentham (1973), reconstruye, con base en el utilitarismo, la teoría de la sociedad, el derecho y el estado, hace una evaluación de los acontecimientos de este contexto que ocurrieron en la revolución francesa y expresa su posición de la siguiente manera: “Los supuestos derechos naturales son sin sentido, una ficción retórica sin fundamento. El estado de naturaleza es una quimera demolida por Hume: las indiscutibles prerrogativas de la humanidad no necesitan apoyarse sobre los movedizos fundamentos de una ficción” (Bentham, 1973, p. 30)

Para Bentham (1973), el concepto de felicidad, implica tres supuestos psicológicos sobre los que se fundamenta su concepción del utilitarismo, estos son: la utilidad, para el mayor número de personas y la satisfacción de los placeres. Esto se entiende con la siguiente explicación de Bentham (1973):

... el primero, el único objeto posible de voluntad o deseo es el placer o la ausencia de dolor. Con esto se afirma el egoísmo como único impulso sobre el cual hay que fundamentar la ética. Según el segundo supuesto, el placer es susceptible de medida o, lo que es lo mismo, todos los placeres son cualitativamente iguales. De aquí la posibilidad de una suma de placeres, que se calcularían según los criterios de intensidad, duración, proximidad y seguridad. Según el tercer supuesto, los placeres de distintas personas pueden compararse entre sí, ya que la sociedad es un agregado de individuos a los que deben darse las mismas oportunidades de placer (p. 12)

Por otra parte Bentham (1973), reivindica las libertades sociales porque la existencia de los derechos solo es posible como producto social, justificado desde el principio de utilidad, por eso, los placeres del intelecto, derechos y libertades pueden provenir del utilitarismo.

El Estado debe procurar la mayor cantidad de bienestar posible para el mayor número de personas, sin importar que sea necesario sacrificar los derechos de una minoría; luego se convierte a los Derechos Humanos, en unos derechos de clase.

Como los Derechos Humanos se encuentran comprendidos dentro de una estructura rígida, son una mónada<sup>52</sup> que participa de los principios establecidos por el utilitarismo. Los placeres de

---

<sup>52</sup> En la filosofía de Leibniz (filósofo alemán, 1646-1716), ser simple e indivisible que constituye en sí una imagen esencial del universo.

los seres humanos deben medirse a largo plazo y el Estado, dueño absoluto del poder político, debe darle prioridad a aquellos que disfrutan la mayoría con ausencia del dolor.

### **3.5.2 El pensamiento de Stuart Mill acerca de la teoría filosófica utilitarista**

John Stuart Mill (2014), niega los principios construidos por su maestro Bentham (1973), en los que se basa para determinar la felicidad, fundamento esencial de la doctrina utilitarista, para rebatirlos presenta tres argumentos. El primero indica que no existe felicidad completa. En el segundo se concreta a señalar que hay placeres superiores e inferiores. El tercero, es de corte moral y trata de salvar la teoría utilitarista al indicar que las personas deben actuar no buscando la felicidad propia sino la de los demás. En consecuencia de la siguiente manera se expresa Mill (2014):

... El primero lo niega, al encontrar que en el estado de imperfección social en el que el mundo se encuentra, la mejor perspectiva de proporcionar la felicidad, es obrar sin felicidad propia. El segundo lo niega al distinguir placeres superiores e inferiores. El tercero, al establecer que es mejor ser Sócrates insatisfecho que un loco satisfecho. (p. 13).

Stuart Mill (2014), intenta fundamentar la teoría utilitarista por la vía del empirismo, tratando de eliminar el egoísmo para edificarla sobre el carácter social del hombre, para lo cual, introduce una teoría de la sanción que viene a ser desarrollada por el Estado, la decisión acerca de cuál de los placeres es más importante, la atribuye a los jueces competentes, pero esta decisión la deja al arbitrio de la mayoría, dando la posibilidad de una tiranía de las mayorías, es decir, los Derechos Humanos se convierten en relativos, dependiendo de un sistema normativo positivista, son la construcción de una jurisdicción y una competencia judiciales: su universalidad es sistémica.

Lo antedicho es explicado claramente cuando dice Mill (2014): "... su universalidad depende del número de individuos a quienes beneficie" (p.11).

El Estado está instituido para castigar a aquellas personas que quieran perjudicar a la mayoría, con una sanción moral o punitiva, para garantizar la tranquilidad y el orden dentro de

las relaciones en los conglomerados sociales, por dicha condición, sólo se autoriza a la sumisión por parte del Estado, de las conductas que buscan perjudicar los intereses de los otros y que son contra el derecho de las mayorías, como las acciones delincuenciales.

A este respecto arguye Mill (2014): “el utilitarismo o principio de la mayor felicidad, sostiene que las acciones son buenas en la medida en que tienden a promover la felicidad. Por felicidad se entiende el placer y la ausencia de dolor” (p. 11).

Stuart Mill (2014), considera que la utilidad es una instancia superior de todo asunto ético, pero que debe ser entendida con fundamento en los intereses de cada persona, en cuanto ser fundador del Estado, defiende los intereses particulares del individuo y sus libertades, dice que el Estado no puede incurrir en la tiranía de las mayorías, creía apasionadamente en la libertad de conciencia y acción de los individuos que tienen derecho a realizar su propia vida de manera creativa y solidaria. Esto queda compendiado cuando afirma Mill (2014):

Por encima de los placeres inmediatos de los sentidos, que hombre comparte con los animales, se imponen los placeres del intelecto, de los sentimientos, de la imaginación de los sentimientos morales, que poseen un valor mucho más elevado que los placeres ligados con la pura sensación (p. 47).

Defiende Mill (2014), las libertades individuales, entendiendo que hay una esfera en la cual el Estado no tiene derecho ni consentimiento para cometer alguna intromisión, y es la esfera propia de la libertad común, por ejemplo, defiende las libertades subjetivas como la libertad común, la libertad de pensamiento, la libertad de expresión, de ser, de sentir sobre cualquier asunto ya sea moral, ético, económico, político, cultural, de índole pública o privada.

### **3.5.3 La subjetividad y la intersubjetividad del utilitarismo**

Para la concepción del utilitarismo de Bentham, el sujeto mirado de forma individual no es la finalidad del Estado, la subjetividad propuesta por el utilitarismo Benthamiano no es individual. Ésta concepción utilitarista, mira al individuo como un ser egoísta, peligroso, no acoge como fundamento los Derechos Humanos de primera generación, ya que son reivindicaciones

individuales que nacen de la búsqueda de las libertades y no reconocen la necesidad de la felicidad como finalidad del hombre. Sin embargo, introduce dentro de la esencia de la intersubjetividad a los derechos sociales y económicos, porque estos, para el autor, traen consigo la felicidad, la ciencia y el progreso.

### **3.5.4 Ventajas de la fundamentación filosófica en la teoría del utilitarismo**

Entre las utilidades sociales más relevantes de la doctrina utilitarista, se encuentra la búsqueda de la felicidad de la mayoría, también aporta la concepción que el Estado no debe intermediar en las relaciones de los individuos.

Propone dos criterios fundamentales para que no se sacrifiquen los derechos por el deseo y los placeres terrenos. El primero es confiar en el juicio de quien haya podido experimentar varias clases de placeres y el segundo se concreta en el sentimiento de cada individuo de su valor y dignidad. Para garantizar la protección de las mayorías, propone que los derechos fundamentales deben ser determinados e interpretados por los jueces. Se destaca el carácter práctico y liberador de la filosofía utilitarista, teniendo como una de sus directrices que la filosofía debe ayudar a la economía del hogar y las vivencias cotidianas de las personas. Establece luchas para eliminar el sufrimiento excesivo e indebido para las personas, aliviar las condiciones materiales de los privados de la libertad, promover políticas sociales de bienestar, entre otras.

### **3.5.5 Críticas a la fundamentación filosófica de los Derechos Humanos realizada por el utilitarismo**

Con este criterio racionalista se construyen categorías de pensamiento, centros hegemónicos de producción del conocimiento, el *logos* racional se toma todas las esferas del pensamiento, llevando al mundo a la época de un mayor desarrollo tecnológico, pero al mismo tiempo, se desata la barbarie, la deshumanización, la brutalidad progresiva y represiva de las instituciones estatales.

Los Derechos Humanos se convierten en instrumentos de legitimación del poder de unas minorías dominantes. Propone la división del trabajo y la especialización en labores técnicas dejando de lado la educación filosófica, artística y cultural para generar productividad para las empresas.

Es clara también la crítica al utilitarismo que resume Villamil (2009):

Allí donde el estado político ha logrado su verdadero desarrollo, el hombre lleva no solamente en el pensamiento, en la conciencia, sino también en la realidad efectiva, una vida doble: una vida celestial y una vida terrenal, la vida en la comunidad política, en la que él vale como un ser social y la vida en la sociedad civil, en la que actúa como hombre privado, que utiliza como medios a los demás hombres, se degrada a sí mismo como medio y se transforma en un juguete de fuerzas extrañas (p. 121).

La profesora Ángela Patricia Rincón Murcia (2012), en su libro titulado: Filosofía de los Derechos Humanos en América Latina, Beuchot, Papacchini y Nino, manifiesta a grandes rasgos los pensamientos de diferentes teóricos del utilitarismo del siglo XX. Comienza enunciando los aportes realizados por Esperanza Guisán<sup>53</sup>, quien considera que el trato igualitario es un valor inherente a los Derechos Humanos, de manera que la igualdad entendida como un valor, debe fundamentar a los Derechos Humanos, por lo tanto, no se debe dar a las personas un trato discriminatorio, porque el trato de igualdad es un valor deseable para toda la humanidad.

En la misma línea argumentativa, a favor del trato igualitario, presenta a Martín Ferrell<sup>54</sup>, quien además del trato igualitario, considera necesario el respeto, unificándolos en un solo derecho denominado, derecho a la igualdad y el respeto, no le atribuye a este valor una condición absoluta puesto que, puede postergarse en ocasiones especiales para el bienestar de la mayoría.

---

<sup>53</sup>. Esperanza Guisán Seijas (La Coruña, 23 de abril de 1940 - Santiago de Compostela, 27 de Noviembre de 2015), fue una filósofa, catedrática universitaria y ensayista española, reconocida por haber sido la introductora del utilitarismo contemporáneo en España.

<sup>54</sup> Martín Farrell, Abogado, 1961, Universidad de Buenos Aires Doctor en Derecho y Ciencia Sociales, 1974, Universidad de Buenos Aires Juez de la Cámara en este país.

Por su parte, James Griffin<sup>55</sup> postula tres fundamentos esenciales para los derechos: la personalidad que sustenta todas las libertades individuales, dando lugar a los derechos civiles, en segundo lugar enuncia las cuestiones prácticas que evitan que ciertas conductas en contra de los derechos de las personas puedan ejecutarse y como tercer elemento configurador, una equidad en el goce de los derechos para impedir los sacrificios de las garantías individuales de una persona para beneficiar a otra de forma injusta.

Por último, la profesora Rincón (2012), pone en consideración los argumentos presentados por Richard Hare<sup>56</sup>, quien desde un análisis lingüístico, considera que la filosofía moral constituye un estudio de los términos morales que se utilizan de forma cotidiana; plantea que las conceptualizaciones de filosofía moral, se deben alejar de los intuicionismos desde los cuales se pretenden estructurar teorías éticas y acercarse a las preferencias morales de los individuos en sus actividades diarias. Para poder universalizar determinadas preferencias morales, propone un nivel intuitivo y un nivel crítico. En el primer nivel intuitivo se conciben, según su esencia, los deberes morales, su conceptualización y cómo dichos deberes pueden contradecirse entre sí, entra a operar el nivel crítico que se encarga de definir cuál es el deber que debe operar, atendiendo al criterio de la mejor opción para todas las partes, es por ello que puede ocurrir que en el nivel crítico se realice la postergación de derechos para el bienestar general de las mayorías. Pero en torno a los derechos este autor considera impostergable el trato igualitario con respeto.<sup>57</sup>

---

<sup>55</sup> Sus principales obras sobre el *iusnaturalismo* moderno son *well being* y *value judgement*, Griffin desarrolla su oposición al consecuencialismo en el marco de una objeción general que dirige a este pensamiento filosófico.

<sup>56</sup> Richard Hare (1929- 2002). Filósofo y analista inglés, nacido en Backwell, representante destacado de la escuela de Oxford. El lenguaje ético para Hare es una variedad del lenguaje descriptivo que le dicta normas de conducta al hombre. El prescriptivismo es una teoría ética contemporánea que se opone a cualquier intento de aplicar predicados al sujeto o a sus actos con el propósito de describir realidades morales.

<sup>57</sup> Los mencionados filósofos hacen un aporte a la nueva teoría acerca al *iusnaturalismo* moderno indican que las teorías de la filosofía en mención pueden hacer revisar y justificar nuestras habituales creencias éticas proclamando su autoridad para guiar la vida moral.

### 3.6 Tendencia kantiana

La teoría política de Kant, ha sido utilizada de manera frecuente en los modelos de fundamentación filosófica de los Derechos Humanos, ya que estableció un constructivismo moral en su texto “La fundamentación de la metafísica de las costumbres”, y estructuró una concepción que instituyó al ser humano como fundamento y fuente de la vida ya sea política, económica o democrática, Autores como Papacchini (2003), Villamil (2009) y Antolínez (2010), acuden a sus interpretaciones acerca de la persona para realizar su propuestas de fundamentación filosófica.

Para Kant (1973), el ser humano está dotado de autonomía y libertad de actuar, pero éstas encuentran sus límites en un deber ser imprescriptible, la persona no puede actuar de tal manera que perjudique las libertades de los demás, la autonomía va ligada a la conciencia ética y moral.

En concordancia declara Papacchini (2003):

La libertad de pensar por sí mismo, implica el derecho de cada persona a ejercer, de manera autónoma, sus capacidades intelectivas; por consiguiente, las verdades, normas y pautas de conducta no deben ser impuestas sino presentadas a las personas para que, en virtud de su racionalidad, las discierna y elija las más convenientes. El derecho a ser feliz implica el respeto a la esfera íntima de las personas; por lo tanto, nadie puede interferir en las actividades de una persona, mientras estas no resulten perjudiciales para la libertad y los intereses de los demás (p. 43).

Esta tendencia vincula el contenido de la felicidad con la libertad y la autonomía, ninguna persona puede ser feliz sin el derecho a elegir, pensar, a sentir y expresarse; estructura el contenido de la subjetividad con los Derechos Humanos de primera generación, puesto que éstos contribuyen a la configuración de la dignidad humana, presupuesto fundamental para la vida en relación, la felicidad y otros valores de contenido social.

La doctrina kantiana de la autonomía moral, determina que todas las personas tienen el derecho a un trato conforme a su dignidad intrínseca de persona, por ser un miembro de la

especie humana, por escoger y compartir valores culturales, sociales y políticos de carácter trascendental.

Al respecto dice Papacchini (2003):

La tendencia kantiana muestra los Derechos Humanos como un código de valores idóneos para sociedades secularizadas modernas, a través de la inmanencia reflexiona acerca de la subjetividad de la persona, lo hace en términos éticos, considerándola un fin en sí misma, de aquí que la persona tenga dignidad y las cosas tengan precio, su filosofía de los Derechos Humanos se encuentra amparada por su idea ética del imperativo categórico (p. 44).

### **3.6.1 ¿Qué comparte la teoría kantiana con la utilitarista?**

Para Kant (1973), no se excluye de manera radical cualquier clase de instrumentalización o manipulación, ya que reconoce que dentro de la sociedad de mercado, el hombre se sirve de otros como instrumento de acción para el desarrollo de algunas tareas. Lo que él encuentra inmoral, es la instrumentalización completa que lleva a algunos a considerar a los demás como simples herramientas para la consecución de los objetivos propios, es decir que si una persona utiliza los servicios de otros debe pagarle o darle por lo menos las gracias.

El imperativo de la dignidad tampoco es absoluto, en razón a que determina que las habilidades que ha cultivado una persona, como el ingenio, el estudio, la disciplina y los valores morales, le permiten sobresalir y tener un reconocimiento de acuerdo con las virtudes demostradas. Pero sin embargo, resalta que a todas las personas se les debe brindar igualdad de condiciones para garantizar su libre desarrollo. Existe para Kant (1973), una manipulación legítima que no viola la dignidad, porque se encuentra en los límites del respeto y la consideración de las garantías, por lo tanto, para él, al igual que para los utilitaristas, los derechos son relativos, pero para Kant (1973), ésta relatividad se encuentra guiada por el imperativo categórico<sup>58</sup> y la dignidad humana.

---

<sup>58</sup> La conceptualización del imperativo categórico “es un concepto central en la ética kantiana, y de toda la ética deontológica de la modernidad. Se constituye como un mandamiento autónomo (no dependiente de ninguna religión, ni ideología, creencia) y autosuficiente, capaz de regir el comportamiento humano en todas sus

### 3.6.2 Crítica al utilitarismo de la teoría kantiana

Una crítica fuerte que la teoría ética kantiana expresa en contra del utilitarismo, es su tendencia instrumentalizada del ser humano, ya que lo convierte en una herramienta para garantizar un estado de bienestar, sacrificando sus derechos individuales para la concreción de la felicidad de la mayoría. A dicha postura, Kant (1973), no le encuentra justificación o lógica, pues relativizar los Derechos Humanos por la búsqueda del placer de las mayorías, es no dignificar la especie humana, porque para él, el hombre es un fin en sí mismo y las instituciones jurídico-políticas y económicas del Estado, están instituidas para garantizarle su dignidad, lo que incluye su vida, su honra y sus bienes.

En torno, a las libertades individuales fundamento de la dignidad humana, esencia de la subjetividad destaca Kant (1973), lo citado así por Papacchini (2003):

El derecho a la vida, la libertad de conciencia, pensamiento y expresión, **el derecho del individuo a buscar la felicidad a su manera**. La vida constituye la condición natural para el ejercicio de la libertad, lo cual implica, en primer lugar, que el respeto de la persona como un fin, comienza por el respeto a su vida; y en segundo lugar, que ninguna vida humana puede ser instrumentalizada (p.43).

### 3.6.3 Correlación de intersubjetividad en Kant

El hombre es el fin del estado de derecho, el fin de la vida no es el bien sino la libertad, la intersubjetividad nace de las circunstancias históricas en que se relacionan los individuos con arreglo a la configuración y consideración de los deberes correlativos tanto a la dignidad como a la ética y su accionar debe buscar el bien común de la humanidad. El hombre se desenvuelve en un medio social, pero en éste, su actuar no es absolutamente libre, estando limitado por el imperativo categórico que sus actuaciones deben busca el bien común, la solidaridad, el respeto y todos los valores humanos que son de arraigo social. El respeto que una persona le otorga a otra y que además exige para sí, nace de la connotación de dignidad de la especie humana, por lo que

---

manifestaciones. El Imperativo Categórico rige dos conceptos filosóficos importantes, el primero es la ética y el segundo es la moral. La ética es la pregunta del sentido de la vida o la existencia, La moral, por el contrario, se centra en el campo de la acción o "praxis", es decir, a la hora de actuar. Así, ética es el acto reflexivo antes de una acción y la acción entra en el terreno de lo "moral".

el hombre está sujeto a un deber correlativo de reconocimiento de la dignidad de los otros. De ahí que sugiera Kant (1973): “Actúa siempre de tal manera que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como fin y nunca solo como medio” (p. 61).

Con su pensamiento, Kant (1973), aporta la principal diferencia entre las personas y las cosas, diciendo que las cosas poseen un valor relativo que depende del tiempo y del espacio y ese valor se le puede dar desde el ámbito económico; es por eso, que las cosas sí pueden ser vistas desde su utilidad porque son una construcción física que no confiere valores, que procede de la hechura del mismo; pero sin embargo, el ser humano es diferente puesto que, tiene un valor absoluto en sí mismo al que se denomina dignidad, el hombre es un fin en sí mismo; por lo tanto, no puede ser tratado como medio para la consecución de objetivos egoístas, es el fundamento del Estado, por ello es sujeto poseedor en sí mismo de una dignidad que lo hace superior a los objetos y detentador de facultades no transigibles con el Estado o los regímenes políticos o económicos. Los Derechos Humanos para Kant (1973), están basados en la necesidad del respeto a la dignidad humana, independiente de sus características físicas, morales y espirituales.

#### **3.6.4 La subjetividad en la fundamentación kantiana**

La subjetividad es la esencia de esta teoría, puesto que Kant (1973), destaca el valor fundamental de la especie humana, resaltando que cada individuo es único e irreplicable, sustenta de manera inmanente la condición de persona, reconociendo la dignidad y dándole un valor no instrumental a los seres humanos. Reconoce que los seres humanos son finitos y tienen tendencia al mal, pero sin embargo, poseen el derecho intransferible de regirse por una ley escogida libremente a conciencia.

#### **3.6.5 La intersubjetividad en la fundamentación kantiana**

Ese fundamento de humanidad, sustenta la persona humana y llena de dignidad su existencia para construir un estado de libertades donde se tienen deberes correlacionales con los derechos y libertades. El deber obliga a cada quien, en tanto el derecho obliga a los demás. La

intersubjetividad se establece a través de un imperativo categórico moral que impone la obligación de no tratar a los demás como medios para los fines propios de poder o placer, o como fichas estratégicas para la voluntad de poder. Los demás seres humanos poseen una finalidad en sí, no solo para cada quien, sino para todo el conglomerado social.

Al encontrar una correlación de valores entre el ser humano y la humanidad, indica Papacchini (2003):

La fórmula precisa además que el respeto por la humanidad tiene que darse tanto en la persona de los demás como en nuestra propia persona. El imperativo de la dignidad y de la no-instrumentalización de lo humano empieza por la autoestima y por la valoración de nuestra propia persona, lo que nos impide rebajarnos a medios o instrumentos para fines ajenos (p. 243).

La dignidad del hombre se opone a toda instrumentalización y manipulación sin importar que la finalidad sea altruista o benéfica para una mayoría, siempre que se le nieguen los derechos a una persona se le está cosificando. La crítica de Kant (1973), se opone a toda forma de reificación como la esclavitud o las instrumentalizaciones ideológicas, plantea una ruptura desde una crítica ética con las formas de dominación ya sean, epistemológicas, políticas, jurídicas o morales. La humanidad constituye un fin en sí misma y no puede ser instrumentalizada de ninguna manera, por lo tanto, en las correlaciones intersubjetivas debe primar la vivencia de valores como el bien común, la solidaridad y el respeto. La intersubjetividad se fundamenta en la dignidad humana, la persona humana y llena de dignidad, produce una humanidad digna que construye un estado de libertades donde se tienen deberes correlacionales con los derechos y libertades; dicho de otro modo. “El deber me obliga a mí y el derecho obliga a los demás”.

Sobre la misma línea así se expresa Papacchini (2003):

De esta forma se afianza el proceso que desembocará en la reivindicación por parte de filósofos como Rousseau y Kant de la autonomía moral y política del ser humano y de su derecho a obedecer solamente a las leyes emanadas de su voluntad racional, responsable y libre (p. 182).

### 3.7 Tendencia Historicista

Los dos más grandes pensadores de la tendencia historicista son: Georg Wilhelm Friedrich Hegel y Karl Marx, quienes no construyendo una fundamentación propia acerca de los Derechos Humanos, sí realizaron una crítica a la propuesta por el *iusnaturalismo*; éstas críticas tienen en común resaltar el rol trascendental de la persona en la lucha por el reconocimiento de las garantías y en la formación del lenguaje y la cultura de los Derechos Humanos, como lo aclara Papacchini (2003): “Los autores considerados en sentido amplio como historicistas han concentrado su trabajo, al igual que los utilitaristas en la crítica del modelo *iusnaturalista*, más que en la elaboración explícita de un modelo de fundamentación distinta.” (p. 308).

La tendencia historicista<sup>59</sup>, de la misma forma que los utilitaristas, concentra su trabajo en criticar las doctrinas *iusnaturalistas* existentes hasta el momento, tiende a indicar que los Derechos Humanos no son leyes naturales sino un producto histórico y cultural de las relaciones humanas. Sus principales representantes son los filósofos Marx<sup>60</sup> y Hegel<sup>61</sup>.

---

<sup>59</sup> Se puede definir la tendencia historicista como una tendencia filosófica, inspirada en las ideas de Benedetto Croce y Leopold von Ranke, que considera toda la realidad como el producto de un devenir histórico, donde las personas la configuran a partir de sus acciones y pensamientos políticos, económicos y socio-culturales. Concibe al ser esencialmente como un devenir, o sea que lo que las personas realizan constituye la historia, la vida humana es entendida como un proceso temporal, que no puede ser captado por la razón. Concibe el devenir como historia y utiliza más la ciencia del espíritu. Según el historicismo, la filosofía es un complemento de la historia es decir que la historia se estructura desde diferentes ámbitos del conocimiento. Su tarea consiste en llevar a cabo una teoría de la historia. Esta se propone efectuar una exploración sistemática de los hechos históricos. Véase mayor información acerca de la corriente filosófica del historicismo en: <https://es.wikipedia.org/wiki/Historicismo>.

<sup>60</sup> En la obra del pensador Alemán existieron diversas temáticas como la filosofía, la ciencia, política sociología, a historia, la ciencia política, y la economía; realizó diversas investigaciones, e incursionó en la práctica del periodismo y la política, proponiendo siempre en su pensamiento una unión entre teoría y práctica. Su influencia fue decisiva para el desarrollo de las corrientes políticas denominadas socialismo, el comunismo.

<sup>61</sup> Considerado por la historia clásica de la filosofía como el máximo representante del idealismo filosófico Alemán. Su método denominado la dialéctica, habría de tener un impacto profundo en el materialismo histórico de Karl Marx. Entre Marx y Hegel se considera que existió una relación intelectual que dio muchísimos frutos y categorías sus aportes fueron trascendentales para la historia de la filosofía tanto que y que sorprende a cada nueva generación de filósofos, juristas, políticos, economistas y estudiosos del derecho.

### **3.7.1 El contexto histórico de la teoría historicista**

El sistema económico tiene una influencia en el desenvolvimiento de las relaciones intersubjetivas, el individuo se relaciona con los demás a través de las leyes del mercado, el hombre es tratado como una mercancía, tiene una opción, la revolución de la clase proletaria, o sea los trabajadores, quienes son los que generan la ganancia, construyen la cultura y establecen las condiciones del sistema económico y de producción. Es necesario proponer la humanización del trabajo por intermedio de la reducción de la jornada laboral, la participación del trabajador de la plusvalía o ganancia que crea el trabajo.

La intersubjetividad es vinculante al proponer destruir la alienación por intermedio de la lucha de clases para establecer la dictadura del proletariado.

La propuesta marxista, establece que la clase burguesa capitalista minoritaria logró una concentración del poder económico y político en sus manos con consecuencias profundamente lascivas para la humanidad, como el triunfo del fascismo, la incrementación de la violencia y las guerras, la incorporación de la idea del progreso material como única finalidad de la sociedad.

Denunció los mecanismos sutiles utilizados por los ideólogos del capitalismo para incurrir en nuevas formas de imperialismo, para crear mercados y posibilidades de acrecentar la acumulación de capital. Propone un enfoque interdisciplinario de los problemas sociales y políticos de la época para trascender la división del trabajo.

Por lo tanto expresa García (1934):

El propósito de realizar, en determinado momento histórico, los mencionados valores, condiciona el surgimiento de la organización política de la sociedad, el desarrollo dialéctico de la idea jurídica, que se inicia con la afirmación de los ideales de justicia, conduce a la creación de una instancia que si bien tiene como finalidad ultima la realización de esos ideales, empieza por negarles beligerancia como criterios ultrapositivos de valoración, y pretende remplazarlo por un criterio nuevo, de índole formal. La oposición entre la tesis y la antítesis dentro de este proceso dialectico, solo puede superarse por medio de una síntesis de los dos criterios o, mejor dicho, por la concurrencia de

ambos dentro en un mismo ordenamiento, valido en los dos sentidos formal y material (p. 493-494).

Marx (2007) denunció los vicios del capitalismo, indicó que éste fusionó su poder económico con el político por intermedio de la creciente intervención del Estado en la economía. El trabajo se convierte en mercancía por la tendencia descendiente de la tasa de ganancia de los individuos. Se establece una tendencia liberal que se convierte en regresiva. Las ciudades se llenan de policías y los Estados de mercenarios para garantizar sus guerras, los Derechos Humanos son entendidos como fruto de reivindicaciones históricas hechas a las personas en medio de una sociedad capitalista, enmarcada en la economía de mercado y claramente clasista.

Entonces los Derechos Humanos son solo reivindicaciones históricas, producto de las luchas sociales, como lo indica Villamil (2009):

Con la Declaración de los Derechos Humanos, los modernos procuran traducir su sistema de valores en un sistema de leyes que obliguen a todos los individuos a respetar las demandas de dignidad, libertad e igualdad de todos los seres que conforman la humanidad (p. 22).

### **3.7.2 La crítica hegeliana**

Para Hegel, la cultura y los Derechos Humanos son una producción humana, denuncia la arbitrariedad y ambigüedad en que se centra la fundamentación filosófica *iusnaturalista* por pretender darle vida y autoridad a una facción irreal, cuestiona los postulados *iusnaturalista* sobre la naturaleza del hombre, el origen de la sociedad y la función del Estado.

Cuestiona el estado de naturaleza determinándolo como una ficción *iusnaturalista* por la imposibilidad, según él, que sea cierto o demostrable, no tiene ningún sentido creer que existe un ley universal, abstracta, absoluta escrita en los corazones de los seres humanos como un apriorismo kantiano. Para él, Hegel (1997), la naturaleza del hombre es como un libro vacío y la tarea de las personas es escribir en él, es decir que el hombre desarrolla los acontecimientos históricos con sus actividades, hazañas y la toma de decisiones. El hombre escribe su destino y

es dueño de la vida, la naturaleza humana solo sirve para dar indicaciones acerca de los fines que el hombre comparte con los demás seres vivientes.

La condición humana para Hegel (1997), es un estado de animalidad del cual, las personas deben salir apelando al uso de su intelectualidad, reconstruyendo así el mito del génesis, para darle una connotación negativa al estado de naturaleza humana; las cualidades intelectuales y el saber práctico y teórico se convierten en el camino para superar un estado inhumano y llegar a la humanidad.

En palabras de Papacchini (2003):

Al comer del árbol de la ciencia, el ser humano se hace culpable de violar el orden natural en que se encontraba inscrito, pero habría incurrido en una culpa infinitamente más grave si se hubiera quedado eternamente en el interior de este seno maternal de la naturaleza, renunciando a la acción, al saber y a la historia que de hecho empieza gracias a este acto de rebeldía e insubordinación (p. 310).

A través de una representación no conceptual, pero sí profunda, lo que representa para Hegel (2004), el mito de la caída del hombre bien entendido, es la necesidad que tuvo el ser, del conocimiento y la cultura para lograr su condición humana, la cual trajo consigo para él, autonomía y le entregó un rol protagónico y principal en su propia historia, por lo tanto, no se puede apelar a la condición de animalidad como fuente de derechos y obligaciones concretas.

El carácter subjetivo de los Derechos Humanos dentro de un estado social, es expresado así por Hegel (1997):

El derecho y todas sus determinaciones se fundamentan solo en la libre personalidad, una autodeterminación que constituye lo opuesto a la determinación de la naturaleza. El derecho de la naturaleza es por lo tanto la existencia de la fuerza y el imperio de la violencia; y el estado de la naturaleza es una condición de violencia y ausencia de derecho, del que no se puede decir nada más que hay que salir de él. Al contrario, solo el estado social de derecho tiene su realidad, y lo que

debe ser limitado y sacrificado es más bien el albedrío y el imperio de la violencia propios del estado de naturaleza (p. 502).

Para Hegel (2004), la mera existencia de costumbres o instituciones no constituye un argumento suficiente para sustentar las normas y las leyes. Por su parte, Norberto Bobbio (1991), indica que Hegel no ha desechado del todo los principios *iusnaturalistas* sobre todo en la búsqueda del ser absoluto en referencia dice:

La filosofía Hegeliana constituye la disolución y a la vez el cumplimiento del *iusnaturalismo*, puesto que, a pesar de su crítica, se apropia de algunos elementos de esta tradición de pensamiento, de manera que puede ser considerada como el último y más perfecto sistema de derecho natural (Bobbio, 1991, p. 3).

### **3.7.3 La subjetividad y la intersubjetividad hegeliana**

En la subjetividad hegeliana el hombre es autónomo, consciente, libre, lleno de todos los derechos individuales, es protagonista de la historia, crea a su vez la cultura y los Derechos Humanos son una creación cultural dinámica que muestran las relaciones de poder y privilegia a los capitalistas. Así lo indica Papacchini (2003):

En el paraíso originario el hombre no es como debería ser; en esta inadecuación residen el mal y la culpa superados gracias a ese acto primordial de libertad, a la feliz culpa que inaugura su independencia frente a la naturaleza y el inicio de la cultura (. p. 311).

Una de las consecuencias claras de esta manifestación de Hegel, es que el hombre no nace libre, no llega al mundo cargado de derechos y deberes, estas libertades y garantías son fruto de un proceso histórico de luchas sociales por el reconocimiento de su dignidad. Primero se encuentra con la atadura del estado de naturaleza y tiene que tomar la decisión de liberarse, luego, ante su nuevo estado de conciencia, tiene el deber de realizar las luchas reivindicatorias de sus garantías, y, como consecuencia de éstas, logra la configuración clara y expresa de normas reclamables y garantistas, de acuerdo con la lógica de Hegel (1990), la cultura es la resultante de una relación de confrontación ideológica y cultural.

Acerca de la teoría de Hegel de los derechos, así se expresa Papacchini (2003):

Al contrario tiene que conseguir y ganarse sus derechos y su libertad, por medio de un proceso que tiene que transformar la naturaleza inmediata, con sus instintos y pulsiones, en un ser racional y social, inserto en el orden racional de la segunda naturaleza en el que tiene sentido hablar de derechos y obligaciones (p. 311).

La subjetividad es producto del proceso de concientización humano que le permite al hombre ganar su libertad y autonomía, participando de una segunda naturaleza y la intersubjetividad es producto de la cultura y la interrelación histórico-social.

### **3.7.4 La concepción de acerca de la fundamentación de Marx**

Marx (2007), plantea la concepción filosófica que la historia es el lugar donde se desarrolla el quehacer humano. Por lo tanto, la cultura, la subjetividad y la intersubjetividad son productos del desarrollo histórico de la existencia humana. En la dialéctica histórica, se encuentran tres momentos claves: la afirmación, la negación y la negación de la negación, teniendo el momento de la conciliación de los contrarios, conciliados en una síntesis en la que se superan las contradicciones anteriores. Para la tendencia historicista son entendidos los Derechos Humanos como fruto de reivindicaciones históricas hechas a las personas en medio de una sociedad capitalista, enmarcada en la economía de mercado y claramente clasista.

Esta tendencia es sintetizada como sigue por Villamil (2009):

Los Derechos Humanos surgen como consecuencia del proceso de formación del nuevo estado moderno; son el producto de reflexiones y reivindicaciones históricas, mediante las cuales la nueva mentalidad intenta darle respuesta al problema del lugar del hombre en el contexto de una cultura capitalista y secularizada. Con la declaración de los Derechos Humanos, los modernos procuran traducir su sistema de valores en un sistema de leyes que obliguen a todos los individuos a respetar las demandas de dignidad, libertad e igualdad de todos los seres que conforman la humanidad (p. 321).

### 3.7.5 La subjetividad de la teoría historicista

El ser humano es un ser situado en un lugar determinado, nada en su vida es producto de una coincidencia, de una divinidad, o se debe a un *corpus* doctrinario, sea religioso o político, porque todo es producto del devenir de los acontecimientos históricos, por lo tanto, el ser humano es un producto cultural. La dominación del hombre por el otro hombre, es producto de la continuidad histórica y la vinculación de la racionalidad de la dominación establecida por el capitalismo. Ésta ideología es fruto del aparato social determinado y se presenta como un requisito para su continuo funcionamiento. La filosofía marxista plantea que el sistema capitalista establece relaciones de producción donde el trabajo se convierte en una mercancía y el individuo está alienado.

Lo que Marx y Hegel comparten, es expresado, al hacer referencia a la fundamentación de los Derechos Humanos, de la siguiente manera por Papacchini (2003):

Hegel concibe los Derechos Humanos como una creación histórica. Esta tesis lo lleva a denunciar las concepciones filosóficas que se fundan sobre la base de una supuesta naturaleza humana inmutable. Para él el estado de naturaleza no es más que una ficción y no se puede recurrir a una ficción para deducir algo tan verdadero y autentico como son los Derechos Humanos. Ante la naturaleza, el hombre se encuentra como un libro en blanco, cuyas hojas se van llenando a la medida de que vaya haciendo historia (pp. 291-292).

Marx (2007), cree que el hombre no se encuentra contra restado por la naturaleza y es libre, por lo tanto, la razón de ser de un derecho queda demostrada, una vez se pruebe su directa relación entre la consolidación de unos valores humanos universales y la conciencia generalizada de estos. Un hombre que puede construir con los otros un estado diferente al natural posee un estado de derecho, cuya legitimidad nace de las luchas sociales por el reconocimiento.

Así se pronuncia al respecto Villamil (2009):

Un estudio histórico aporta para comprender la ubicación y función de una norma o de una institución pero deja sin resolver el problema de su legitimidad. Este estudio puede traer como

resultado el reconocimiento del carácter injusto e irracional de dicha norma o institución. Podemos hablar de una justificación historicista en la teoría hegeliana siempre y cuando las instituciones históricas reflejen una conquista valedera en el proceso de consolidación de la razón. De ahí que la teoría del espíritu es indispensable para la reconstrucción del proceso histórico, puesto que ayuda a intuir lo esencial, lo que está detrás de la infinitud de acontecimientos accidentales (p. 114).

### **3.7.6 La subjetividad y la intersubjetividad en Marx**

La propuesta historicista de Marx, empieza por plantear una contradicción entre el derecho natural y el derecho positivo por ser esta última construcción humana real y existente.

En cuanto a la subjetividad, Marx (2007), plantea que el ser humano se encuentra alienado y cosificado por lo tanto, debe lograr su independencia a través de las luchas sociales. Dichas luchas son colectivas y se establecen como la base de la intersubjetividad, la lucha de clases establece la relación entre los miembros del proletariado.

En este mismo sentido sostiene Papacchini (2003):

Tiene un innegable sabor *iusnaturalista* la aspiración hegeliana de reconocer en la apariencia de lo temporal y pasajero la sustancia que es inmanente y lo eterno que se presente; la idea de segunda naturaleza como criterio para evaluar el curso de la historia revela ciertas asonancias y parentesco con las tradiciones del derecho natural (p. 297).

Marx (2007), invierte el orden de la dialéctica de Hegel, por eso pone énfasis en los procesos históricos de producción material, que son la razón abstracta por la que éstos se rigen, se evidencia para Marx un contraste entre el ser y el deber ser, entre las realidades y los ideales.

En el texto mencionado, Villamil (2009) muestra que la posición de Marx en torno a los Derechos Humanos no siempre ha sido la misma, ya que en un principio los reconoció como una conquista valiosa de las luchas sociales. En sus escritos de juventud los defendió porque pensaba que el estado racional se muestra como una garantía fuerte para defender las libertades individuales. Sin embargo, a partir de su texto, la cuestión judía asume la posición contraria y

demuestra una actitud de denuncia por considerar que con los Derechos Humanos se legitiman regímenes de facto, encubren ideologías que pretenden la alienación y dominación, como la nacional socialista y cumplen un rol principal para la instauración de la economía de mercado, por ello, opta por considerarlos meras reivindicaciones burguesas.

Lo anterior es explicado de la siguiente manera por Villamil (2009):

Una vez asumida esta tesis, Marx se da a la tarea de aclarar la génesis de dicha de dicha ideología, es decir el origen de la falsa conciencia que impide a los actores de la sociedad civil percibir su ubicación en el conjunto de las relaciones sociales, y que dificulta la comprensión de los nexos entre relaciones concretas (estructura) y relaciones teóricas (superestructuras). Si los derechos no son más que ideología, entonces hay que des-encubrir el proceso histórico que alimenta estas ilusiones. De ahí que Marx conciba los derechos no como leyes innatas, sino como productos humanos que deben su origen a procesos estrictamente históricos (p. 120).

### **3.7.7 Críticas a la teoría de los Derechos Humanos**

Marx (2007), considera que los Derechos Humanos son una conquista restringida para la sociedad burguesa en el contexto de la sociedad capitalista, donde la libertad queda reducida a puras ideas abstractas. La dicotomía hombre-ciudadano se inserta precisamente en la lógica de la modernidad, que trae como consecuencia la división del universo social en sociedad civil y sociedad política. Los Derechos Humanos son utilizados para encubrir ideologías que pretenden la dominación y alienación de las personas. Son reivindicaciones de derechos de los burgueses y no tienen sino el objetivo de acrecentar el capitalismo.

### **3.7.8 Críticas a la tendencia historicista**

La limitación de la tendencia historicista radica en el hecho de que solo reconoce dos historias, por un lado la del capitalismo corrupto, al cual hay que atacar, y por el otro lado, de la clase trabajadora dejando de lado la existencia histórica de otras clases, como aquellas personas que no pueden trabajar, es decir, millones de ancianos niños y huérfanos, la historia de una multiplicidad de comunidades que han sido silenciadas o no reconocidas por no tener quien las

defienda. Es una propuesta de clase que tiene como fundamento esencial recuperar las condiciones y establecer reconocimiento para los trabajadores.

La organización equivocada de la sociedad necesita de una explicación más amplia en vista de la situación de la sociedad industrial avanzada, donde las fuerzas sociales anteriormente negativas y trascendentes se han integrado al sistema capitalista formando una estructura social. Dicha nueva estructura social está dejando de lado los requerimientos más necesarios para la humanidad como la justicia social, el cambio de las relaciones de la producción económica y el compromiso con la no sobreexplotación, recuperación del medio ambiente y el reconocimiento de la multiculturalidad.

## **Capítulo 4. Fundamentación filosófica de los Derechos Humanos en la actualidad**

### **4.1 Tesis central de la investigación**

La tendencia intercultural en conjunto con la hermenéutica analógica propuestas por Raúl Fonet Betancourt y Mauricio Beuchot, respectivamente, contienen un importante *corpus* (cuerpo) doctrinal que contribuye a la fundamentación filosófica de los Derechos Humanos en la actualidad. Proponen la reelaboración de las categorías de sujeto e intersubjetividad, mediadas por los conceptos de cultura y analogía.

#### **4.1.1 Filosofías contextuales que influenciaron en la filosofía de los Derechos Humanos propuesta por Mauricio Beuchot y Fonet-Betancourt**

Se pueden indicar dos corrientes de pensamiento que influenciaron las propuestas filosóficas de Mauricio Beuchot y de Raúl Fonet-Betancourt, en especial por su relevancia filosófica y su carácter crítico y renovador. Por un lado, el pensamiento del filósofo argentino, Enrique Dussel, uno de los padres de la filosofía de la liberación. Por la otra arista, el pensamiento del pedagogo brasileño Paulo Freire, con su pedagogía crítica. Estos dos personajes aportaron teorías críticas que como características generales, tienen las siguientes connotaciones. Primero, reconocen la situación sociopolítica de los individuos, dándoles un carácter de personas con capacidad de pensar y tomar decisiones. Segundo, buscan que las personas se concienticen de su situación económica, contexto social y que se conviertan en sujetos de su propio cambio, reconociéndoles un rol principal en las transformaciones socio-políticas y culturales, a través de la puesta en práctica de su libertad y el ejercicio de acciones concretas. Un tercer aspecto clave, es que proporcionan herramientas críticas para la construcción de un proyecto de vida donde la persona está liberada de las epistemes hegemónicas que lo condenan a la subalternidad y que buscan dominarlo en los ámbitos del ser, saber y poder.

#### ***4.1.1.1 Dussel.***

El filósofo argentino Enrique Dussel<sup>62</sup> (2011) en su célebre texto, *Filosofía de la Liberación*, escrito en el año 1975, propone una filosofía, como él mismo lo indica en las palabras preliminares de su texto, “postmoderna, popular, feminista, de la juventud, de los oprimidos, de los condenados de la tierra, condenados del mundo y de la historia” (Dussel, 2011, p. 8), buscando la superación de la razón totalizada, hegemónica, ontológica que pone a las víctimas al margen como sujetos metafísicos; “las víctimas no constituyen sujetos metafísicos, sino movimientos sociales que aparecen en las coyunturas históricas” (Dussel, 2011, p. 8).

Su reflexión parte del análisis del nuevo capitalismo constituida por la gestión de las transnacionales que estructuran el neocolonialismo siendo propietarios de las empresas claves, en especial de manejo de capitales y medios masivos de comunicación, con la finalidad de construir subjetividades a través de la cultura del consumismo y la alienación, con las que pretenden dominar a las masas e imponer una cultura global, dice Dussel (2011): “Desde el no-ser, la nada, el otro, la exterioridad, el misterio de lo sin-sentido, partirá nuestro pensar” (p. 26).

La filosofía de la liberación es considerada como uno de los referentes filosóficos de los planteamientos establecidos por Mauricio Beuchot y Raúl Fornet-Betancourt, sus ideas filosóficas han influenciado no solo a estos dos autores sino también a toda la filosofía universal. El pensamiento Dusseliano, se desarrolla en dos etapas. La primera transcurrida entre 1960 a 1990, donde propone su ética tras ontológica, que busca rescatar a la persona latinoamericana, sus valores, *ethos*, idiosincrasia, fundamentándose en la necesidad de hacer una filosofía, pensada desde las perspectivas y las problemáticas propias del ser latinoamericano.

---

<sup>62</sup> Licenciado en Filosofía de la Universidad Nacional de Mendoza, Doctor en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid, Doctor en Historia en La Sorbonne de Paris y una Licencia en Teología en Paris y Münster, es profesor en el Departamento de Filosofía en la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM, Iztapalapa, Ciudad de México), y en el Colegio de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM (Ciudad Universitaria) Fundador con otros del movimiento Filosofía de la Liberación.

La segunda etapa, posterior a los años noventa, donde propone la ética de la liberación, haciendo una crítica férrea a la ética del discurso de los pensadores Karl Apel<sup>63</sup> y Jürgen Habermas. En primer lugar, porque defienden el universalismo de la norma ética del discurso y la necesidad de fundamentar racionalmente una ética mundial discursiva. En segundo lugar, no tienen en cuenta las relaciones de poder que existen en el mundo para establecer una ética realista. En tercer lugar, se quedan con una ética discursiva, vacía e injusta, que no propone medios para el mejoramiento de la situación política, económica o social de las personas, en especial los millones de desprotegidos de Latinoamérica.

Dussel (2011), propone una ética de la liberación, como una filosofía realista y materialista que lucha contra la comunidad hegemónica en lo que tiene que ver con el poder, el saber y el ser, buscando una identidad propia del latinoamericano, que luche por la configuración de una ontología del ser latinoamericano, una pedagógica, una liberación de la mujer para evitar la opresión y el eurocentrismo. Una filosofía que batalle contra las desigualdades sociales, políticas y económicas, que represente a las personas que no tienen voz ni voto, que luche contra el capitalismo y otras formas de dominación; donde la filosofía no sea un enclave del colonialismo del saber eurocéntrico, le dice al latino con voz triunfante, que proponga y cree una filosofía propia para resolver, criticar y reflexionar en torno, a problemas reales y actuales, que construya su propia ontología desde su medio socio-político.

Para crear una nueva ética Dussel (2011), propone un método filosófico llamado analéctico, el cual enunció de la siguiente manera:

Analéctico quiere indicar el hecho por el que todo ser humano, todo grupo o pueblo, se sitúa siempre “más allá” del horizonte de la totalidad. Su categoría propia es la de exterioridad, y su punto de partida de su discurso es la exterioridad del otro. Su principio no es el de identidad sino el de separación, distinción. (Dussel, 2011, p. 186).

---

<sup>63</sup> Nació en Düsseldorf, Alemania en el año de 1922, es Profesor en la Universidad de Kiel en las Facultades de Derecho y Filosofía, Especializado en Lenguaje y Comunicación, es representante crítico de la corriente hermenéutica y coincide con los desarrollos del último Jürgen Habermas. Sus obras más importantes son: *Transformación de la filosofía* (1973), *El desafío de la crítica total de la razón* (1994), y *Teoría de la verdad y ética del discurso* (1995).

Desde el método analéctico, Dussel (2011), inicia pensando que lo real es diferente al ser como, como lógica de una pragmática trascendental del mutuo reconocimiento y respeto por el otro. Así solo se realizaría una ética verdadera cuando se replantee la relación política, económica, y cultural en América Latina, como relación moral o amoral, dejándose de hablar de real de dominados y dominadores, para pasar a hablar de iguales.

Para Dussel (2011) el concepto de liberación, se opone generalmente al de dependencia, en un vínculo dialéctico que ha caracterizado la situación latinoamericana, desde hace siglos pero que ha ido haciéndose cada vez más consciente, la ética de la liberación se entiende dentro de una noción más amplia, que sería la filosofía de la liberación, representado en un contra-discurso moderno, tras la búsqueda de la universalidad de la filosofía, hecha desde la periferia, que reflexiona sobre las situaciones sociales y culturales y las cambia de acuerdo al criterio de la verdad práctica, pasando de una filosofía formal a una práctica donde el individuo actúa para mejorar su vida y su entorno.

Las reflexiones de Dussel (2011), tienen en cuenta elementos de otras fuentes como son el marxismo, los movimientos indigenistas, las antiguas inquietudes por la identidad latinoamericana, las críticas al etnocentrismo, pero en especial, las reflexiones de Nietzsche<sup>64</sup>, Foucault<sup>65</sup>.

---

<sup>64</sup> Nietzsche (Röcken, actual Alemania, 1844-Weimar, id., 1900), Filósofo alemán, nacionalizado suizo, se educó en un ambiente religioso. Tras estudiar filología clásica en las universidades de Bonn y Leipzig, a los veinticuatro años obtuvo la cátedra extraordinaria de la Universidad de Basilea; pocos años después, sin embargo, abandonó la docencia, decepcionado por el academicismo universitario. Su filosofía nihilista que busca la destrucción de la metafísica y construcción de una filosofía crítica, ejerció profunda influencia sobre las filosofías moderna y postmoderna se mostró siempre como un libre pensador que reconoció que en la naturaleza humana la pulsión y el libido son determinantes de la voluntad.

<sup>65</sup> Foucault (Poitiers, Francia, 1926-París, 1984), Filósofo francés. Estudió filosofía en la École Normale Supérieure de París y, ejerció la docencia en las universidades de Clermont-Ferrand y Vincennes, tras lo cual entró en el Collège de France (1970). Su filosofía se concretó en la realización de una crítica a las estructuras de poder imperantes criticando la idea de progreso impulsada por la modernidad, defiende una ética personal que se establece sobre la libertad. Su filosofía tuvo la influencia de los pensamientos de Nietzsche, Heidegger y Freud. Sus principales escritos fueron: su ensayo titulado *Las palabras y las cosas* (1966), *Vigilar y castigar* (1975) *Historia de la sexualidad*, titulado *La preocupación de sí mismo* (1984), *Locura y civilización* (1960), *La arqueología del saber* (1969) y los dos primeros volúmenes de la *Historia de la sexualidad: Introducción* (1976) y *El uso del placer* (1984).

El lugar epistemológico propuesto es la realidad donde viven millones de personas, los pobres, los oprimidos, los negados los maltratados, los subalternizados, que desde una realidad concreta de dominación y alienación transforman no solo su pensamiento sino también su contexto con acciones políticas y culturales, estableciendo para la filosofía, el rol trascendental de pensar la realidad y proponer un cambio de la misma.

Dussel (2011), aporta algunas categorías que tienen relación con la fundamentación de los Derechos Humanos, estas son:

- La proximidad, que busca que se privilegie la relación ser humano-ser humano, que es muy distinta a la idea griega, y de la modernidad, que propiciaba el acercamiento ser humano-naturaleza, lo cual puede permitir la construcción de un discurso filosófico desde otro origen; un origen humano común; para que no haya hombres y seres humanoides o irracionales.

- La totalidad, es todo lo que rodea al hombre, es la manera como el mundo se presenta y se entiende, pero Dussel (2011) denuncia que en estos momentos se funda en el valor y en el capital, y como el ser humano comprende el mundo como totalidad, dicho valor capitalista fundamenta las acciones de todas las personas; el hombre entiende el mundo como un sistema, por lo tanto, la economía, la política y la cultura, son subsistemas que se amparan en la visión capitalista. En esta visión capitalista la opresión y la otredad, son aceptadas.

- Las mediaciones, son aquello que utilizamos para aprender el objeto final de nuestra comprensión, constituyen en sus partes funcionales a la totalidad, es decir son la herramienta para conocerla y ponerla en práctica, nos permiten acercarnos a la inmediatez y permanecer en ella.

- La libertad situada, que determina que cuando un ser humano obra lo hace por un proyecto, este proyecto de vida, determina sus mediaciones y proximidades, dándole la libertad de tomar decisiones de acuerdo a sus necesidades, costumbres y creencias, estas elecciones selectivas se convierten en su libertad de acuerdo a su logos de enunciación.

- La exterioridad es una categoría que determina que los Derechos Humanos, la persona, la subjetividad, la intersubjetividad, la cultura, y otros conceptos fundamentales, no pueden ser vistos desde la visión hegemónica impuesta por los centros de poder, sino desde la exterioridad, desde un *logos* de enunciación diferente, desde un saber, un ser y un poder distintos, desde los subalternos, oprimidos. Esa otredad se presenta como un ser humano diferente, la alteridad de todo sistema posible, como un acontecimiento histórico, como dueño de sí mismo, como una novedad, como otro ser, una categoría que no puede ser dominada con un *logos* sofocante. Con esto, la identidad de cada persona o comunidad la hace la diferente, Para entender el concepto de enajenación, Dussel (2011) contrapone dos lógicas, la lógica de la totalidad y la lógica de la exterioridad que propone una otredad, para evitar la ontología de occidente que reduce al otro invisibilizándolo, alienándolo dentro de su propia categoría.

La filosofía analéctica<sup>66</sup> propone un principio de no enajenación, porque las personas y sus vivencias no pertenecen a la lógica del mercado. La filosofía latinoamericana no solo se pregunta por el ser, sino que también, se interroga por la responsabilidad que tenemos con el otro desde un cara a cara, que nos enfrenta a otra persona que es una otredad un misterio por descubrir, con el cual debemos entrelazar relaciones de reciprocidad con respeto a su dignidad y cultura. Trata de establecer mediante una apelación a la univocidad, un otro inequívoco en el pobre, el desvalido, la viuda, el angustiado, el que sufre, el desplazado, el campesino, el que no tiene un hogar, las comunidades desconocidas y vilipendiadas como los indígenas, los afrodescendientes, los pueblos gitanos más conocidos como los Rom, las personas con orientación sexual diferente, las que se encuentran en condición de discapacidad, nutriéndose de la realidad para hacer un reclamo por aquellos que no tienen voz ni voto, por lo tanto, muestra una auténtica visión de los Derechos Humanos y propone la transformación de las categorías ontológicas y epistemológicas que pretender concretar hegemonías dirigidas a la construcción de una totalidad.

---

<sup>66</sup> En la filosofía de Dussel, un término principal es la analéctica que significa ir más allá de la totalidad y propiciar el encuentro con el otro, es una concepción completamente diferente a la dialéctica que considera la unidad de los contrarios dentro de la totalidad. La analéctica es central para la obra de Dussel porque aquellos otros a los considera no subalternos sino seres con voz y voto son los pobres, las viudas, los necesitados y los excluidos por todos los movimientos sociales, políticos e ideológicos del mundo.

#### *4.1.1.1 La subjetividad.*

Su filosofía es una filosofía de acción y de diálogo intercultural<sup>67</sup> que reelaboró categorías importantes como la subjetividad reconociendo una otredad, construida desde la exterioridad no subalterna, recuperando a la persona sacándola de la condición de ente.

#### *4.1.1.2 La intersubjetividad.*

Se establece a partir de mis deberes para con el otro, desde el reconocimiento de una relación cara a cara de dos sujetos que son diferentes, que necesitan reconocerse y respetarse, mostrando a otro inequívoco el pobre, el necesitado el desamparado.

La filosofía Dusseliana nacida de la alteridad propuesta por Levinas, reconoce al otro como absolutamente distinto, intransferible a una totalidad, por lo tanto, se sustenta en la equivocidad. Pero dando paso a la condición del diálogo como mediador, pero un diálogo, libre, respetuoso, atendiendo a la dignidad.

#### *4.1.1.3 Dussel y la propuesta de la interculturalidad.*

El pensador Enrique Dussel, determina la subjetividad indicando que la corporalidad de las personas se manifiesta en tres caracteres, a saber: a) la sexualidad, b) la temporalidad entendida como el desarrollo físico, y, c) la raza, en concordancia con los postulados de Fernet-Betancourt, ya que expresa diferencias sustanciales desde el mismo momento del nacimiento, estas diferencias de suyo son sociales, políticas y, por su puesto, culturales.

En suma expresa Enrique Dussel (2008):

---

<sup>67</sup> La filosofía intercultural que propone Raúl Fernet-Betancourt es un enfoque que pretende incluir los pensamientos filosóficos de diferentes culturas como las indígenas, los afrodescendientes, propiciando un dialogo de saberes, el respeto tanto de los individuos como de las comunidades que se enfrenten a los múltiples desafíos que le entrega la globalización y la sociedad de mercado a la humanidad.

Lo que pasa es que hay una vida cotidiana siempre atravesada inevitablemente por todas estas determinaciones, hasta en la intimidad de la casa, hasta en la intimidad de un lecho, porque el acto de amor más privado se realiza en una cultura (p.98)

El sujeto corporalidad viviente se desarrolla en diferentes campos y uno de estos es el campo social, por lo tanto, lógicamente existe una filosofía intercultural como manifestación de las diferencias culturales existentes; es decir, que del campo cultural se desprende un sistema filosófico denominado filosofía intercultural.

En correspondencia con lo arriba expuesto manifiesta Dussel (2008): “Y en la filosofía de la cultura puede haber una filosofía que puede llamarse «del diálogo intercultural» o «de la interculturalidad»” (p.98)

Para Dussel (2008), al lado de la filosofía de la liberación, que descubre la dominación en el campo político, cultural, económico, la dominación de un sexo sobre el otro, de una raza sobre la otra, coexiste la filosofía intercultural, o como él enuncia: “Es decir, que hay una filosofía de la cultura y no intersecciona, ni niega, que a su vez, haya un discurso que diga cómo una cultura domina a otra” (p.99).

Esencialmente para Dussel (2008), existen muchos enfoques diferenciales dentro de la filosofía que buscan engrandecerla y en su articulación generan un metadiscurso de la diferencia.

Además realiza una explicación historicista acerca de la existencia de la interculturalidad como sigue:

... podemos hacer la revisión de todo. Esto es una relectura, pero si al mismo tiempo lo cruzo con una filosofía de la cultura, puedo hacer lo mismo, porque encuentro que todo ser humano es inevitablemente un ser cultural, y que la cultura está determinando todo y también la filosofía. Cuando Raúl me dice: “tú hablas de filosofía y decías que la filosofía propiamente dicha es la griega ¿pero las de las otras culturas?” claro, como no sabías la lógica de Aristóteles, ni habían leído el *perihermeneia*, entonces, ¿el pobre Amauta Inca no era filósofo? Y Raúl me dice: “¿eso qué es?” pues es un error, que vamos a corregir. La filosofía no tiene nada que ver con “una cierta

técnica”, porque los griegos no son los únicos filósofos. Los filósofos vienen de Egipto y vienen de Mesopotamia (Dussel, 2008, p.101).

Así Dussel (2008), presenta pruebas históricas que demuestran que muchos de los conceptos de los que se nutre la filosofía y la política son recogidos de otras culturas y enraizados en la cultura dominante que luego se auto proclama como la única y verdadera cultura.

En conclusión puede indicarse lo dicho por el mismo Dussel (2008):

Para mí el proyecto del diálogo intercultural -porque debe tener un proyecto- es un tema que es pensado por la filosofía de la liberación porque pasamos de la opresión a la liberación, en una cultura mundial, que durante muchos siglos seguirá haciendo la vida, cada vez con más traducciones y más diálogos, de tal manera que podamos aprender de las otras culturas lo aprendible, no todo, sino lo mejor de cada una (p.115).

#### *4.1.1.1.4 Dussel y la correlación con la analogía.*

La analogía es una herramienta que permite llegar a una semejanza, propone un proyecto de hegemonía analógica donde la razón es transversal y entrecruza su visión política, ética y erótica. De ahí que Dussel (2008) diga: “hay un proyecto, uno, que es hegemónico, porque en la semejanza permite, sin embargo, la diferencia analógica” (p. 117). Para Dussel (2008), la analogía es una herramienta clave porque el diálogo intercultural tiene necesariamente una semejanza analógica con el diálogo de los movimientos sociales ya que se establece a partir de una multiplicidad de voces que presentan sus propias reivindicaciones, muchas de ellas semejantes entre sí.

Así las cosas, la reflexión de Dussel (2008) acerca de la analogía, parte de los mismos presupuestos teóricos de Beuchot, por lo tanto, tiene en cuenta las ideas de Cayetano y de Santo Tomas, es por ello que declara: “Los tomistas saben de qué estoy hablando, pero revisado. Además Cayetano era un hombre moderno, no era un simple escolástico medieval de manera que la teoría de la analogía hay que mejorarla” (Dussel, 2008, p.112).

#### *4.1.1.1.5 Crítica a la acción comunicativa y discursiva de Habermas.*

Dussel (2008), realiza una crítica a Habermas en el sentido que dicho autor, establece en la razón discursiva, que la racionalidad queda determinada partir de una pretensión de validez discutida y aceptada por la mayoría, lo cual determinaría la validez. Dussel (2008) contra-argumenta que a pesar que existe una comunidad comunicativa y discursiva donde se establece una relación intersubjetiva; una cosa es la validez y la otra, muy distinta, es la verdad, puesto que esta solo se da en una comunidad de vida y no en una comunidad discursiva, porque el hecho que una persona exponga una argumento dentro del disenso no quiere decir que este sea falso; pone un ejemplo historiográfico muy notable y conocido, indica que fue condenado en el año 1616 por Belarmino, después de haber visto con su telescopio a Venus, por decir que la Tierra era redonda y que el Sol era centro del sistema solar, dijo la verdad en el disenso y nadie le creyó, o sea que se pueden decir verdades ciertas pero no válidas por no ser fruto de un acuerdo de una comunidad dialogante. Ese punto de enunciación le abre la puerta a todas las reflexiones filosóficas diferenciales, porque aunque parten del disenso se nutren más de la pretensión de verdad que de la de validez.

En consecuencia plantea Dussel (2008):

Entonces, accedo a lo real desde una comunidad de vida, en la que constituyo lo real como mediación para la producción y crecimiento de la vida, y pretensión de verdad. Galileo miró a Venus, lo vio en su telescopio como una naranja, y vio que tenía cuartos menguantes y crecientes - que nadie veía porque no tenían telescopios-, y si tenía crecientes y menguantes era porque Venus giraba alrededor del Sol, y por tanto el Sol era el centro. Galileo accedió a la realidad y el criterio de verdad es el criterio de reproducción de la vida” (p.103)

Expresa con esto, que la verdad en el disenso, siempre que se apoye en la realidad, es la herramienta adecuada para luego crear consensos.

#### ***4.1.1.2 Paulo Freire, pensador y maestro.***

Las ideas pedagógicas, políticas y filosóficas de Paulo Freire, se acercan a las propuestas filosóficas de Enrique Dussel en tanto que, le apuesta a la liberación de las personas, pero dándole un rol protagónico a la educación, proponiendo un *ethos* de vida, donde la reflexión crítica de la realidad hace parte fundamental del quehacer filosófico diario, partiendo del reconocimiento de la situación sociopolítica y la búsqueda del autoconocimiento, la valoración, como herramienta para la búsqueda de la liberación.

Paulo Freire, nació en la ciudad de Recife, Estado de Pernambuco en Brasil, el 19 de Septiembre de 1921, fue profesor de escuela, líder de los métodos de alfabetización que fueron usados en Brasil para eliminar el analfabetismo, por lo cual lo persiguieron, lo aprisionaron y lo exiliaron, el haber sido pobre le permitió reconocer la falta de recursos y tener una conexión directa con las clases populares, lo que lo sensibilizó tras la búsqueda de una educación igualitaria e incluyente. Se graduó de leyes de la Universidad de Pernambuco y se casó con la maestra de primaria, Elsa Maia Costa, con quien tuvo 5 hijos. En 1947, fue director del Departamento de Educación y Cultura, en 1958, participó en el II Congreso Nacional de Educación para Adultos, 1963 logró alfabetizar con su método a 300 adultos tan solo en 45 días, razón por la cual, en 1964 el presidente de Brasil Joao Goulart, lo invitó para organizar la alfabetización para adultos de todo el país, mediante la instalación de 20 mil círculos de cultura para dos millones de analfabetas, fue destituido a raíz del golpe militar liderado por el general Humberto de Alencar Castelo Branco, fue encarcelado y exiliado durante 16 años al convertirse en un enemigo de las elites conservadoras brasileñas, ya que su plan de alfabetización concienciaba a inmensas masas populares, de sus necesidades económicas, proponía el auto-reconocimiento e identidad, la lucha de clases y la búsqueda de la felicidad a través de la educación para la vida; luego viajó a Chile donde modifico su método, asimilando la práctica y sistematizándolo, los pedagogos de izquierda asumieron y se apropiaron de la filosofía educativa de Freire, pero fue perseguido por haber escrito “La pedagogía del oprimido”, libro considerado violentísimo lo cual, lo obligo a abandonar Chile.

Desde 1968 se convierte en asesor de la Unesco y en profesor de la Universidad de Harvard. En Ginebra viaja como consejero andante del Departamento de Educación del Consejo Mundial de las Iglesias, viajando por 4 continentes; colaboró con la educación de personas adultas, especialmente en Angola y Guinea. De esta experiencia escribe el libro *Hacemos camino al andar*.

El contexto histórico de Paulo Freire, se puede ubicar en los años 60, época en la cual, había grandes cambios políticos y sociales en América Latina, en medio de una gran convulsión política y social donde había gobiernos de izquierda y de derecha, golpes de Estado, crecimiento de las ciudades, intervencionismo del gobierno de los Estados Unidos, situación de extrema pobreza de las personas, exclusión discriminación y racismo para los afrodescendientes, una creación de filosofía latinoamericana, despertar por parte de la academia, donde su idea principal fue liberar las mentes de los marginados que pululaban por todos los principales campos y urbes de América Latina. Son años donde se desarrolla la pedagogía de la liberación, la filosofía de la liberación, la teología de la liberación. Por un lado tiene una marcada influencia del catolicismo que proviene de las teorías progresistas de la liberación y pensamientos de izquierda derivados de la dialéctica marxista que le entregan una visión y comprensión de la historia particular.

En la segunda década del siglo XX, comienza la decadencia de la sociedad capitalista brasileña dedicada a la actividad agraria, una época donde las minorías blancas eran una élite que mantenía excluidas a las clases populares, lo cual acelera la crisis de este país. Muestra en su obra cómo el pueblo es tratado como ignorante, excluido, deslegitimada su cultura y convertido en instrumento, mediante su método educativo propone una aptitud crítica frente a la pobreza y a la exclusión.

Entre las ideas pedagógicas, políticas y filosóficas de Freire, se destaca que con su revolucionario método introdujo a los analfabetas a la cultura, pero con aptitud crítica para recuperar su dignidad, construir la esperanza, le dio voz a los pobres y a los marginados, estableció los fundamentos de una nueva corriente denominada la pedagogía crítica, donde el individuo capta la realidad tal y como es y luego reflexiona, critica lo que está mal y actúa para mejorar las problemáticas existentes, su propuesta pedagógica nace desde los condenados, de los

oprimidos, el educador debe ser consciente de asumir una posición frente al mundo y debe dejar de ser el reproductor del *statu quo*, si lo hace estará abandonando su esencia y su constante proceso de liberación, de ésta manera la educación será siempre liberadora y su principal función es dotar a las clases populares, marginadas, discriminadas, de una crítica reflexiva, dinámica.

Su pensamiento político-filosófico, ayudó a la sociedad brasileña, en su mayoría pobre y analfabeta, a salir de su conformismo y a organizar y presentar su propia cultura como valiosa e importante. Propone que la pedagogía debe tener una coherencia con la práctica y por lo tanto, debe hacerse desde los oprimidos, lo cual será una de las claves necesarias para que la sociedad salga de la opresión; se debe entender, el oprimido que debe desalojar de sí mismo al opresor que lo rebaja y lo considera inferior, para ello debe utilizar como instrumento la concientización liberadora, la búsqueda de una ontología propia, la reflexión-transformación de su realidad circundante.

El oprimido debe descubrir su condición y transformarla desde la práctica, adquiriendo una conciencia crítica de su condición y comprender qué lugar ocupa en la sociedad. Manifiesta Freire (1996), el temor de las personas a hacerse libres, el hecho de replantear las formas de existencia, el diálogo ocupa un papel fundamental en el proceso de concientización, debe ser expresado a través de su capacidad de problematización, trascender lo pedagógico para insertarse en la práctica política. Freire (194), está en contra de la educación bancaria donde los educandos son un simple receptáculo del conocimiento, sujetos de una transferencia de conocimiento inútil e irreflexivo, propone una educación liberadora. Freire plantea una postura pedagógica intersubjetivista ya que considera que el conocimiento se construye de forma comunitaria y vivencial; funde la praxis académica con la vida diaria y alimenta sus reflexiones con los problemas cotidianos de las comunidades.

#### ***4.1.1.3 Jurgen Habermas.***

Representando un contra-discurso moderno, se encuentra la filosofía comunicativa propuesta por Jurgen Habermas<sup>68</sup>.

Es decir que en otra línea discursiva, con un pensamiento univocista, se encuentra la teoría de la acción comunicativa propuesta por Jurgen Habermas (1992), para quien la humanidad se ha esforzado por establecer una explicación del mundo en conjunto, lo cual es un error. Por lo tanto, los pensadores se han propuesto la unidad dentro de la diversidad de los fenómenos, buscando la fundamentación de la existencia en la razón y no en la comunicación. Por esto, para Habermas (1981):“La filosofía ya no puede referirse hoy al conjunto del mundo, de la naturaleza, de la historia y de la sociedad, en el sentido de un saber totalizante” (p. 15).

Habermas (1992), presenta una teoría global de la sociedad, la acción social no es ya la acción individual de un sujeto, sino una acción intersubjetiva, donde las personas aceptan las pretensiones de validez de los argumentos de otras. Ubicando al sujeto dentro de la intersubjetividad se establecen las razones a través del desarrollo de dialogo argumentativo.

El núcleo de la teoría de Habermas tiene tres conceptos fundamentales: condiciones de validez, pretensiones de validez y redención de una pretensión de validez, a través de una argumentación donde las razones motivantes remplacen los argumentos definitivos, las argumentaciones posibilitan la redención de las pretensiones de validez.

El conocimiento avanza mediante discusiones y criticas abiertas, el debate debe ser libre de coacción entre sujetos que establecen una relación dialógica y racional. Por lo tanto, indica Habermas (1981): “El mundo solo cobra objetividad por el hecho de ser reconocido y considerado como uno y el mismo mundo por una comunidad de sujetos capaces de lenguaje y de acción.” (p. 30).

---

<sup>68</sup> Nació el 18 de junio de 1829 en Dusseldorf, provincia del Rin en Alemania, estudió filosofía, historia, psicología, literatura alemana y economía en las universidades de Gotinga, Zürich y Bonn; sus principales influencias fueron Kant Adorno y Marx conocido sobre todo por sus trabajos en filosofía práctica. Creó la “teoría de la acción comunicativa” mediante la cual intento resolver los problemas filosóficos y normativos a través del consenso de las mayorías calificadas, proponiendo una democracia deliberativa.

Cuestiona Habermas la posibilidad que la filosofía entregue a los seres humanos una imagen real del mundo, ya que el progreso factico del mundo ha transformado a todo ese conocimiento en metafísica intrascendente e inoperante en la sociedad postmoderna. Su teoría de la acción comunicativa, niega a la metafísica y tiene una inspiración lingüística. La propuesta de la teoría de la acción comunicativa se centra en establecer las condiciones formales de la racionalidad del conocimiento, del entendimiento lingüístico y de la acción de las personas, instituyendo condiciones personales, culturales, sociales y políticas generales que sirvan de acción para una comunicación efectiva.

Por eso, para Habermas la argumentación cobra un rol trascendental en el comprender, pues posibilita el entendimiento casi como una teoría del conocimiento, es ahí que exprese: “La teoría de la argumentación cobra aquí una significación especial, puesto que, es a ella, a quien compete la tarea de reconstruir las presuposiciones y condiciones pragmático-formales del comportamiento explícitamente formal” (Habermas, 1981, p. 16). Su pensamiento parte de establecer que la sociedad, ya no es una comunidad políticamente constituida e integrada a través de normas jurídicas. En la nueva concepción, la política, el campo normativo, el campo sociológico, solo son subsistemas y no tienen la posibilidad de concebir la sociedad en su conjunto, por lo tanto, propone una teoría de la comprensión, que aclare y revise las relaciones internas entre significado y validez.

Toda modernización del Estado es descrita en términos de una racionalización cultural y social de la acción, determinando la jerarquía de los conceptos con arreglo a la materialización de los fines. La acción comunicativa, es una teoría de la acción donde participan las personas con racionalidad comprobada por el decurso de sus acciones. Se establece con esta teoría, una especie de mayoría de edad cognitiva, para poder participar en una comunidad, única y con toda la hegemonía. Por eso, estudiando la correlación existente entre la teoría de la acción comunicativa y la fundamentación filosófica de los Derechos Humanos, se puede indicar que para dicha teoría, la normatividad que consagra dichos derechos, sólo es consecuencia de las acciones racionales, así mismo, los Derechos Humanos deben ser positivizados de forma racional, a partir de la descripción de una conducta que exprese las acciones límites que una persona puede realizar, por lo tanto, el acuerdo alcanzado comunicativamente por las personas,

se apoya en razones, y los individuos tienen la capacidad y la decisión de comportarse con arreglo a lo comunicado y acordado.

Entonces, para Habermas (1981), las acciones dependen del acuerdo comunicativo sustentado en una decisión racional, su método de la comprensión lo analiza de tal forma, que los casos complejos puedan quedar referidos al caso límite de la acción racional con arreglo a fines: la comprensión de la acción subjetivamente, determina que el sujeto se encuentra ligado a sus acuerdos y comprometidos con ellos, cuando los Derechos Humanos son fruto del diálogo realizado en la comunidad de hablantes se convierten en obligatorios para todos. La racionalidad de una persona en la comunidad dialogante es demostrada a través de su capacidad argumentativa, pero estos argumentos no pueden ser de cualquier forma, debe ser una argumentación capaz de convencer a los otros partícipes de la validez de las razones aludidas. Por eso dice Habermas (1981):

Podemos decir, en resumen, que las acciones reguladas por normas, las autopresentaciones expresivas y las manifestaciones o emisiones evaluativas vienen a completar los actos de habla constataivos para configurar una práctica comunicativa que sobre el trasfondo de un mundo de la vida tiende a la consecución, mantenimiento y renovación de un consenso que descansa sobre el reconocimiento intersubjetivo de pretensiones de validez susceptibles de crítica (p. 34).

#### *4.1.1.3.1 La subjetividad en la teoría de Habermas.*

Cuando un sujeto se expresa, tiene la pretensión que dicho suceso se manifieste en el mundo objetivo, por lo tanto, las manifestaciones simbólicas tienen pretensión de validez y estas pueden ser criticadas o defendidas por otros sujetos.

En consecuencia, para Habermas (1981):

La racionalidad de sus emisiones o manifestaciones se mide por las reacciones internas que entre si guardan el contenido semántico las condiciones de validez y las razones, que en caso necesario, pueden alegarse en favor de la validez de esas emisiones o manifestaciones, en favor de la verdad del enunciado o de la eficacia de la regla de acción (p. 26).

De acuerdo con esto, una manifestación puede ser considerada racional, si se manifiesta como un saber falible, guardando una relación con el mundo objetivo o de los hechos, y permite poder ser puesto a prueba por la realidad.

Por eso para Habermas (1981)

La verdad o la eficacia son pretensiones de este tipo. De ahí que de las afirmaciones y de las acciones teleológicas puede decirse tanto más racionales cuanto mejor puedan fundamentarse las pretensiones de verdad proporcional o de eficacia vinculadas a ella (p. 26).

Pero sin embargo, la racionalidad inmanente a la práctica comunicativa, implica aspectos más amplios que la verdad o la validez, ya que remite a diferentes formas de argumentación como medios reflexivos, es decir, que permite el desarrollo del consenso argumentativo y propositivo.

En torno al concepto de racionalidad comunicativa, Habermas piensa que, ésta se remonta a la experiencia central de capacidad de aunar explicaciones y generar convencimiento, a partir de un discurso argumentativo, participativo, donde los copartícipes superan el pensamiento subjetivo suscitado por la individualidad de sus vivencias para terminar convencidos por la argumentación más sólida, en el sentido que existe unidad entre el mundo objetivo y la intersubjetividad.

Entonces indica Habermas (1981):

Este concepto de racionalidad comunicativa posee connotaciones que en última instancia se remontan a la experiencia central de la capacidad de aunar sin coacciones y de generar consenso que tiene un habla argumentativa en que diversos participantes superan la subjetividad inicial de sus respectivos puntos de vista y merced a una comunidad de convicciones racionalmente motivada se aseguran a la vez de la unidad del mundo objetivo de la intersubjetividad del contexto en que desarrollan sus vidas (p. 27).

El entendimiento comunicativo se establece como el *telos*<sup>69</sup> inmanente<sup>70</sup> de la racionalidad. La racionalidad se puede establecer solo si el agente dirige su acción a la consecución de un propósito, es consciente, y puede autodeterminarse solo así, el enjuiciamiento crítico puede respaldarse con razones. Para que un sujeto pueda ser considerado racional, tiene que ser capaz de dar razones cuando estas sean exigidas en una comunidad de hablantes.

Las manifestaciones racionales tienen el carácter de acciones reflexivas, plenas de sentido e inteligibles en su propio contexto, es decir, que las manifestaciones físicas tienen referencia a un contexto particular y propio de los sujetos de la comunicación. Este sustrato está constituido, por la capacidad para participar del dialogo con argumentos, las condiciones físicas y biológicas, su dialogo tiene una finalidad y que se hable con un lenguaje y una lengua conocidos por todo la comunidad de hablantes. En cuanto a la intersubjetividad la propuesta Habermas (1981) determina: “Las condiciones de validez de las expresiones simbólicas remiten a un saber de fondo, compartido intersubjetivamente por la comunidad de comunicación para este trasfondo de un mundo de la vida compartido, todo disenso representa un desafío” (p. 31).

Para Habermas, con el disenso se produce una disonancia porque la persona no entiende el sustrato de la comunicación y no cumple con las condiciones para ser un verdadero miembro de la comunidad dialogante. Es decir, que no es un individuo sano, que sufre de un especie de ceguera o falta de comprensión, que no le permite observar de forma adecuada el mundo a su alrededor. Estas personas tienen un método defectuoso o inadecuado de observar el mundo.

Por ello para Habermas (1981):

Las emisiones o manifestaciones que llevan asociadas pretensiones de rectitud normativa o de veracidad subjetiva, de forma similar o como otros actos llevan asociada una pretensión de verdad proposicional o de eficiencia, satisfacen el requisito esencial para la racionalidad: son susceptibles de fundamentación y de crítica (p. 34).

---

<sup>69</sup>El *telos* es entendido como la finalidad o propósito del actuar humano.

<sup>70</sup> La inmanencia es entendida como algo interno al conjunto de seres y no sin llegar a ser resultado de una acción exterior de otra persona, lo inmanente en Kant pertenece al ámbito interno de la persona.

La racionalidad remite a la práctica de la argumentación donde cada miembro de la comunidad presenta demostraciones para fundamentar la validez de sus pretensiones de realidad, de sus argumentos. Los participantes tematizan las pretensiones de validez que son dudosas para la comunidad de hablantes habilitada por el uso de la racionalidad. Una argumentación válida se encuentra conectada sistemáticamente con las pretensiones de validez puesto que la veracidad de esta descansa en ellos.

#### **4.2 La necesidad actual de fundamentación filosófica de los Derechos Humanos**

El problema de la fundamentación filosófica de los Derechos Humanos sigue siendo aún hoy en día, un problema relevante, desde la perspectiva de la filosofía, aunque voces en contra, como las propias del positivismo jurídico la consideren irrelevante. A fin de cuentas, para los positivistas jurídicos, cuando la doctrina de los Derechos Humanos se incorpora a las Constituciones y a los sistemas jurídicos de los Estados, tales derechos se positivizan y adquieren carácter de obligatoriedad. En esta perspectiva del positivismo jurídico, en su cumplimiento se fundamentan; sin embargo, visto desde la filosofía, la fundamentación de los Derechos Humanos se encuentra todavía en proceso.

Los Derechos Humanos son al fin y al cabo, elaboraciones y construcciones históricas, así lo expresa su desarrollo mediante generaciones con las cuales se va dando cuenta del logro o exigencia de nuevos derechos.

Mediante el importante acervo de fundamentación propuesto por el ámbito jurídico y el ámbito de la filosofía, se consideran de importante pertinencia en dicha fundamentación, los aportes que puedan realizar: la filosofía intercultural, planteada por Raúl Fornet-Betancourt, la hermenéutica analógica desarrollada por Mauricio Beuchot y la lectura de la interculturalidad realizada por Beuchot a partir del concepto de analogía. Estas tres ópticas realizan, de algún modo, una reelaboración de categorías filosóficas como: subjetividad e intersubjetividad, entre otras, que tienen especial importancia en la doctrina filosófica de los Derechos Humanos.

Los Derechos Humanos, al entender de Papacchini (2003), son reivindicaciones que encierran valores, que se han formulado a través de los siglos, como ideales que nos permiten realizarnos plenamente, subjetiva e intersubjetivamente, de acuerdo con una determinada concepción del hombre como persona.

La marcada falta de aceptación de los Derechos Humanos, la distancia histórica entre la formulación de los mismos y las prácticas sociales y políticas del mundo actual, la baja aplicación concreta de su pretensión de universalidad, la poca efectividad de los mecanismos para su protección y divulgación, hace que la comunidad educativa y filosófica se plantee la necesidad de repensar la fundamentación filosófica de dichas reivindicaciones.

Los Derechos Humanos deben abandonar la pretensión de ser conceptos rígidos, concretos, inamovibles ya que, estarían atropellando la dignidad humana. Así solo se representarían como monadas que buscan colonizar de manera conceptual el pensamiento de la humanidad propiciando un epistemicidio cultural y favoreciendo el colonialismo de la episteme que busca invadir todas las culturas a través de la imposición de estructuras que favorecen la homogenización de los saberes.

La violación de los derechos de autodeterminación de los pueblos provoca un desarraigo cultural imperecedero, que da al traste con el derecho al reconocimiento y la representación de millones de personas y termina destruyendo una cultura y creando escenarios perfectos para la construcción de las hegemonías.

El preámbulo de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, representa el anhelo de la sociedad porque demuestra la necesidad de que existan unos derechos inalienables e imprescriptibles que representen una filosofía humanista pero de corte liberal, que respete el multiculturalismo, que favorezca la pluralidad y el dialogo de saberes, que busque el predominio de la dignidad humana como fundamento esencial de la persona.

Ese respeto hacia el multiculturalismo como otra *episteme*<sup>71</sup>, trae consigo, un diálogo de saberes que evita la imposición de criterios unilaterales, que establece el respeto hacia las culturas diferentes, que reconoce y acepta; el papel trascendental de las comunidades locales y regionales en la configuración de la cultura del individuo y que valora la importancia de los pequeños relatos, tal como lo plantea la filosofía posmoderna, que derriba barreras y establece como prioridad la búsqueda de la felicidad de las personas dentro de su medio social.

Los Derechos Humanos no surgieron solo como el reconocimiento del valor de las personas y como el esfuerzo de estructurar este valor en normas positivas que garanticen su protección, reconocimiento y libre desarrollo. La mejor manera de entender los Derechos Humanos no es solo a través de la positivización de los valores, ya que, si este es el criterio fundamental se deja de lado el interculturalismo, la hermenéutica, el dialogo de saberes y otras apuestas filosóficas que adjetivizan a los derechos y se termina sesgando la interpretación a criterios puramente normativos.

La no diferenciación de las categorías de subjetividad e intersubjetividad en los derechos individuales, colectivos, y sociales, la necesidad de concretar la idea de Derechos Humanos, estableciendo que estos se nutren de la diversidad cultural, haciendo posible que se estructuren conforme a la interdependencia subjetiva, hace necesario el uso de la hermenéutica analógica como una herramienta interpretativa ya que, el peligro que busca evitar son los extremos planteados: por un lado, por las interpretaciones que pretenden ser demasiado científicas y apelan a la univocidad y que busca una cultura homogénea, como algunas corrientes de la pragmática que surgieron a partir del positivismo lógico. Se funda en el concepto de analogía propuesto por Mauricio Beuchot.<sup>72</sup>

---

<sup>71</sup> *Episteme* procede etimológicamente del griego y significa conocimiento o ciencia desde la Grecia antigua. Por conducto de la doctrina de Platón se hacía una distinción entre *episteme*, que para él era la ciencia en tanto conocimiento justificado o verdad y *doxa*, entendida como conocimiento común o simple opinión. La palabra epistemología significa el estudio de la teoría del conocimiento y es derivada de *episteme*.

<sup>72</sup> Nació el 4 de marzo de 1950 en la Ciudad de Torreón, México. Licenciado en Filosofía por el Instituto Superior Autónomo de Occidente (actualmente Universidad del Valle de Atemajac). Se doctoró en Filosofía en el año de 1980 por la Universidad Iberoamericana (UIA) con la tesis: "Sobre el problema de los universales en la filosofía analítica y en la metafísica tomista" (1981). Este filósofo mexicano es reconocido como uno de los principales filósofos contemporáneos de Iberoamérica. Los temas que trata el padre Beuchot son ante todo la Filosofía

#### 4.2.1 ¿Qué es hermenéutica analógica?

La hermenéutica es la interpretación que se realiza, sea de lo que se habla o se escribe, y por su parte, la analogía es la conciencia, de que una cosa tiene diferentes formas, de que se dice de diversas maneras, la hermenéutica analógica es la advertencia de que la interpretación tiene diferentes maneras y grados, se trata de ver el acto interpretativo, como un acto analógico. Dice Beuchot (2008):“La presencia de la analogía, de modo que se pueda pensar en una hermenéutica que no sea univocista ni equivocista, sino analógica” (p. 34).

La propuesta de Beuchot (2008), es de corte *iusnaturalista*, por lo tanto, pretende realizar la búsqueda de la naturaleza ontológica de los Derechos Humanos. Reconociendo la poca credibilidad que existe hoy en día en concepciones metafísicas y las desconfianzas que se suscitan alrededor de los esencialismos.

Beuchot (2008), propone como fundamentación de los Derechos Humanos una concepción *iusnaturalista* reconociendo al derecho natural como independiente y anterior al derecho positivo lo cual, lo establece como a priori, proponiendo a este como el más importante y fundamental. Su fundamentación filosófica la toma del *iusnaturalismo* tomista, recorriendo el camino de la escuela de salamanca de Vitoria, Soto, y Las Casas, teniendo como interés fundamental dar a conocer los argumentos irresistibles que convierten a los Derechos Humanos en premisa fundamental para la coexistencia y la convivencia de los conglomerados sociales ya que, son fundamento de la persona hecho que llevará a su reconocimiento y respeto.

La doctrina de la analogía fue creada por los pitagóricos y luego fue asumida por la filosofía de Platón y Aristóteles. También fue utilizada por los filósofos medievales, quienes posibilitaron que se preservara, pero fue el tomista Tomas de Vio, conocido por todos como Cayetano, el que le dio una sistematicidad clara y útil. Para luego, caer en desuso en la modernidad que se caracteriza por querer concepciones inivocistas.

Considera Beuchot (2008), que lo que hoy en día, se conoce como Derechos Humanos fue considerado para Santo Tomas como los derechos naturales, esto lo establece, desde el argumento de que ambos se sustentan en la condición humana, y tienen en común, que se otorgan a la persona en razón de ser tal. Expresa Rincón (2012): “En este sentido, los Derechos Humanos si bien no son coextensivos a los derechos naturales- pues estos abarcan más que aquellos si tendrían una relación cointensiva, es decir, que se estructuran desde la misma definición” (p. 70). Con esta idea Beuchot (2008), busca sustentar la existencia real de los Derechos Humanos tanto en el ámbito filosófico como jurídico, con eso busca establecer, que los Derechos Humanos pertenecen a la tradición de ambas disciplinas.

En cuanto a la hermenéutica analógica indica Mauricio Beuchot (2008): “Es plural. Permite varias interpretaciones, pero puede, jerarquizarlas y además ver la proporción que alcanza de verdad textual” (p. 33).

El peligro que busca evitar la hermenéutica analógica son los extremos planteados, por un lado por las interpretaciones que pretenden ser demasiado científicas y apelan a la univocidad como algunas corrientes de la pragmática que surgieron a partir del positivismo lógico. Del otro lado, se encuentran las hermenéuticas relativistas, fragmentarias o que se van al infinito y el autor las denomina equivocistas porque expresan en el fondo, el equivocismo de la ambigüedad, de la diferencia irreductible, del multiculturalismo inconmesurable, de la libertad plena en la interpretación, de la creación autentica a partir de un texto.

Para Beuchot (2008): “La presencia de la analogía, de modo que se pueda pensar en una hermenéutica que no sea univocista ni equivocista, sino analógica” (p. 33).

La hermenéutica analógica, intenta salvaguardar la diferencia, pero sin renunciar a todo semejanza, respeta las particularidades, pero sin perder la posibilidad de universalizar de alguna manera, es una impetración de proporcionalidad, de la medida, del equilibrio por ejemplo serviría para abrir paso a la interculturalidad sin renunciar a la tradición en el ámbito filosófico.

Por eso indica Beuchot (2008): “No se trata de sacar un término medio simple, que sirve para todo. La práctica de la analogía requiere conocer bien los particulares para poder universalizar sin traicionarlos, sin perder, como en una mezcla, sus características principales” (p. 34).

Se requiere conocer las diferencias para no diluirlas en un todo indiferenciado e inservible es por ello, que en la hermenéutica analógica se tiene como prioridad, la diferencia por encima de la semejanza, abandona toda posibilidad de semejanza o universalidad. Construye un puente entre la universalidad y el relativismo eliminando la dicotomía entre univocismo y equivocismo.

Beuchot (2008), hace la claridad que en la analogía existen dos formas de significación la univocidad; el termino univoco es aquel que significa de manera completamente igual a sus significados ejemplo “hombre” “mortal”, significa que todos pereceremos en algún momento. Por su parte, la equivocidad es el término que significa sus significados de manera diferente; verbigracia “amor” es equivoca pues puede señalar el amor erótico o el filial.

Por la necesidad de reducir los términos a un orden para la distinción de sus connotaciones, aclara Beuchot (2008):

... esto lo hace la analogía, pues el termino análogo es el que esta intermedio entre la univocidad y la equivocidad, que aunque en ella predomina la última; por ejemplo la palabra “bien” porque puede distinguirse como bien útil, bien deleitable y bien honesto (p. 33).

La hermenéutica analógica, ha sido una herramienta de interpretación utilizada en la teología cristiana, en torno a la exegesis y en interpretación jurisprudencial aplicando sus principios para resolver vacíos normativos, o para ser aplicadas en las normas que expresan contradicción. Es decir, que la analogía ha sido parte de una tradición milenaria de interpretación, utilizada dentro de diferentes ámbitos, que tienen en común: En primer lugar su carácter normativo ya que se utiliza como instrumento de establecimientos de conductas para la consecución de un bienestar general y de una convivencia sana. En segundo lugar, tiende un puente interpretativo para evitar las dicotomías propias de la modernidad, creando un camino

entre los términos unívocos y equívocos, sin apelar a conceptualizaciones eclípticas que disuelvan los términos en un todo inservible. Dicha condición específica por sí sola, resalta la importancia que tiene hermenéutica analógica para la fundamentación filosófica de los Derechos Humanos ya que, no solo se presenta como una herramienta epistemológica o metodológica, sino sobre todo ontológica.

Para que exista un Estado, debe haber tanto derechos como obligaciones que garanticen la coexistencia pacífica de un conglomerado social; el derecho debe reflejar las manifestaciones culturales políticas y del pensamiento; es menester para este ser el establecimiento de la realidad circunstancial por lo tanto, debe representar normativamente el pensamiento de su tiempo, las concepciones filosóficas al igual que, las reflexiones y preocupaciones de cada momento histórico del ser humano. Argumenta Beuchot (2008), en contradiciendo a la idea hobbesiana de estado de naturaleza, establecida desde el estado de guerra, que la naturaleza humana se basa en la elevación de la persona desde su estructura natural que trae consigo, la libertad y los otros derechos fruto de la dignidad humana; propone remplazar dicha conceptualización por la concepción *iusnaturalista* que indicamos.

Por eso, expresa Beuchot (2008):

... ahora el movimiento más influyente, al menos en sus escuelas, es el llamado posmoderno o tardomoderno. Otros movimientos han tenido poca repercusión, por ser demasiado complicados, o técnicos, como el de la filosofía analítica, aun en su fase pragmatista, y ya no positivista (p. 13).

La filosofía, por pertenecer a un ámbito dialógico y nutrirse eternamente de la tradición, se constituye como la principal herramienta no solo para prefigurar y construir conceptos sino también para transformar visiones ortodoxas homogéneas, con pretensión de universalidad en posturas enriquecidos por los acuerdos, que consulten la realidad del entorno del ser humanos y que permitan un dialogo no vertical, esquemático e impositivo sino acercado a la verdad, respetando la diversidad cultural y la independencia de cada cultura; el mundo necesita de unos Derechos Humanos establecidos con respeto a la interculturalidad y pluralismo del pensamiento, que respete las comunidades y sus particularidad socioculturales.

Por eso, aclara Beuchot (2008):

... pero no cualquier hermenéutica sino una que evite el relativismo, es decir, el equivocismo que se encuentra extendido en las interpretaciones postmodernas “mas no por evitar ese extremo, ha de incurrir en el otro del univocismo, esto es, del rigorismo y objetivismo extremo en la interpretación, que fue el ideal de la modernidad (por reacción contra el cual se ha caído en el relativismo equivocista, en la postmodernidad)” (p. 23).

Se necesita una hermenéutica intermedia, analógica, que propone una interpretación moderada y equilibrada, aunque más inclinada hacia la equivocidad, pues en la analogía predomina la diferencia. El aporte de la hermenéutica analógica de Beuchot permite, una interpretación que respeta la interculturalidad, que no intente ser una monada que construye verdades irrefutables, que admita contradicciones, que no ofrezca un solo sentido y horizonte de acción pero respetando las diferentes visiones filosóficas.

La idea del concepto analógico, no solamente significa que se aplica cuando no tenemos un conocimiento más universal, sino que establece cuando tenemos un conocimiento de algo, que no puede agotar nuestro conocimiento mismo, por el hecho de ser tan singular que ningún conocimiento lo agota, este es caso de la persona o de Dios, quienes no pueden ser enlazados o enmarcados en un simple concepto y no se agotan con una idea general, es propicio indicar que los derechos nacidos de la dignidad humana y personalidad jurídica tienen esta connotación de no ser como un simple concepto.

Los modos de analogía son: analogía de atribución intrínseca, analogía de atribución extrínseca, la analogía de proporcionalidad (propia y metafórica).

### **4.3 Argumentos en contra de la no fundamentación filosófica de los Derechos Humanos propuesta por Bobbio**

Rincón (2012), presenta los argumentos que exhibe Beuchot en contra de la fundamentación filosófica de los Derechos Humanos propuesta por Bobbio. En primer lugar, contra la argumentación de Bobbio que indica que la conceptualización de los Derechos

Humanos presenta una vaguedad al igual que los valores últimos antinómicos<sup>73</sup> que pretenden representar; presenta el argumento que establece la posibilidad de un discernimiento racional en aquellos casos donde unos valores entran en conflicto con los otros, propone la proporcionalidad y la medida como instrumentos interpretativos.

En un segundo argumento Bobbio indica que los Derechos Humanos presentan un relativismo histórico. En oposición a dicho argumento, el autor expresa que el mismo relativismo se presenta de forma relativa; que para no caer en una contradicción destructiva del mismo concepto, este, debe ser limitado por el reconocimiento de algunas esencias las cuales se concentran en el concepto de la naturaleza humana, puesto que, esta responde a los valores requeridos para garantizar la dignidad de las personas.

Según Rincón (2012): “Para el pensador, si bien dichos valores que ahora se denominan Derechos Humanos han sido probados por la historia, ante todo se ha probado que corresponder a la naturaleza humana por lo cual resultan fundamentales y necesarios” (p. 68).

En tercer lugar, Bobbio observa respecto a la tarea de fundamentación de los Derechos Humanos su carácter heterogéneo y a veces incompatible entre los propios Derechos Humanos. Para Beuchot la fundamentación de los Derechos Humanos se constituyen desde el concepto único de naturaleza humana, los elementos de la mencionada fundamentación tendrían una ordenación analógica priorizando aquellos constitutivos de los fundamentales del ser humano para conservar cierta unidad dentro de la naturaleza diversa de los mismos. Asevera Rincón (2012): “Los elementos de dicha fundamentación tendrían una ordenación analógica, cuya jerarquización consistiría en dar mayor importancia a los derechos más fundamentales del ser humano” (p. 68).

Bobbio en la cuarta crítica establece que los Derechos Humanos son antimónicos y por ende, muchas veces contradictorios, oponiendo en ocasiones a los derechos individuales los sociales, provocando contradicciones que imposibilitan su realización y goce.

---

<sup>73</sup> La antinomia refleja una contradicción entre dos reglas o principios.

Beuchot (2008), argumenta que debe existir un equilibrio analógico entre los aspectos individual y social del hombre ya que ambos son componente esencial de la construcción del fundamento de los Derechos Humanos.

La hermenéutica analógica además de ser *iusnaturalista*, por reconocer *a priori* la dignidad humana, propicia la interculturalidad al proponer una conceptualización distinta de la misma, que se sustenta, en el reconocimiento de la diversidad cultural, por lo tanto, es una herramienta esencial para dicha tarea, al decir de Beuchot la naturaleza humana debe ser entendida como aquella ley ética y jurídica que pertenece al hombre, por eso, es esencial, en la estructuración de la fundamentación filosófica de los Derechos Humanos.

Agrega Rincón (2012):

.... en concordancia con ello, la naturaleza humana, en tanto concepto metafísico, es lo que da origen a la ley natural como lo determinado. De tal manera, para Beuchot, el reconocimiento de determinadas esencias conlleva fundamentar los Derechos Humanos desde una orientación en que se le asigne límites al relativismo absoluto, pues este puede llevar a contradicciones y paradojas. (p. 70).

Explica la profesora Rincón (2012), que Beuchot reconoce que su concepción es metafísica, porque para él, resulta inevitable dicha perspectiva ontológica, pero sin embargo, acude a la idea aristotélica de la *physis* (naturaleza) que entiende. Indica Beuchot que la antropología filosófica tiene un rol de mediación entre la metafísica y la ética reconociendo que los principios morales de la primera se ven establecidos en la práctica de la segunda, ya que, la condición humana determinada en la metafísica se hace realidad con la ética. Para Beuchot los Derechos Humanos no son estáticos sino dinámicos. Beuchot reconoce las circunstancias concretas que interpelan al individuo afirma que la historia y las circunstancias sociales, políticas, económicas, religiosas, filosóficas son situaciones históricas concretas que perviven en los seres vivos.

Dice Rincón (2012):

Con ello, busca superar las concepciones racionalistas y positivistas que limitan el concepto de naturaleza a un apriorismo vacío. Para tal efecto Beuchot acude a la *Physis* aristotélica, a partir de la cual lo abstracto adquiere vida en lo concreto” (p. 72).

La naturaleza se encuentra establecida por las características de lo analógico y lo icónico es decir que, está aplicada de forma diferenciada a cada individuo, de acuerdo a su contexto socio cultural específico, pero con las implicaciones de la universalidad de lo humano. Entonces, Beuchot retomando la concepción icónica de Pierce, en relación con su idea acerca de la cognición que para él, en palabras de Rincón (2012): “procede de un conocimiento primario del ser humano constituido por la vaguedad que poco a poco va alejándose de lo equivoco, aunque no lo elimina completamente, sino que propende al manejo cognitivo y reflexivo de la realidad” (p. 72).

Para Pierce, el icono siempre reflejará la realidad que constituye la cosa a pesar de sus diferencias cualitativas, comparándola con la conceptualización tomística de los conceptos incoativos “los cuales reflejan cierta vaguedad e imperfección y se van desarrollando hasta alcanzar la claridad posible para el ser humano” (Rincón, 2012, p. 72). Con dichos postulados Beuchot quiere resaltar que siempre existe algo dentro de la naturaleza humana que no cambia para evadir los extremos que se presentan entre la universalidad totalitaria y la casuística fragmentaria.

#### **4.4 La cultura**

La cultura es una manifestación plural de los seres humanos que involucra todos los ámbitos de su vida y compromete su pensamiento, sus sentimientos, y su quehacer físico. Pero ella se encuentra cargada de las significaciones de lenguaje, de idiosincrasia, y otros aspectos que identifican a comunidades determinadas.

Para Beuchot (2008):

La cultura puede ser vista, de manera muy amplia, como el cultivo de todo aquello que nos ayuda a colocarnos en la realidad del entorno, no solo natural sino también social. En efecto, no hacemos cultura solo para sobrevivir, sino también para convivir con propios o extraños (extranjeros o gente que pertenece a otra cultura) (p. 5).

La cultura reconocida como una diversidad establece pluralidad de pensamientos, sentimientos, saberes, que contrastan con la homogenización cultural propuesta por la cultura europea. La intraculturalidad<sup>74</sup> conforta la existencia de dos culturas o más dentro del mismo espacio geográfico, puede ser este un Estado, pero que tienen una base social o común por eso tienen muchas semejanzas.

Por su parte la interculturalidad nace entre culturas diferentes, y tal vez disímiles, ya que la relación se establece a partir de la diferencia fruto de culturas distintas de saberes diferentes, de teorías de conocimiento concebidas desde otras visiones del mundo.

Por eso dice Beuchot (2008):

Otro será comprender como una hermenéutica analógica conecta a los Derechos Humanos con la antropología filosófica que les subyace, esto es, la idea o modelo de hombre que suponen. Y, por último, y de acuerdo con esa filosofía del hombre inherente a los Derechos Humanos, veremos cómo se puede sensibilizar hacia una educación, comprensión y estimulación para su cumplimiento y defensa (p. 8).

Los Derechos Humanos dentro del ámbito de la interculturalidad se nutren de la posibilidad de una transformación antropológica y filosófica que convierte a estas garantías en inherencias de la persona, constituyentes de la dignidad, el reconocimiento individual y grupal.

---

<sup>74</sup> Dentro y fuera de las fronteras de los Estados existe una acentuada diversidad cultural, la intraculturalidad se desprende del reconocimiento de la diversidad cultural que existe en las comunidades, el conglomerado social, basado en el pluralismo democrático, la tolerancia y la aceptación, constituye la respuesta a las necesidades y problemas de las sociedades multiculturales, ya que su fin prioritario es el fomento del respeto por la diversidad cultural, propicia la convivencia entre los ciudadanos del Estado y sobre todo, la superación del etnocentrismo. Véase sobre esta temática en: Riess, B. (2013). *Intraculturalidad y materiales didácticos. Metodología para la recuperación de saberes*. México, D.F.: Secretaría de Educación Pública.

Dicha transformación, trae consigo el establecimiento de un nuevo conjunto de saberes que deben ser transmitidos a todas las personas a través de la educación y el empoderamiento de las personas y comunidades, para que la nueva vivencia de valores conforte el respeto a otras culturas.

Así mismo expresa Beuchot (2008):

Por eso, aquí se conectan las idea de cultura, la de identidad cultural y la de interacción cultural (no en el sentido de intracultural, sino en el de intercultural o transcultural). En todo ello vemos la pugna entre el derecho a la diferencia y el derecho a la igualdad (no a la identidad sino a la igualdad, que es la justicia) (p. 9).

Uno de los elementos distintivos y fundantes del concepto de cultura es la producción cultural en el marco de un territorio, un quehacer, un grupo de sujetos y un momento histórico por eso, es importante destacar que no existe cultura determinada o determinable que se pueda establecer sin estos fundamentos. La producción cultural nace del reconocimiento que las prácticas sociales y las vivencias de una comunidad determinada son constitutivas de cultura y merecen respeto y aceptación ya que son la forma de expresión de los saberes propios.

Bien indica Beuchot (2008):

Bolívar Echaverría analiza la producción como realización; es decir, desde la filosofía de la praxis- que se plasma en forma de producción histórico-social-, en la que no solo se producen los objetos, sino también los sujetos; dialécticamente, el objeto surge por oposición al sujeto y a la inversa. Se habla aquí del ciclo de producción, consumo y reproducción, aquel en que se da la praxis cultural: humanizar la naturaleza y naturalizar al hombre (p. 11)

La igualdad y la justicia verdaderas solo se puede dar si se les otorga reconocimiento y representación a todas las comunidades, etnias, razas y culturas a pesar de ser muy variadas y disímiles existen y tienen saberes propios. Para poder naturalizar a las personas se necesita convertirlos en seres con dignidad lo cual los hace humanos.

La vida en familia, el sexo, la alimentación son muy diferentes en las personas por cuanto toda existencia social, política, económica, y en especial cultural, nace fruto de una correlación dialógica comunicativa que establece relaciones de identidad, reconocimiento, representación, igualdad y dignidad. Es por eso, que el interculturalismo es necesario para resignificar los Derechos Humanos y para hacerlos verdaderamente universalizables.

Manifiesta Beuchot (2008):

La filosofía, o mejor, de la práctica de la filosofía como compromiso nace y se concreta en el filosofar de hombres y mujeres que, tomando conciencia del inevitable enmarcamiento político social en el que se desarrolla el pensamiento cultural y científico, se esfuerzan por reubicar teórica y socialmente su quehacer propio en el mundo de la vida cotidiana (p. 11)

#### **4.5 Derechos Humanos e interculturalidad**

La filosofía intercultural propuesta por Raúl Fonet-Betancourt busca favorecer que los procesos de reflexión de los fundamentos filosóficos, posibiliten que los procesos de Derechos Humanos sean considerados patrimonio de toda la humanidad, o sea que busca promover la universalidad y universalización de los Derechos Humanos amparados en los procesos dinámicos de lucha por el reconocimiento y la representación realizados por cada pueblo y cultura. No se trata de defender un purismo cultural que no permita a cada pueblo y cultura deshacerse de los elementos que la enajenan y convierten en viciosa, sino que se trata de favorecer las prácticas culturales concretas que tienen como rol principal la búsqueda de la liberación y la construcción de la dignidad humana favoreciendo las correlaciones subjetivas e intersubjetivas, para posibilitar con ello una transformación cultural, económica y política.

La propuesta filosófica de interculturalidad posibilita principalmente la consecución de la alteridad, la praxis liberadora de la persona de la dominación, el reconocimiento y la representación de las comunidades y culturas. Desde otras culturas la subjetividad se ha construido de maneras distintas y en muchas ocasiones de forma comunitaria es por eso que la subjetividad debe ser construida desde el encuentro con el otro, todos sabemos que esta es una propuesta de Dussel amparada en el pensamiento de Levinas, pero sin embargo, lo novedoso de

la propuesta es la construcción de subjetividades colectivas y que los pueblos sean considerados en torno a los Derechos Humanos como si fueran un solo sujeto al que se le deben garantizar sus derechos a la existencia, identidad, participación libre desarrollo de la personalidad, lenguaje propio, desde su propio logos y lugar de enunciación.

La coexistencia e interrelación de una multiplicidad de culturas que se da en el mundo, se denomina multiculturalismo ya que, en muchas ocasiones tienen que convivir en un mismo lugar un conjunto de distintas etnias, razas y culturas como es el caso de las nacionalidades que cohabitan y coexisten en el estado español. Estas deben vivir con tolerancia.

Señala Beuchot (2008):

...se llama multiculturalismo al fenómeno de la multiplicidad de culturas que se da en el mundo, y en la mayoría de los países. Y se suele llamar pluralismo cultural al modelo con el que se trata de explicar o manejar ese multiculturalismo. A veces también se le llama (esto, más recientemente, y tal vez con una connotación más determinada y estudiada) interculturalidad, que es lo que, según mi opinión, se plantea como desiderátum a alcanzar” (p. 13)

#### **4.6 ¿Para que la interculturalidad?**

La interculturalidad puede abordarse desde diferentes perspectivas pero, en este caso en particular lo miraremos desde el enfoque de los Derechos Humanos apoyados por la hermenéutica analógica que nos permite enfocar las semejanzas de las diferentes culturas sin perder de vista las diferencias, realizando un dialogo de saberes que vivencie los valores y reconozca las particularidades de idiosincrasia, etnia y raza.

Se traduce el multiculturalismo como la existencia de muchas comunidades culturales dentro de una comunidad mayor, pero con su independencia es decir que no están sometidas a un proceso de aculturación o de dominio epistemológico. Lo que se busca con la propuesta de Fornet-Betancourt es la interculturalidad porque en esta se presenta un diálogo no vertical y contradictoria; sino un dialogo de saberes con respeto y reconocimiento de las identidades.

Manifiesta Beuchot (2008):

Y, en el caso de la filosofía, su estudio se ubica en una intersección de la filosofía de la cultura, la antropología filosófica, la ética, la filosofía política y la filosofía del derecho. Trataremos de satisfacer todas estas perspectivas, para luego desembocar en la consideración ética y jurídico-filosófica, pues es necesario reflexionar sobre las culturas para ponderar las relaciones de los derechos particulares o grupales con los Derechos Humanos o universales (p. 13)

Los Derechos Humanos confortan principios, y estos establecen valores inamovibles porque nacen de las buenas costumbres de los individuos y de las comunidades desconocerlos es decir, que las colectividades no crean en su convivencia una cultura de reciprocidad y de construcción de saberes que permiten la coexistencia pacífica es tanto como decir que la sociedad no existe.

La fundamentación filosófica de los Derechos Humanos debe ser intercultural porque la cultura contiene las dos connotaciones tanto moral como jurídica y además de todo tiende al equivocismo por lo tanto subsume los dos términos sin que allá contraposición, usando la analogía se pueden encontrar los puntos colindantes y preservar las diferencias sustanciales.

#### **4.7 Correlación hermenéutica analógica y la interculturalidad**

La idea de Bobbio, que contempla que no es posible la búsqueda de un fundamento absoluto para los Derechos Humanos por la problemática de la noción precisa de los mismos, recoge una preocupación esencial en cuanto a la fundamentación filosófica de los Derechos Humanos que puede ser cubierta por la propuesta de la hermenéutica de Beuchot puesto que dicha teoría filosófica busca realizar una interpretación analógica con base en la interculturalidad y no encontrar términos eclécticos. Su función esencial es ayudar a dilucidar los contenidos esenciales de los Derechos Humanos sin buscar términos intermedios inútiles pero abriendo paso a una conceptualización que contenga un dialogo de saberes.

En la posmodernidad, cuando la filosofía busca darle cabidas al pensamiento de diferentes culturas, reconocer la identidad e idiosincrasia de las personas y los colectivos. La analogía, se

convierte en una herramienta válida para el reconocimiento de las dimensiones social e histórica de las personas y las comunidades porque posibilita que se preserve lo propio es decir, el arraigo cultural sin renunciar a una posibilidad de universalizar. La analogía se encuentra a medio camino entre la univocidad y la equivocidad, entre la universalidad y la particularidad, porque hace valer la diferenciación en lugar de la identidad plena.

La semejanza propia de la analogía aporta más diferencia que identidad, permitiendo un espacio amplio de encuentro para el dialogo de saberes y la construcción de una nueva fundamentación filosófica de los Derechos Humanos basada en la filosofía intercultural propuesta por Fonet-Betancourt.

Por otro lado, la hermenéutica analógica sirve para salvaguardar las diferencias entre las culturas pero sin renunciar del todo a la semejanza, respeta las particularidades pero sin perder la posibilidad de universalizar de alguna manera; es una impetración de proporcionalidad, de la medida, de equilibrio que abre paso a la interculturalidad sin renunciar a la tradición en el ámbito filosófico.

Creemos que una postura analogista, permite que se realice una nueva fundamentación filosófica de los Derechos Humanos que entregue un rol protagónico a las culturas que han sido silenciadas, desconocidas o subalternizadas. No es solo otorgarles voz y voto, tanto a los sujetos como a las comunidades sino también reconocimiento, representación y participación en la construcción del sujeto y la intersubjetividad que enriquece a los Derechos Humanos.

En la filosofía tardo moderna o postmoderna se plantea un problema difícil de dilucidar el cual se puede formular de la siguiente manera: ¿Cómo resolver el problema suscitado entre las corrientes filosóficas inivocistas y las equivocistas?

Por un lado, las corrientes filosóficas inivocistas plantean la existencia de verdades absolutas, que establecen cánones irrefutables, conceptos únicos que excluyen la polisemia e interpretaciones diferentes de textos o pensamientos filosóficos; que se consideran impenetrables

por otras significaciones acerca de la misma cuestión, como mónadas que busca conquistar y someter a otros concepto y corrientes filosóficas.

Las interpretaciones inivocistas son propias de la filosofía moderna y positivista; cuya principal característica es que son cerradas al dialogo intercultural. De reflexiones de carácter inivocistas nacen conceptos como el eurocentrismo y colonialismo filosófico que terminan en un tipo de universalismo.

Por el otro lado, las corrientes filosóficas equivocistas, que tienen el problema del relativismo y la ambigüedad que podría terminar por darle carácter filosófico a todo tipo de opiniones dejando de lado, los cánones mínimos que caracterizan el pensamiento filosófico. La inconmesurabilidad de criterios y sentidos del pensamiento, la variada semántica de las palabras, junto con la multiplicidad de interpretaciones de los textos pueden producir una polisemia inaudita; hasta el punto de hacer relativo hasta el pensamiento más mínimo.

El equivocismo y la polisemia son propios de las filosofías románticas de la postmodernidad y el principal problema es que dicha tendencia termina en un relativismo que le quita seriedad a las reflexiones filosóficas hasta el punto de pretender desconocer la tradición filosófica que es la esencia viva de la filosofía porque contextualiza los problemas actuales y permite un dialogo de saberes con aquellos que han pensado los problemas filosóficos en otros tiempos. La filosofía siempre se ha nutrido del dialogo con otros filósofos, la reelaboración de preguntas, conceptos y necesariamente la interpretación del pensamiento filosófico.

Mirando ese panorama es que existe la necesidad de una interpretación filosófica con la hermenéutica analógica como herramienta que posibilite el dialogo de saberes propuesto por la teoría de la interculturalidad. La hermenéutica analógica, se presenta como un instrumento interpretativo mediador y como un puente entre el univocismo y el equivocismo ya que la analogía esta semánticamente entre los dos términos en mención; construye un puente porque no tiene la rigidez de la univocidad ni incurre en las consabidas extralimitaciones de la equivocidad, participa de ambas sin quedarse como un término medio o equidistante porque participa en mayor medida en la equivocidad pero irreductible.

La proporción de las teorías nacidas de occidente desde su contexto categorías y las nacidas en América Latina desde su contexto histórico políticos que debe permitir las voces plurales con sus diversos actores. La hermenéutica analógica permite crear una reciprocidad de respeto en el ámbito comunicativo ya que establece el camino de la proporción, la medida y la diferencia que establece como principio fundante un dialogo de saberes.

Apunta Beuchot (2008):

La práctica de la analogía requiere conocer bien los particulares para poder universalizar sin traicionarlos, si perder como en una mezcla sus características principales. También requiere conocer las diferencias, para no diluirlas en todo indiferenciado y a la larga, inservible. Por eso se ha dicho en la historia de la analogía que en ella tiene prioridad la diferencia sobre la semejanza (p. 34).

En torno a la construcción de las categorías de subjetividad e intersubjetividad, indica Beuchot (2008):

Esta fundamentación natural tomista no se construirá directamente desde Santo Tomas, sino a través de la escuela de Salamanca, a partir de la cual el derecho objetivo adquiere la connotación de derecho individual. En efecto, los derechos naturales en la doctrina tomista, poseen una orientación objetiva, en tanto propiedades derivadas de la naturaleza humana que definen la cosa justa del derecho natural. En tránsito hacia la comprensión hacia la comprensión subjetivista propia de la modernidad es dado por la escuela de Salamanca en el siglo XVI, al conferirle un carácter facultativo individual a los antiguos derechos naturales, preparando así su sentido actual de como reivindicaciones exigibles primariamente por los individuos (p. 36)

En la subjetividad el ser humano, no puede ser visto solo como sujeto pasivo de una normatividad, desarraigado de su medio y su cultura, considerado como un producto del sistema político, social y filosófico imperante, un elemento pasivo de un estado, porque estaría siendo tomado como un ser lanzado al mundo, como un ente pasivo, que no puede tomar decisiones, la dignidad humana, se presenta de acuerdo a la conceptualización *iusnaturalista* de Beuchot con unos valores a priori que conforta principios y libertades individuales, que lo hacen humano, es

por eso, necesario transformar la normatividad positivista de los Derechos Humanos. La hermenéutica analógica es una herramienta mediadora, para que se respeten conceptos fundamentales para el establecimiento de la persona humana como lo son la dignidad, la igualdad, el reconocimiento, la representación, la pluralidad, que no siempre han sido tenidos en cuenta para la formulación del compendio jurídico denominado Derechos Humanos.

Se evidencia la necesidad que tiene toda teoría, aunque sea la más abstracta de una contrastación con la práctica; un desenvolvimiento en la realidad, la hermenéutica analógica de Beuchot propone la construcción de conceptualización filosóficas acudiendo al dialogo de saberes por un lado retoma de la propuesta de la filosofía tradicional los postulados teóricos que encierran conceptos, reflexiones, métodos y pensamientos, y por el otro lado las prácticas culturales, las comunidades de base, las experiencias, los otros lenguajes comunicativos y artísticos, utilizando todos los mecanismos de comunicación posibles. Una construcción en conjunto que propicie espacios de dialogo.

#### **4.8 La intersubjetividad de la hermenéutica analógica de Beuchot**

En torno a la intersubjetividad, la propuesta de Beuchot se propone abordar la construcción de la de fundamentación filosófica de los Derechos Humanos desde una base común, y esta es el dialogo de saberes, el reconocimiento de la dignidad intrínseca de la persona, y la representación de las comunidades que no es solo entregarles voz y voto sino reconociendo autonomía, diversidad y pluralismo. Si examinamos la dignidad intrínseca de las personas reconocemos su arraigo cultural, nacido de sus vivencias, creencias religiosas, idiosincrasia; cosmología, prácticas sociales sin las cuales no podremos entender quiénes son, ni cuáles son sus expectativas, necesidades y realidad socio-política. Si los Derechos Humanos desconocen a las diferentes culturas nunca las representaran, y como poder conocerlas; propiciando un dialogo de saberes adecuado y respetuoso que conlleve a la construcción de una nueva fundamentación, allí en ese momento de dialogo es donde surge el rol trascendental de la hermenéutica analógica de Beuchot, ya que, esta propuesta filosófica, conceptual y metodológica sirve para acercar los saberes no para contrastarlos sino para realizar una analogía desde la diferencia.

La hermenéutica analógica propone que de las culturas se requiere conocer las diferencias, para no diluirlas, en un todo indiferenciado e inservible, es por ello, que en la hermenéutica analógica tiene especial prioridad la diferencia en lugar de la semejanza, es decir, abandona toda posibilidad de semejanza o universalidad absoluta de la cultura, para reconocer la diversidad y el pluralismo de las mismas. La intersubjetividad reconoce a los colectivos, es decir, las culturas de los grupos humanos son reconocidas, como consecuencia entonces, verbigracia, cada uno de los pueblos indígenas y de los afrodescendientes deben tener participación en la conceptualización de los Derechos Humanos. Los derechos se reconocen con parte del ser humano más desde un aspecto ético que jurídico.

#### **4.9 Propuesta metodológica de la hermenéutica analógica**

La fundamentación filosófica de los Derechos Humanos, debe partir del presupuesto, que la filosofía es viva y se construye con la puesta en práctica de una propuesta correlacional, por ello, es que, es desde una perspectiva de justicia mas no del bien desde donde se deben fundamentar los Derechos Humanos entendidos como realización histórica, es por ello, que el autor de la presente investigación se encuentra de acuerdo con John Rawls quien tiene como principal preocupación enfocar la disciplina de la filosofía política hacia la conformación de una teoría de la justicia más allá de un deber ser. Se ha dicho que se trata de un abordaje hermenéutico desde los valores y principios propuestos por la interculturalidad, asumir un *logos* histórico que sea capaz de encargarse de la realidad a través de la *praxis* (practica) histórica renovadora y fundadora de los Derechos Humanos, que reconozca, la dignidad humana, la otredad, la diversidad, el pluralismo, la cultura como principios necesarios para la fundamentación filosófica de los Derechos Humanos, para romper con la racionalidad moderna de lo simple y lo claro, aunque no se renuncia a la búsqueda de valores modernos como la igualdad y la libertad, pero estos valores, deben ser refundamentados para que conduzcan al reconocimiento y la representación de las culturas que han sido negadas, dicha búsqueda es la esencial de la justicia social y los derechos, que acepten la filosofía de vida y cosmogonía religiosa de las comunidades y colectivos. Dichos valores propician espacios de diálogo y la producción y reproducción de la vida de las personas y las comunidades.

La fundamentación de los Derechos Humanos en cuanto al lenguaje debe ser filosófica, dejar los apriorismos para construir las conceptualizaciones *a posteriori* del diálogo de saberes con las comunidades de base, por lo tanto, ante todo, debe ser fruto de un proceso participativo y continuo, con mecanismos claros.

La financiación debe ser por parte de los Estados con dos objetivos claros. Por una parte, la concreción de las categorías de subjetividad e intersubjetividad con un principio material y uno formal la interacción comunicativa y el diálogo de saberes como principio formal y la formación de la subjetividades y las intersubjetividades como principio material. Cuando exista ambigüedad en las conceptualizaciones acerca de elementos fundantes de las categorías subjetividad e intersubjetividad, persona, cultura, primero se debe acudir a los acuerdos logrados en los diálogos de saberes con las comunidades de base, las prácticas sociales claves para dilucidar dichos aspectos de los Derechos Humanos, y si subsisten incongruencias, para llenar esos vacíos conceptuales, se debe acudir a ciencias auxiliares como la antropología, la psicología, la sociología, pero desde los estudios culturales realizados por estas disciplinas.

Es una propuesta de filosofía política con unos principios comunes jurídicos, orientadores del lenguaje nuevo, diferente al propuesto por la teoría de la moral de Platón y de Kant para evitar la imposición de criterios que pretendan establecer condiciones de universalidad, y órdenes que terminen convirtiendo en conceptualizaciones unívocas. La fundamentación filosófica de los Derechos Humanos debe hacerse usando la hermenéutica analógica de Beuchot ya que, esta propone la conceptualización con base en el reconocimiento de la alteridad y la pluralidad.

Propone que cada comunidad presente sus conceptualizaciones acerca de las categorías que conforman los Derechos Humanos. En segundo lugar aplicando la teoría de hermenéutica analógica se realiza una conceptualización equivocista de las categorías planteadas. Luego se realiza el reconocimiento de las esencias de estos conceptos, se comparan para conocer en que están de acuerdo, pero lógicamente se respeta la diferencia. Posteriormente a los Derechos Humanos se les establecen las esencias pero se posibilita un discernimiento racional en caso de que los valores entren en conflicto.

#### 4.10 Propuesta educativa de Mauricio Beuchot

Beuchot (2008), propone un cambio en la educación ya que observa la necesidad que en el proceso de enseñanza aprendizaje se estructure una educación con libertad orientada a la realización del bien común, que promueva el respeto por los derechos de los otros, que se fomente en las personas una convicción racional acerca de la necesidad de los Derechos Humanos, que propicie un ambiente de respeto por la ley como elemento esencial de los Derechos Humanos. Propone que no solo sea la filosofía política la encargada de estudiar y enseñar los Derechos Humanos, sino que estos, deben ser abordados de forma transversal por todas las áreas del conocimiento. Los procesos educativos no deben ser *construidos* no solo a base de principios y argumentos sino también con la idea renovada acerca de la persona humana que tiene deseos de fomentar sus virtudes, inteligencia y dignidad que lo hace respetuoso de los derechos de los demás.

Por tanto, indica Beuchot, según anota Rincón (2012)

En ello consistiría el universal analógico, en el que la proporcionalidad de lo universal y lo particular hacen que el primero oriente al segundo, dejándole el predominio en el replanteamiento de su especificidad, que en el caso de América Latina se manifiesta desde una sistemática violación de los Derechos Humanos, por lo cual se requiere de la acción filosófica que promueve un discurso de resistencia ante la impunidad y reclame el respeto a los derechos tanto individuales como colectivos (p. 76).

La educación propuesta por Beuchot tiene dos vías en primera instancia la persuasión de que los Derechos Humanos son fundamentales para el ser humano. En segundo lugar la existencia de la dignidad humana a partir de la cual es necesario promover el respeto por los Derechos Humanos, busca crear una cultura de reconocimiento y apropiación de los valores que tienen los Derechos Humanos. Dice Rincón (2012): “En la solidaridad es en donde más trabajo se requiere, en la medida en que hace falta una construcción total de existencia orientada desde la tolerancia y el reconocimiento intersubjetivo” (p. 76).

#### 4.11 Teoría de interculturalidad

La propuesta de la interculturalidad liderada por el filósofo Raúl Fonet-Betancourt, nace de la necesidad que tiene América Latina de pensarse a sí misma desde distintas voces y propuestas filosóficas, que tiene tres características. Primero es una filosofía propia, segundo que nace del momento histórico y de las preguntas y los problemas de sus pobladores. En Tercer lugar, es una necesidad de auto-reconocimiento y autoestructuración del pensamiento.

Propone que la filosofía latinoamericana se establezca como una filosofía propia, nacida en un ámbito distinto, o sea, con un locus diferente, y que tenga su propio *logos* a partir de representar una cultura propia y una reflexión diferente.

El conglomerado social de Latinoamérica se encuentra inmerso en el sistema neoliberal caracterizados por sus finalidades egoístas, por la búsqueda de la homogenización de las culturas, la pérdida de la originalidad y la autenticidad para la asunción de valores corporativos establecidos por la sociedad de consumo, que condena la interculturalidad y propone la asunción de un mundo globalizado donde todos los seres humanos actúen bajo unos mínimos éticos y donde los Derechos Humanos solo sean un instrumento para preservar los derechos que hacen posible la economía de mercado capitalista que cumpla la finalidad del neoliberalismo.

Bien expresa Velázquez (2005), acerca de las consecuencias políticas de las ideologías homogenizantes:

El neoliberalismo que predica el fin de las ideologías se constituye el mismo en una nueva ideología que intoxica el pensamiento, la acción política y la práctica económica, arrasa con las culturas, deteriora las identidades y las solidaridades éticas. En suma se convierte en una grave amenaza para la vida, robusteciendo tendencias necrófilas, actitudes xenofóbicas hacia el extranjero y aporofóbicas, esto es, de repugnancia y de temor hacia la pobreza y hacia los pobres (p. 109).

La pregunta que surge viene a ser: ¿Qué relación existen entre la búsqueda de la filosofía por desprenderse de la univocidad y la homogénea con la fundamentación filosófica de los Derechos Humanos? A lo que debe responderse, que este grito de guerra contra la inculturación,

expresa que el sustrato donde se deben reelaborar los Derechos Humanos, debe ser un interculturalismo, ya que si es así, se gestaran, con fundamento en el reconocimiento de la dignidad intrínseca de las personas, con base en el afianzamiento de los saberes y conocimientos de las otras culturas que tienen su propia voz y su propia representación, haciendo patente en su concepción, sus tradiciones ancestrales; y convirtiendo a los Derechos Humanos en dialógicos.

Es menester, que la filosofía se concrete al reconocimiento de la diversidad cultural y al papel preponderante de los Derechos Humanos en la construcción del sujeto histórico y el rol del mismo dentro de la sociedad.

En cuarto lugar propone una diferenciación con el multiculturalismo. El pensador Fornet-Betancourt (2008), determinó la principal diferencia que para él existe entre multiculturalismo e interculturalidad al decir:

Significa, primero, que la filosofía intercultural trabaja con un concepto de cultura que, resumido en una tesis, la sitúa más allá del multiculturalismo, pero más acá del trasculturalismo. Pues, por una parte, hace valer contra las posiciones multiculturalistas que el desafío no está en «organizar» la coexistencia cultural en la pluralidad o «gestionar» relaciones de exterioridad entre las muchas culturas, sino en desarrollar entre las culturas una cultura de prácticas interactivas que cualificarían la coexistencia como una convivencia intercultural (p. 117)

Es claro indicar primero que el multiculturalismo nace de la tolerancia que se puede dar entre culturas que cohabitan en un territorio determinado. En segundo lugar, dentro de esta tolerancia no existe una correlación subjetiva donde otro me sorprende y me interpela. En tercer lugar, tampoco puede subsistir un espacio de diálogo abierto donde se conozcan las similitudes e intenten realizar una semejanza. En cuarto lugar, en el multiculturalismo no se propicia un desarrollo mutuo y se renuncia a toda posibilidad de universalización. En quinto lugar, se construye el multiculturalismo a través del respeto de la autonomía propia de cada cultura desemejante que habita un territorio común y se rige por sus propios orígenes, idiosincrasia, cosmogonía, por lo tanto no existe el dialogo de saberes ni la comunicación abierta.

En sexto lugar, como rasgo distintivo, la filosofía intercultural como una concepción casi pre-filosófica funde a la *praxis* con la teoría como una forma constitutiva de su quehacer y su ontología. Bien lo explico Fonet-Betancourt, (2008): “La filosofía intercultural parte de la comprensión- que, si se quiere, se puede considerar como «pre-filosófica» de que «teoría» y «praxis» son dos correlatos que se fecundan recíprocamente en un proceso abierto de continuada correlación (p.58).

Fonet-Betancourt (2008), critica el modelo de la Historia actual porque tiende a empobrecer el mundo con la invención de una sola Historia universal y lineal que deja por fuera las otras posibilidades de historicidad y los otros actores protagónicos con sus memorias, vivencias, lugares, reflexiones, y contextos.

Indica Fonet-Betancourt (2008):

Es imprescindible superar el paradigma de la historia afirmando las variantes temporales que nos ofrecen las culturas ligadas a sus memorias y tradiciones, con conciencia además de que esas variantes no son ni «excepciones» ni «desviaciones» del camino real de la historia sino otros caminos en el tiempo y del tiempo (p. 61)

Por lo tanto, el diálogo intercultural propone un diálogo entre historias que se da en un espacio abierto de diálogo que permita encontrar semejanzas, proponiendo un diálogo entre tiempos de cultura, no una historia lineal. Pretende evitar las asimetrías que se dan en el marco de la Historia constituida por la voluntad dominadora eurocéntrica.

Por otra parte el trasculturalismo propone la disolución de las culturas por la simple interacción, para la configuración de una cultura mayor que exprese todos los elementos que establecen a las otras culturas, promueve el hecho del establecimiento de una cultura híbrida, mezcla diversa, enriquecida con las otras, transformada por interacción, como diversos conjuntos que se entrecruzan para formar uno nuevo que contiene los elementos de todos. Para Fonet-Betancourt (2008), la mezcla propuesta por el trasculturalismo no respeta las particularidades identitarias de las culturas, mezclándolas en un todo inservible e inútil que no respeta las identidades y la dignidad de cada cultura. El simple encuentro entre culturas no garantiza el

desarrollo de prácticas culturales híbridas, pudiéndose perder las memorias culturales, las idiosincrasias, los lenguajes propios, las lenguas, y las tradiciones culturales milenarias.

Fornet-Betancourt (2008) señala: “Por otra parte, la filosofía intercultural expresa sus reservas frente al transculturalismo al entender que la interacción cultural no lleva automáticamente a la disolución de las culturas y las referencias identitarias” (p. 65).

Esta concepción de interculturalidad tiene como una segunda arista, la crítica intercultural que pretende que las culturas se revisen sus propios valores de configuración, y, de ser caso necesario, a la luz de sus necesidades, reconfigurar prácticas tradicionales que afecten el desarrollo cultural o interfieran con el reconocimiento de la dignidad humana, de esta forma, mantener vivas las memorias mediante las cuales se conserva su idiosincrasia.

#### **4.12 Críticas a los Derechos Humanos**

Entre las principales críticas actuales a los Derechos Humanos. Primero, se puede indicar que se encuentran entendidos como unos meta-relatos homogéneos fruto de la construcción cultural de un grupo de naciones dominantes.

Segundo, que se convierten en meros formalismos legales sin una vitalidad real, o lo que algunos autores denominan letra muerta por no expresar las realidades fácticas de las correlaciones intersubjetivas. Verbigracia cuando ante las inequidades del sistema jurídico, las desigualdades producidas por los sistemas de gobierno, la economía de mercado que domina el mundo, el mal uso de las ideologías y el deterioro producido al medio ambiente por personas y empresas inescrupulosas; los Estados no defienden la dignidad humana y las personas se quedan calladas ante las injusticias, muchas veces por favorecer sus propios intereses mezquinos, demuestran que no comprenden la trascendencia de los Derechos Humanos y la verdadera concepción de persona y dignidad humana.

Por tanto indica Fornet-Betancourt (2007):

Estamos aprendiendo a ser ciudadanos y ciudadanas del mundo, a re-conocer las diversas culturas y a relacionarnos interculturalmente, así como a valorar las diferencias y a convivir con ellas. Poco a poco entendemos que no se existe sin los otros, que somos parte de una misma y única especie humana, que los diversos rostros, idiomas, tradiciones y costumbres son expresiones de una diversidad que nos enriquece como humanidad (p. 7).

Una tercera crítica indica que los Derechos Humanos están en crisis, ya que tienen una pretensión de universalidad, es decir, de validez para todas las personas, en todas las circunstancias, se puede probar de hecho que la pretensión de igualdad y fraternidad no se han podido concretar por múltiples circunstancias como los intereses individuales, los planes programáticos y la falta de compromiso de los Estados, la falta de conciencia de las personas, y fenómenos culturales como la multiculturalidad de donde se desprende que hay naciones que no aceptan la pretensión de universalidad de los Derechos Humanos y que en sus prácticas socioculturales no los reconocen ya sea, hacia los niños, mujeres, ancianos, extranjeros situación que afecta los derechos fundamentales como la igualdad.

Hay que hallar un lugar común de entendimiento, para que las prácticas restrictivas de los Derechos Humanos que realizan los estados se vayan acortando y el escenario depende de la sociedad civil que tiene una condición abierta, estable, preponderante y hace parte de todas las instancias decisivas dentro de la comunidad, no puede ser dominada por los intereses corporativos que afectan las decisiones que se toman en los Estados.

La globalización y la economía de mercado se han encargado de convertir a los Derechos Humanos en monadas, ya que proponen un encuentro y mezcla de culturas, a través de una confrontación y negación de las mismas.

### 4.13 Críticas a la interculturalidad

El profesor Leonardo Tovar González<sup>75</sup> (2008); en su ponencia, el citado docente, empieza manifestando la multiplicidad de fuentes bibliográficas y de consulta, en diferentes idiomas, que existen acerca de la filosofía intercultural, entre las principales referencias presenta: en primer lugar se pueden encontrar manifiestos filosóficos interculturales. En segundo lugar, un análisis filosófico de las manifestaciones ancestrales. En tercer lugar, las denuncias etnocentristas y muchas interpretaciones culturalistas, al igual que las ideas filosóficas latinoamericanas y, por supuesto, la filosofía de la liberación. Destaca la importancia de la propuesta filosófica del teólogo y filósofo cubano Raúl Fonet-Betancourt (2008), indicando que su propuesta filosófica es sistemática organizada y seria y lógicamente continua expandiendo las temáticas y reflexiones filosóficas mencionadas anteriormente.

Tomando como referentes filosóficos los planteamientos de Kant, Slavoj Zizek, Franz Hinkelammert, Santiago Castro y por su puesto Fonet-Betancourt, realiza una crítica a la filosofía intercultural en los siguientes términos.

Manifiesta que el interculturalismo no se presenta como una sistematización filosófica, se expresa de forma diferente a los textos de análisis filosófico porque se centra en la práctica y el reconocimiento de los otros lenguajes, presentándose como antítesis a la filosofía tradicional disciplinar y contenida en textos exegéticos.

Por tanto sostiene Tovar (2008): "... la demarcación estilística, disciplinaria y cultural del filosofar, es roto por un dialogo de culturas y saberes que lo contamina con lenguajes simbólicos y narrativos, epistemes originadas en saberes expertos y populares, cosmovisiones oriundas de las diversas tradiciones culturales" (p. 72).

---

<sup>75</sup> Es Licenciado en Filosofía y Letras de la Universidad Santo Tomas, (1982), realizó estudios de Doctorado en Filosofía realizado de forma interinstitucional en la Universidad Pedagógica Nacional (2006). Trabaja en la Universidad Santo Tomas de tiempo completo.

De otra parte indica que el modelo culturalista trata de reivindicar una epistemología de la diferencia en contra del logocentrismo<sup>76</sup> de los discursos científicistas, para darle primacía a los enfoques de prácticas ancestrales y populares que se convierten en, por así decirlo, un neoconservatismo, contextualismo liberal que desdeña del alcance normativo de la democracia, convirtiéndose en un crítico de la organización sociopolítica del conglomerado, conocido como Estado democrático, que rige los destinos de la mayoría de los países latinoamericanos. Al respecto comenta Tovar (2008): “Y a pesar de sus palpables disputas ideológicas multiculturalistas, neoconservadoras, contextualistas liberales e interculturalistas de izquierda, coinciden con una política de la diferencia que desconfía del alcance normativo de la democracia” (p.72). Su cuestionamiento de fondo se explicita en la siguiente pregunta:

¿“la reivindicación de las diferencias culturales, políticas y filosóficas promovidas por una comprensión intercultural de la racionalidad, puede y debe prescindir de una idea normativa de diferencia que sirva de criterio para delimitar entre las diferencias legítimas o «motivos de diversidad» que deben ser promovidos y las diferencias ilegítimas o «motivos de desigualdad» que deben ser rechazados? (p. 74)

Sus argumentos se refieren a cinco momentos. En un primer momento alude a que la diatriba interculturalista se sustenta en la crítica a la globalización propuesta por el neoliberalismo. Sometiendo una crítica geopolítica a la filosofía occidental, ya que ella niega la posibilidad de la existencia de otros espacios geográficos donde puedan existir reflexiones filosóficas, identificando esta postura como la causante de la depredación ideológica, política y cultural. Propone Fernet-Betancourt<sup>77</sup> el establecimiento de una filosofía intercultural e interdisciplinaria para evitar que el saber filosófico tenga una sola visión práctica y teórica. El Contraargumento del filósofo Tovar gira en torno a que el dialogo intercultural e

---

<sup>76</sup> El logocentrismo es la tendencia del pensamiento occidental de ponerse en el centro de cualquier discurso filosófico, político, ético, cultural económico. Derrida cree que para superar el pensamiento logocéntrico debemos pensarnos como "una relación con el otro", es decir, el "ahora" manifestado como significado a través de nosotros está siempre interconectado con varios significados a través del tiempo. Por esa razón, Derrida privilegia la escritura sobre el discurso.

<sup>77</sup> Raúl Fernet-Betancourt nació en 1946 en Holguín, Cuba. Obtuvo el Doctorado en Filosofía y Letras, grado otorgado por la Universidad de Salamanca. También obtuvo el Doctorado en Filosofía Lingüística por la Universidad de Aquisgrán. Desde 1972 a la fecha radica en Alemania en donde ha trabajado como director del Departamento de América Latina en el Instituto Católico *Missio* de la ciudad de Aachen.

interdisciplinario no constituyen un fin en sí mismos, sino que solo son la herramienta para comprender la necesidad de establecer relaciones sinceras con los miembros de otras culturas, donde exista un diálogo plural que se establece como una afrenta en contra del mundo monocultural y globalizado del capitalismo.

En un segundo momento, el filósofo Tovar (2008), se refiere a que una idea potente de interculturalidad que no se sustente tan solo en constatar las diferencias humanas, necesita predominantemente de una fundamentación en ideas filosóficas, porque le aporta tres elementos configurativos a saber: a) la reflexión discursiva, aunque no explícitamente argumentativa, b) la reflexión conceptual, no explícitamente esencialista, y, c) una reflexión normativa, que no necesariamente tiene que ser prescriptiva.

Por tanto, explica claramente Leonardo Tovar (2008)

... disputando por igual contra los que sostienen que sólo en la herencia helénica de occidente es posible hallar tales condiciones, y contra los que en contrapunto con los primeros extienden sin distinciones de nivel semántico el campo de aplicación de la filosofía a todas las expresiones culturales, en el fondo dos variantes del mismo juego esencialista” (p. 74).

En un tercer postulado, muestra que la filosofía puede ser generada en cualquier lugar y por cualquier cultura, siempre y cuando se haga a través del empleo de “situaciones hermenéuticas” que lo hagan superar los límites de la cultural para convertirse en reflexiones o practicas filosóficas. Con dicha idea plantea el autor que todas las narrativas, símbolos y valores culturales de una determinada comunidad o grupo cultural no pueden ser llamados filosofías en el sentido reflexivo del término, ya que no todos presentan como elemento distintivo una reflexión genuinamente filosófica.

Una cuarta reflexión se establece al contrastar su pensamiento con las dos posiciones: por un lado, las que defienden la hegemonía logocéntrica, y, por el otro, las que proponen la resistencia logocéntrica de la razón, con lo cual realiza su contribución a la reelaboración de una universalidad constituida transculturalmente.

Como una quinta postura, a manera de conclusión, el filósofo Tovar (2008), analiza las proyecciones de la racionalidad transcultural para la conformación de un mundo cosmopolita, para que no triunfen ni los criterios multiculturalistas, promovidos por la globalización neoliberal que pretenden absorber las diferencias de las culturas, ni los postulados culturalistas extremos de carácter político-religioso, que impiden todo diálogo desde posiciones extremas. Dichas proyecciones de racionalidad de la interculturalidad, deben posibilitar una universalidad concreta donde los Derechos Humanos, la justicia y la democracia, no sean vistos como simples justificaciones ideológicas de las hegemonías, los imperios y la dominación, sino como condiciones necesarias para el desarrollo de la humanidad y que consagran el respeto a la dignidad humana.

Como resultante concluye el filósofo colombiano Tovar (2008):

A manera de conclusión, se indagaran las proyecciones de esta racionalidad transcultural para edificar un mundo cosmopolita que en lugar de absorber las diferencias como el multiculturalismo promovido por la globalización neoliberal, exacerbarlas hasta impedir todo diálogo desde afirmaciones culturalistas extremas de cualquier signo religioso o político, las potencie como posibilidad para una universalidad concreta donde los Derechos Humanos, la democracia y la justicia no se perciban como justificaciones ideológicas del imperio que deben ser resistidas, sino como condiciones de humanidad que atañen a todos y cada uno de los seres humanos, en su conexión estructurante de personas, integrantes de comunidades culturales de vida y como miembros del género humano” (p. 75).

#### **4.13.1 Lo que comparte Tovar con la crítica a la globalización de Fonet-Betancourt**

Entre los aspectos que rescata el autor del pensamiento de Fonet-Betancourt cabe destacar: En primer término, que desviándose de otros análisis realizados acerca del neoliberalismo globalizado, busca, mediante una dialéctica interna, diferenciar el fenómeno social, sin escindirlo del proyecto ideológico de la globalización, para ello evidencia el creciente flujo de intercambio, simbólico, conceptual y material que recorre el planeta y establece que la ideología capitalista quiere someter la variada experiencia cultural de la humanidad al orden hegemónico creciente, para expandir el mercantilismo capitalista. Para Tovar, el capitalismo a

través de las redes sociales y teleinformáticas, toma conocimientos, símbolos y gustos culturales, les extrae su verdadero valor para crear icónicas mercantilistas.

En consecuencia afirma Tovar (2008):

El segundo aspecto, en cambio, debe someterse a una rigurosa crítica de las ideologías, ya que encierra la perversa intención neoliberal de subordinar los pueblos las culturas y las mismas conciencias humanas a los dictados económicos de las trasnacionales y los grupos de naciones dominantes. (La trilateralización conformada por Japón y los países del sureste asiático, la comunidad Europea y, sobre todo, los Estados Unidos) (p. 77).

Muestra que el capitalismo no tiene dos facetas: una buena y otra mala, busca reducir a las personas a meras mercancías, depreda el planeta, cosifica la dignidad humana y se sustenta sobre el hecho de la globalización económica que quiere el dominio total del mercado, por tanto sostiene Tovar (2008): “Fornet-Betancourt va más allá de la habermasiana colonización sistémica del mundo de la vida y enajena formas de vida individuales, mentalidades sociales y experiencias culturales” (p. 79)

En segundo lugar, Fornet-Betancourt defiende las identidades diferenciales y la diversidad cultural del mundo, pues critica de forma especial la estandarización del pensamiento único del capitalismo neoliberal propuesto en especial por los Estados Unidos; al respecto expresa Tovar (2008): “En este punto nuestro se revela en especial crítico contra el discurso multiculturalista, que bajo la apariencia de apertura a la pluralidad cultural del planeta, en realidad pretende poner esta variedad al servicio de la propagación del capitalismo”(p.77)

Aunque se encuentra de acuerdo con los postulados de la filosofía de la liberación, Fornet-Betancourt considera necesario romper con los moldes de la filosofía occidental. Así las cosas, considera que reducen las ideas filosóficas a las historias y memorias culturales y políticas e ideológicas de las razas blancas y mestizas desconociendo los aportes filosóficos de las comunidades negras e indígenas. Asimismo, que insisten en elaborar un discurso netamente constituido con base en las categorías, exigencias, metodologías y estilos de la filosofía occidental, que, aunque plantea un diálogo de saberes, se centra en una filosofía canónica.

Bien reflexiona en torno a esto Tovar (2008)

El saber filosófico latinoamericano sufrirá así su propio dominio globalizador, del cual precisamente debe emanciparse a través de la ya descrita desfilosofización, con el fin de acompañar la praxis antiglobalizadora a favor de «otro mundo, otra Latinoamérica, en nuestro caso, otra Colombia» (p.78).

#### **4.14 ¿Cuál es el propósito de la filosofía intercultural?**

Son un conjunto de voces diversas que se establecen con una finalidad común la búsqueda de un reconocimiento y la destrucción del logos universalista, concretizante, y homogéneo planteado por la filosofía occidental que desconoció y acalló durante siglos, las voces y el pensamiento del nuevo mundo, entendiendo que en América Latina solo se hacía eco del pensamiento europeo. De acuerdo con esta lógica de dominación se conformó un modelo de hegemonía cultural y humana que dio lugar a la discriminación étnica y sexual.

Por eso indica Fonet-Betancourt (2007): “Poco a poco comprendemos que no existe la cultura sino las culturas, que no podemos seguir considerando que hay culturas superiores e inferiores, pues esta diferenciación es producto de lógicas de conquista y dominación que deben ser superadas (p. 7)

El diálogo intercultural, supone que se reconozcan las identidades tanto de personas como de colectivos, no es hacer unos derechos para cada comunidad, sino plantear un reconocimiento general que rompa las hegemonías y las dependencias. La cultura de los Derechos Humanos agremia a personas de diferentes razas, nacionalidades, filiaciones políticas y estratos sociales tras un solo objetivo el reconocimiento del *status* de persona vinculado a unos valores propios.

La filosofía intercultural para Fonet- Betancourt (2008), parte de la comprensión que la teoría y la práctica están unidas y se estructuran recíprocamente en un proceso abierto de continuada correlación. El saber filosófico intercultural pretende hacer filosofía para el mundo partiendo de su diversidad cognitiva, temporal, real, comunicativa, religiosa y cultural, para darle representación a todas las culturas y saberes del mundo, pretende recuperar la

dignidad ontológica de la humanidad. En correspondencia asevera Fonet-Betancourt (2008): “Lo que significa reconocer que no solo hay una pluralidad de historias sino también que la historicidad humana es temporalmente pluralista y que por eso teje historias que no tienen por qué coincidir en un proceso de desarrollo simultaneo” (p.53)

El proceso de empobrecimiento parte de dos conceptos ya que no solo se establece a partir de la pérdida de la pluralidad temporal sino que también se puede ver a través del englobamiento que sufren dimensiones como la material, cultural, religiosa y experiencial, A esta pluridimensionalidad se refiere cuando busca engrandecer el mundo y recuperar su complejidad.

Bien indica Fonet-Betancourt (2008):

En este nivel la reserva crítica de la interculturalidad frente a la historicidad se resume, pues, en el cuestionamiento de la historicidad de un *programa* de progreso, que sirve de cobertura y medida de toda contemporaneidad, por la realidad lenta de temporalizaciones en las que se refleja, por decirlo así, el *crucigrama* de los muchos tiempos contextuales y memoriales de la humanidad (p.54).

Además, a pesar que la crítica al empobrecimiento cultural es un enfoque trascendental del accionar de la filosofía intercultural de Fonet-Betancourt (2008), también se busca en la realidad real de los pueblos crucificados y con la denuncia martiana de la conquista de América, de las consecuencias que fue un acto que le robo al universo muchas de sus páginas más gloriosas, o empobrecimiento producto de la actualidad del desarrollo histórico progresista que obliga a abandonar la compartida herencia de humanidad. La filosofía intercultural, la paternidad de Benjamín y Martí en la formulación de estos problemas, pero sin embargo dicha perspectiva filosófica sigue la huella de muchos caminos negados por la historia lineal para recuperar las memorias que, de no ser reconocidas, estrecharían el universo.

Propone, en tercer lugar, medir la orientación contextual teniendo en cuenta los lugares culturales que estructuran el mundo, con prácticas culturales que evidencia la forma de vida de diferentes personas, buscando no solo el reconocimiento simple de la cultura local, sino la resignificación de los parajes del mundo como punto de apoyo para reconstituir la tipografía del mundo, recuperando los nombres originales, los personajes, las historias reales de los lugares

como aspecto fundamental; los lugares del mundo deben aparecer como centros de documentación y recuperación de memoria para probar, acreditar, demostrar e identificar realizaciones de la humanidad y el mundo.

Como sigue, lo aclara Fernet-Betancourt, (2008) “significa a la vez una invitación a la reconsideración de nuestra concepción de la historia así como de la relación con el tiempo en la que ella nos sitúa” (p. 55).

La filosofía intercultural quiere alejarse del contextualismo que aísla a los lugares del mundo y no permite la comunicación, no quiere hacer una apología del regionalismo sino el respeto a la pluralidad contextual y la diversidad cultural propicia la comunicación de posibles universales compartidos desde la diferencia. Sin diversidad, los discursos universalistas solo serían tautológicos, porque pretenden el apoderamiento de las conceptualizaciones por parte de los centros hegemónicos de poder.

Las conceptualizaciones alejadas de toda carga de diferencia son discursos vacíos donde resuena el eco de los dominadores. Toda universalidad que no pretenda ser tautológica o vacía, necesariamente tiene que propiciar la pluralidad. Esta pluralidad crece por saber que se comparte con el otro, busca conocer lo común que nos identifica como seres humanos más allá de la simple comunidad contextual.

El crecimiento en comunidad se debe establecer en conciencia y práctica común, con respeto y reconocimiento de la dignidad, se establece como la universalidad que va creciendo por la necesidad contextual. Define la categoría de contextualidad como los muchos parajes y sitios donde tiene lugar el mundo, proponiendo el establecimiento de una nueva topografía de lo humano que refleje la dignidad de todos los sitios del mundo, propone realizar la reelaboración del mundo a partir del reconocimiento y la representación de todos esos parajes negados por la contextualización histórica eurocéntrica.

En relación a esto, indica Fernet-Betancourt (2008):

Sin diversidad los discursos pretendidamente universalistas serían en realidad discursos tautológicos en los que se repite, ya sea por alienación o por abierta dominación, la visión de la realidad de la cultura hegemónica en una determinada época, es decir, de la cultura que en ese momento ha ocupado la mayor porción de espacio y de tiempo del mundo (p. 57).

Busca formular la cuestión sobre el mundo con base en el reconocimiento de la nueva realidad histórica que no niega la diversidad de lugares culturales y saberes del mundo.

En tercer lugar, la filosofía intercultural propende por la lucha hacia una humanidad equilibrada epistemológicamente, va mucho más allá de la crítica a la razón racionalista, proponiendo un reconocimiento de las diferentes racionalidades como voces fundamentales en la polifonía que constituye el mundo. Critica la historia de la formación de la idea de razón para romper con los sistemas monoculturales y eurocentristas. También critica la historia de la formación de la razón como paradigma o medida para medir las reflexiones y pensamientos, restituye la importancia de las reflexiones mitológicas, prelógicas, místicas, cosmogónicas, contradiciendo la idea aristotélica que la mitología y la cosmogonía no pueden ser pensamiento de ninguna naturaleza, además no puede ser válido para el diagnóstico y constitución de la cultura por estar alejado de la episteme.

De manera concordante, explica Fornet-Betancourt, (2008):

Por ello significa por su parte que nos estamos refiriendo a una universalidad que crece por la inquietud por conocer y reconocer lo común que nos identifica como humanos más allá de la comunidad contextual que nos documenta como tales (p. 61).

Es en esta síntesis de la tarea de la filosofía intercultural donde se puede decir que se abre paso a la fundamentación filosófica de los Derechos Humanos, porque propone conocer las condiciones que nos acercan como seres humanos y nos correlacionan, tanto subjetiva como intersubjetivamente, esa condición esencial es la dignidad humana como principio de establecimiento de todas las garantías que esperan los seres humanos.

La propuesta también permite que la hermenéutica analógica de Beuchot se presente como una herramienta dinamizadora de esas concepciones que pretenden acercarse, ya que se establece como puente que puede hallar las semejanzas entre concepciones culturales y sociopolíticas, que establezcan el respeto a las diferentes dimensiones del ser humano.

El método propuesto por la filosofía de la interculturalidad es el diálogo entre las diferentes culturas por ser abierto, directo y claro, permitiendo que todas las culturas tengan representación.

#### **4.15 Correlación de la interculturalidad con la tradición filosófica y los Derechos Humanos**

Esta propuesta, no busca borrar la tradición filosófica de occidente sino permitir la expresión de millones de voces silenciadas por un *logos* autoritario y hegemónico.

Por esto, dice Beuchot (2008):

Es decir que cuando distintas culturas conviven juntas, en países vecinos o en el mismo país, pueden tener diferentes visiones de los Derechos Humanos. Las situaciones más extremas se pueden dar cuando alguna cultura no los conozca o no los entienda o, habiéndolos conocido y entendido los rechace o no los cumpla (p. 7).

Esta crítica, lleva a pensar que se ha cometido un grave error al reconocernos a nosotros mismos, como bárbaros, subdesarrollados, subalternos, ignorantes y meros repetidores, o al considerarnos deudores de una tradición que no es propia, sino, impuesta desde el colonialismo epistemológico de un *logos* homogenizante, controlador y constructor de subjetividades. Es por eso, que la filosofía de la interculturalidad propugna por un intercambio cultural, y lógicamente surge un cuestionamiento ¿Qué es el intercambio cultural?, a lo que se responde: la convivencia de los ciudadanos tiene un sustrato social, por lo tanto, la misma, tiene inmerso un intercambio cultural, el cual, debe ser entendido como una posibilidad de reconocimiento del otro como un ser distinto, pero con los mismos derechos fundamentales que nosotros, en consecuencia, este ser distinto pero también humano, tiene derecho al reconocimiento de su identidad plena como rasgos distintivo de su dignidad.

Cabe destacar el interés por la emancipación cultural, entre lo propuesto por Fernet-Betancourt (2001): “La hermenéutica de las víctimas, cuando estas, presas en las redes de una cultura de la dominación, interiorizan acríticamente el código cultural occidental y desprecian los valores autóctonos de sus propias tradiciones culturales” (p. 45).

La propuesta de Fernet-Betancourt (2001), pretende evitar que la filosofía se convierta solo en una disciplina de saber puramente académica y rigurosa, nace desde la idea que no sabemos filosofía sino que hacemos filosofía, dando a entender que la filosofía nace de una práctica, que esas prácticas confortan valores, y que esos valores, se estructuran en tradiciones que son las que finalmente convertimos en normas, es decir, que no puede haber una buena fundamentación filosófica de los Derechos Humanos sino se le abre paso a las tradiciones culturales y filosóficas de las otras culturas.

Por lo tanto expresa Fernet-Betancourt (2007):

Entonces, ya no sabemos o practicamos “espontáneamente” filosofía sino que sabemos o hacemos filosofía dentro de una disciplina que tiene su lugar y su peso en ese proceso cultural de marcar las pautas y de asentar la memoria de lo que una comunidad debe saber para asegurar sus referencias identitarias (p. 23).

#### **4.16 Justificación comunicativa de la fundamentación de los Derechos Humanos desde la perspectiva de la interculturalidad**

Para garantizar la comunicación dentro del marco de una comunidad y no ser meramente un objeto de estudio sino, un participante activo que representa una reflexión diferente. Para abordar el tema de los Derechos Humanos en una sociedad multicultural es importante precisar conceptos como multiculturalidad, interculturalidad, para evitar errores en su comprensión y valoración. Dicha necesidad de conocer y valorar las culturas distintas resalta el derecho a la diferencia. La diferencia nace primero que todo de la existencia de un conjunto de culturas que siendo desemejantes, habitan en un determinado estado y en muchas ocasiones por la falta de aceptación de sus disconformidades terminan en enfrentamientos violentos en lugar de tener una convivencia pacífica.

Fornet-Betancourt (2001), afirma: “se trata así de un modelo de filosofía que habla desde la conciencia explícita de ser una reflexión filosófica que no es ya simple prolongación de otra tradición, sino que tiene raíces en su propia tradición cultural” (p. 34)

El diálogo intercultural se fundamenta en la posibilidad y los límites de comunicación entre diferentes formas de filosofía que existen en las diferentes culturas por lo tanto, no se puede partir de una definición normativa de filosofía porque esto es tomar como presupuesto que existe tal definición y no se puede construir el acercamiento hacia el otro desde unas categorías ya dadas, ya que resulta impositivo. Para Fornet-Betancourt (2007): “una forma de saber dada dentro de una determinada constelación de saber” (p. 16).

Comprende Fornet-Betancourt, que la filosofía se encuentra enmarcada en un sistema que tiende a revelar un ordenamiento histórico, pero que a su vez constituye la manera como los grupos que detentan el poder estructuran el dominio epistemológico, entendido como un dispositivo mediante el cual quien domina un sistema cultural, político y económico le dice a los otros que deben saber, pensar y sentir.

En el marco de este entendimiento la propuesta de la fundamentación filosófica de los Derechos Humanos desde una perspectiva de interculturalidad es valiosa ya que, se convierte en un referente filosófico y comunicativo distinto, que se estructura desde la diversidad cultural, el reconocimiento de las otras culturas, saberes y quehaceres, la representación de aquellos que siempre han sido negados o invisibilizados y la dignidad como categoría común y necesaria para la pretendida tarea. Por este argumento, es que la pregunta por la filosofía, su sentido y su función no se realizarán en abstracto sino, que siempre tendrá que ir encaminada, a reconocer de una vez por todas, las otras tradiciones y saberes filosóficos eliminando la occidentalización del conocimiento que pretende la imposición de categorías y existencia humana monocultural.

Le otorga Fornet-Betancourt a la filosofía política y a su enfoque intercultural, el rol de crear la identidad y autonomía no solo de las personas sino también de los grupos y a la fundamentación filosófica la tarea de introducir dentro de sus conceptualizaciones las visiones filosóficas de las otras cultura en especial la de las prácticas filosóficas milenarias, es por eso que

necesariamente, los Derechos Humanos bajo esta perspectiva deben ser vistos como valores y no simples principios o normas abstractas, nacen de un sustrato socio-político determinado y deben vincular dentro de su construcción el arraigo cultural de personas y grupos.

Lo que dificulta la fundamentación filosófica de los Derechos Humanos es que estos están categorizados desde occidente y tienen definiciones univocas, por lo tanto es una tarea trascendental desamarrarlos de esta tradición para poder reconstituirlos a través del dialogo de saberes y convertirlos en heterogéneos y fruto de la comunicación y los acuerdos. Para el autor no son los momentos ni las ideas, ni las experiencias contextuales los dificultan la comunicación y el dialogo de saberes son los dogmas que son excluyentes y contraproducentes, porque imponen criterios y categorías homogéneas. Fonet-Betancourt propone en cuanto a filosofía que no se trata de hacer dialogar a los filósofos europeos con los latinoamericanos sino que se deben desmontar las categorías, asunto que también es relevante para una nueva fundamentación filosófica de los Derechos Humanos, en su lugar crear una nueva, fruto del diálogo.

Por eso expresa Fonet-Betancourt (2007): “Se trata, dicho de otro modo, de hacer una biografía y una radiografía de nuestros conocimientos, y de volver a tener en cuenta cómo conoce la gente y qué es lo que le interesa dentro de los saberes tradicionales” (p. 26)

Con esto, se quiere decir, que es preferible dejar abiertas las definiciones de los Derechos Humanos, para irlos llenando con las situaciones contextuales que van estableciendo prácticas sociales que dan orientación y sentido a estos valores, las conceptualizaciones acerca de los Derechos Humanos deben acompañar y dejarse acompañar, participando de los procesos que van generando la sabiduría del mundo y la vida, procesos que se dan en la vida cotidiana de las personas y las comunidades; la para establecer una comunicación dialógica entre las diferentes culturas pasa por el compartir e intercambiar experiencias prácticas.

Bien lo indica Fonet-Betancourt (2007): “Insisto en que, precisamente porque no deberíamos de partir de conceptos -ya que las teorías alejan-, la comunicación debe asumirse como una dinámica contextual de convivencia” (p. 22)

Lo que se tiene que aprender no son ideas sino contenidos que nos permitan la movilidad en determinado contexto, los Derechos Humanos deben contemplar dentro de sus lineamientos y directrices vidas, memorias históricas e incluso proyectos para no ser más una monada, se debe apreciar la cultura de la comunicación contextual que establecida en el encuentro directo.

Para contradecir el argumento de Habermas que plantea la imposibilidad del disenso, Fonet-Betancourt explica que las culturas responden a diversas tradiciones y que dentro de esas culturas hay miembros que no se encuentran de acuerdo con algunas de ellas por lo tanto, como manera de protesta, no siguen las reglas establecidas en el consenso y crean una contra cultura o se oponen a las establecidas, pero todo es fruto de un proceso sociocultural de vivencias, donde se pueden dar conflictos de tradiciones en sus procesos de constitución.

Por eso indica Fonet-Betancourt (2007):

... culturas son pluritradicionales; que no hay una cultura con una tradición o, mejor dicho, que hay muchas tradiciones dentro de cada cultura. La génesis social de las culturas muestra la pluritradicionalidad de las mismas. De ahí la lucha por y entre las costumbres, simbolizada en los actos de “rebeldía o desobediencia cultural” de aquellos y aquellas que se salen de lo “normal” porque no están de acuerdo, y de ese modo ponen en cuestión el consenso. Pero esta visión, insisto, se obtiene más bien por la historia social que por la llamada *historia de la vida cultural*.” (p. 27).

#### **4.17 Justificación historiográfica de la fundamentación de los Derechos Humanos desde la perspectiva de la interculturalidad**

Desde el punto de vista historiográfico, se sustenta la necesidad de la reelaboración de una fundamentación filosófica de los Derechos Humanos con base en la interculturalidad porque esta tendencia, propone el reconocimiento no solo de la dignidad humana sino, de los elementos constitutivos de la cultura como la raza, la ideología, la idiosincrasia, la cosmogonía y el pensamiento filosófico.

Un ejemplo histórico, que demuestra las consecuencias de la intolerancia y el desconocimiento de las otras culturas, lo constituye lo ocurrido con los judíos que vivían en el

Estado Alemán en 1948, quienes por ser diferentes, física e ideológicamente, fueron víctimas de un exterminio sistemático y de la violación de sus Derechos Humanos, sin que la constitución ni otras normatividades estatales impidieran el desastre. Dichos hechos, dejan varias lecciones. La primera es que se deben respetar, la diversidad, el pluralismo ideológico, étnico y cultural. La segunda que los Derechos Humanos deben ser considerados como garantías *a priori*, independientes, absolutas y dignificantes, para que no sean desconocidos en momentos de conflictos internos. Una tercera conclusión es que la modernidad con su racionalismo absoluto, homogéneo y frío, entró en crisis provocando el desconocimiento total de la dignidad humana. Que las concepciones racionalistas y positivistas privilegiaron la técnica y la tecnología en lugar de la ética por lo que convirtió en una concepción ideológica que facilitó la violación sistemática de las garantías prioritarias para los seres humanos.

La historia enseña, que por mucho que hayan sido acalladas, bajo el sino de la dominación las culturas, el pensamiento reflexivo y liberador, termina imponiéndose, frente a las estructuras de poder coercitivas, que tratan de acallar, las voces múltiples de los que claman reconocimiento y representación en una comunidad plural de comunicación y de dialogo. En el caso de los judíos, entre ellos nacieron destacados filósofos como Walter Benjamín<sup>78</sup> que aportó toda una teoría crítica que renovó las reflexiones filosóficas acerca del materialismo histórico, la dominación, la homogeneidad y la episteme, con sendas reflexiones.

Criticando el modelo histórico, Sostiene Benjamín<sup>79</sup> (1942).

---

<sup>78</sup> Fue un filósofo de la escuela crítica Alemana, que entre sus principales actividades fue crítico literario, crítico social, traductor, locutor de radio y ensayista. Su pensamiento recoge elementos del Idealismo alemán o el Romanticismo, del materialismo histórico y del misticismo judío que le permitió hacer contribuciones perdurables e influyentes en la teoría estética y el Marxismo occidental. Su pensamiento filosófico se asocia con la Escuela de Frankfurt de donde fue uno de sus mejores filósofos

<sup>79</sup> En la traducción de Bolivar Echaverría se indica: “Las reflexiones de Walter Benjamin a las que su primer editor, Theodor W. Adorno, intituló “Sobre el concepto de historia”, conocidas también como “Tesis sobre la historia”, fueron publicadas por primera vez en Los Angeles, en 1942, a dos años de la muerte de su autor -del suicidio al que lo obligó la persecución nacionalsocialista-, en una entrega especial, impresa en mimeógrafo, de la revista que el Institut für Sozialforschung editaba en Frankfurt, antes del exilio a los Estados Unidos de su principal animador, Max Horkheimer.” Se encuentra en: Benjamin, W. (2000). Sobre el concepto de historia. En: *La dialéctica en suspenso*. Santiago de Chile: Arcis-LOM

La tradición de los oprimidos nos enseña que el “estado de excepción” en que ahora vivimos es en verdad la regla. El concepto de historia al que lleguemos debe ser coherente con ello. Promover un verdadero estado de excepción se nos presentará entonces como tarea nuestra, lo que mejora nuestra posición en la lucha contra el fascismo. La oportunidad que esté tiene está, en parte no insignificante, en que sus adversarios lo enfrentan en nombre del progreso como norma histórica. El asombro ante el hecho de que las cosas que vivimos sean “aun” posibles en el siglo veinte no tiene nada de filosófico. No está al comienzo de ningún conocimiento, a no ser de que la idea de historia de la cual proviene ya no puede sostenerse (p. 3).

En primer lugar, dice Benjamín<sup>80</sup>, que el materialismo histórico, aborda un objeto histórico que se le presenta como una mónada, en este objeto, encuentra una oportunidad para una lucha por el pasado oprimido, la lucha contra la historia universal, homogenizadora, hecha por los vencedores, construida con base en los presupuestos ideológicos, políticos, económicos de la clase dominante que construyó las hegemonías. La historia es de los vencedores quienes son los que la escriben a su conveniencia, los documentos de la cultura, no solo expresan el desarrollo de quien los escribe sino también el vasallaje de aquellos que no tienen la fuerza material y espiritual para construir la historia. Los documentos culturales y las instituciones político sociales no son productos de los vencidos, por lo tanto, toda información histórica será cuestionada por el filósofo crítico ya que, por proviene de la violencia epistémica.

El pasado desaparece, conforme el presente no lo reconoce como un acontecimiento histórico trascendente lleno de significaciones que pueden aportar transformaciones decisivas es decir, que todo pasado falaz es efímero. Se trata de arrancar la tradición del conformismo que la somete y la convierte en herramienta de las clases dominantes y rebatir hechos históricos a través de otros con igual trascendencia pero que reconozcan a todas las culturas por sus particularidades e idiosincrasia.

En segundo lugar, con su crítica, el materialista histórico hace perder en su época, el curso homogéneo de la historia, constituyendo una pluralidad de pensamiento, haciendo surgir una

---

<sup>80</sup> Acerca de la filosofía de Benjamín y su concepto respecto de la historia se puede consultar el texto sobre el concepto de Historia con la traducción de Bolívar Echeverría en: Benjamin, W. (2000). Sobre el concepto de historia. En: *La dialéctica en suspenso*. Santiago de Chile: Arcis-LOM

conciencia crítica divergente, que le hace un juicio a los acontecimientos históricos, desde una perspectiva diferente a la racionalidad instrumentalizada de la modernidad.

El tercer planteamiento de Benjamín, no solo se centran en el uso de la crítica como herramienta de expresión sino que cuestiona la estructura de la dominación, su *episteme*, su lenguaje, sus formas de expresión y los mecanismos que utiliza para mantener la alienación so pretexto de los engañosos fines de la racionalidad concretados en mejorar la técnica, la tecnología y el ideal de progreso.

Un cuarto postulado indica que la lucha por las cosas sutiles y espirituales se encuentra aunada a la búsqueda de las cosas toscas y materiales. Dichas luchas se establecen a favor de la recuperación de los valores propios del individuo como la confianza en sí mismo, la valentía, y la astucia. Pone en cuestión los triunfos de los dominadores y establecen nuevos valores a la luz de las construcciones espirituales y filosóficas establecidas por las nuevas categorías del materialismo histórico. Ponen en cuestión los triunfos de los dominadores y establecen nuevos valores a la luz de las construcciones espirituales y filosóficas establecidas por las nuevas categorías con las que se interpretan los Derechos Humanos, es decir, que se convierte en la más inaparente de todas las transformaciones.

En el quinto planteamiento critica al utilitarismo, en la idea de la felicidad, se instala la idea de la redención, pero hay lugar y una correlación existencial entre las generaciones del pasado y las presentes, arropados por una función histórica casi mesiánica que nos obligaba a existir pero no como un eslabón de la cadena productiva. Reclama del pasado la fuerza de la totalidad de los acontecimientos que no son más grandes ni pequeños y que se encuentran revestidos del poder de la trascendencia y la complementariedad, nada de lo que ocurrió con anterioridad debe darse perdido para la historia.

Expresa Benjamín (1942):

El materialismo histórico aborda un objeto histórico, única y solamente allí donde este se le presenta como mónada. En esta estructura reconoce el signo de una detención mesiánica del acaecer, o dicho de otra manera de una oportunidad revolucionaria en la lucha por el pasado

oprimido. Y la aprovecha para hacer saltar a una determinada época del curso homogéneo de la historia, de igual modo que hacer saltar de su época a una determinada vida o del conjunto de una obra a una obra determinada (p. 7)

En el caso puntual de Latinoamérica, que posee unas culturas amerindias y negras muy diferentes, pero con saberes propios y un fin común el reconocimiento de su dignidad, su filosofía, su cultura y su personalidad jurídicas, es necesario proponer una fundamentación filosófica de los Derechos Humanos que atienda a los intereses y necesidades de esos conglomerados.

Para Fonet-Betancourt (2008), acerca del tema de interculturalidad, presentó la siguiente postura:

- Indica que el pensar filosófico de la actualidad tiene como una de sus temáticas más importantes abordar la historicidad, es decir, la necesidad de un pensamiento contextualizado por la época, las situaciones problemáticas y los personajes, esto invita a estudiar el pensamiento desde los contextos propios.

- Plantea que la filosofía no solo se estableció a partir de las concepciones ontológicas, de la conciencia y del lenguaje, sino también que se determina a partir de la historia, estableciendo así que la filosofía, necesariamente debe nacer de la historicidad, a partir de repensar su función dentro de la historia sociocultural de los seres humanos; de dicha afirmación se asienta que la filosofía intercultural acepta la historicidad, pero sin embargo, la problematiza porque desde la perspectiva del diálogo de las culturas, la historicidad está siendo utilizada para empobrecer la realidad para enturbiar el pensamiento filosófico, ya que se encuentra constituida sobre el logos de la realidad eurocéntrica que pone a la historicidad a su servicio imponiendo sus categorías y raciocinio, transformándose en la ley de composición del curso del tiempo y en su textura formativa. Para el autor, esta historia propicia el desarrollo del logos hegemónico que falsifica la realidad, la mezcla y la enturbia, en consecuencia, no es adecuada para el desarrollo de la interculturalidad.

Es por esto que arguye Fernet-Betancourt (2008):

Necesita, en una palabra la Historia como la gran composición racional en que se manifiesta toda su fuerza. Por eso la afirmación de la historicidad resulta en este contexto la condición de posibilidad para que aparezca la Historia (con mayúscula) como espectáculo del sometimiento racional de la realidad o, mejor dicho, del sometimiento de los procesos de actualización de lo real a la dictadura de un *logos* que busca el reinado en este mundo (p.51).

En un segundo cuestionamiento, explica la idea hegeliana, según la cual, la historia es un instrumento para reconciliar el *logos* de Europa occidental y la realidad histórica, es decir, solo sirve para explicar la gran gesta de la cultura dominante, que es la única dotada del espíritu absoluto que posibilita la hazaña de que la historia sea capaz de amortizar el tiempo, convirtiéndola en movimiento explicativo de la dialéctica que se establece con la actividad del espíritu europeo, porque en otros ámbitos solo existen meros rudimentos de vida espiritual. Para el pensador Fernet-Betancourt, la historia está siendo utilizada en el sentido de una empresa de asimilación total que explica el *logos* europeo y justifica su condición hegemónica, empobreciendo la realidad del pensamiento, puesto que se niega de forma taxativa la existencia de otras historias, de pensamiento de otros pueblos y culturas distintas a la de Europa occidental, ya que éstas no tienen reflexiones válidas, solo existe una historia “única”, la que estableció el espíritu absoluto.

Por tanto advierte Fernet-Betancourt (2008):

En nombre de la historia se margina, es más, se niegan las historias, los tiempos reales y los ritmos de todas aquellas culturas que son *tales* precisamente porque su contextual historicidad las lleva por rumbos diferentes al curso prefijado por lo cronología del calendario de la Historia. De este modo estas culturas aparecen hoy como incapaces de seguir el compás del llamado desarrollo o progreso histórico, quedando así, por cierto legitimado el discurso que divide a la humanidad en pueblos desarrollados y subdesarrollados, en pueblos integrados a la (Historia) y excluidos, etc. (p. 52).

El análisis del autor enjuicia la falsa historia que encubre el *logos* de dominación de Europa occidental, denuncia su carácter de instrumento de manipulación ideológica y de

encubrimiento de la realidad contextual, es en sí una falsa historia que legitima el capitalismo bajo las falsas promesas de progreso y desarrollo. Esta historia promueve en desvinculación de la evolución del género humano impidiendo el reconocimiento de la dignidad humana, se estructura bajo la destrucción de las pequeñas historias por el carro triunfal de la historia universal hecha por los vencedores, o sea, el espíritu universal europeo y, la consolidación de la idolatría al progreso con la negación de las víctimas, los excluidos, los pobres, los ancianos, las mujeres y los niños, en esta Historia no tienen ningún rol ni pueden interpelar al espíritu absoluto, debido a que son negados y objetivizados, por lo tanto, para dicha concepción filosófica, se debe archivar cualquier intento de rescatar la justicia social.

En el marco de esta crítica, propone Fornet-Betancourt (2008) como alternativa, *inmemorizar e intradidiconar* lo entendido hoy en día como historia, rompiendo con la cultura del olvido de las historias locales y regionales, ya que éstas reconocen las víctimas y exigen la reparación de los perjuicios ocasionados por el *logos* dominante; de la misma manera, lucha por una pedagogía de la destradicionalización de formación académica del ser humano, proponiendo como fundamento, una interculturalidad que propicie el diálogo de saberes, para destruir las bases del régimen monocultural que desconoce que el diálogo de las culturas propicia el desarrollo de un memorial histórica real.

La propuesta de Fornet-Betancourt (2008) se concreta en:

La filosofía intercultural considera que el diálogo entre las culturas representa un nuevo paradigma que abre la posibilidad real de redimensionar el paradigma de la historicidad y de cambiar, con ello, cualitativamente nuestra relación con la historia, porque el diálogo entre culturas es el lugar donde precisamente las memorias y las tradiciones de la humanidad se encuentran para intercambiar sus historias, y no para sustituirlas por una supuesta Historia universal (p.53).

Es de resaltar en este enfoque intercultural propuesto por el pensador, que cuando se establece un diálogo intercultural, se asiste a la real manifestación de la pluralidad de memorias de los pueblos que conforman la humanidad, reconociendo, dicho sea de paso, la dignidad humana, fundamento de toda conceptualización o enfoque que se pretenda hacer a los Derechos Humanos. Propone corregir los grandes errores propiciados por la historicidad homogenizante

con la radicalización de la tesis de la pluralización mediante la importante exigencia de la actualización histórica de la diversidad espacio-temporal de las tradiciones y manifestaciones culturales que tienen su propio lenguaje y *episteme*.

Así lo resume Fernet- Betancourt (2008):

... lo que significa reconocer que no solo hay una pluralidad de historias sino también que la historicidad humana es temporalmente pluralista y que por eso teje historias que historias que no tienen por qué coincidir en un proceso de desarrollo simultáneo (p.53).

La segunda crítica de Fernet-Betancourt, establece que la historia es entendida y desarrollada como un programa lineal cronológico y temporal, que por ser absoluto, abarca todos los tiempos y lugares, privatizando la temporalidad, negando y silenciando la posibilidad de temporalidades alternativas, por lo tanto, se niega la existencia de otras historias. En consecuencia, lo que hoy llamamos nuestro presente histórico, que condiciona y define nuestro actuar, se encuentra inmerso en un conflicto de temporalidades, al conocer ésta circunstancia mediante la cual la Historia oculta la otra historicidad. Debemos adoptar, por ende, una actitud crítica para establecer lo que Fernet-Betancourt, postura de otro tiempo a saber, debemos aclarar nuestra pertenencia temporal en la actualidad y los consentimientos que esta visión sobre la historicidad contemporánea implica, o sea que la humanidad no solo debe confesar la existencia de diferentes historicidades, sino también enjuiciar la historicidad que ha hecho suya preguntándose cómo y con quién estamos en medio de nuestra historia.

Proponiéndose descubrir los mecanismos sutiles mediante los cuales se impone la voluntad de poder, las manipulaciones ideológicas y las epistemes de dominación.

El desafío de historicidad que se plantea desde la perspectiva de Fernet-Betancourt, es mirar la contemporaneidad dando cuenta de la historicidad humana, es decir, desde el reconocimiento de la dignidad humana, se compromete a contribuir en establecer el diálogo de los tiempo que busca trazar de nuevo el mapa temporal de la humanidad, reconociendo los diferentes ritmos culturales oprimidos, negados, silenciados por la máquina hegemónica de

la historia universal, propuesta por la historia universal, por Europa occidental. La propuesta del pensador se centra en mostrar las realidades alternativas para corregir el rumbo de la contemporaneidad dominante.

Una tercera reserva de la filosofía de la interculturalidad acerca de la perspectiva de la historicidad propuesta por Europa Occidental indica que para la filosofía intercultural las memorias culturales son documentos que establecen otra relación del ser humano con el tiempo. Esta relación se encarga de establecer la duración, las implicaciones, los contextos y la permanencia de aquellos acontecimientos fundantes que ya no ocurren en la existencia actual de la humanidad, porque son hechos configuradores de la realidad y se pueden establecer como latencias por su carácter vinculante y estructurante de la realidad, porque cumplen la función de establecer la permanencia, pertinencia y pertenencia del acontecer actual.

Fornet-Betancourt entiende a las memorias culturales como una experiencia cosmogónica del tiempo que sirve para criticar la linealidad en la historicidad del tiempo, cuestión que ha sido superada ampliamente, verbigracia por la visión indígena.

Para la interculturalidad, lo definitivo y fundante de la humanidad, ocurrió fuera del tiempo lineal, proponiendo reconocer la existencia de una temporalidad no lineal y progresiva para las memorias de temporalizaciones, propone la instauración de un giro epistemológico que pretende ir más allá de pluralizar la historia y sustituir las teorías totalitarias con filosofías de la historia plurales, busca como prioridad romper el paradigma de la historia afirmando las variantes temporales ofrecidas por las culturas que se ligan a sus memorias tradicionales, es decir que éstas propuestas históricas ligadas a las memorias culturales, no son variante dentro de la historia universal sino que representan caminos históricos propios, propone una universalidad temporalmente pluralista y variada.

#### **4.18 La influencia de la filosofía de la liberación en la propuesta de Fernet-Betancourt**

El referente filosófico desde el cual se desarrolla la filosofía intercultural de Fernet-Betancourt, es la propuesta de acción política de la filosofía de la liberación. Por tanto dice Fernet- Betancourt (2001):

La filosofía de la liberación latinoamericana, no es exagerado decirlo así, marca el giro innovador por el que la reflexión filosófica en América Latina, a nivel sistémico y explícito, entronca con la realidad social y la cultura del subcontinente, empezando así ese discurso propio marcado por diferencias contextuales y culturales (p. 34).

Esa propuesta filosófica, plantea la necesidad de incluir entre la comunidad dialogante a quienes nunca habían sido tenidos en cuenta o se encontraban bajo una especie de tutela intelectual es decir, a los pobres, los desplazados, las viudas, los vencidos, a los que se les había impuesto un *logos* filosófico que se refería a un sitio diferente, pero como sus pequeñas historia habían quedado en el anonimato, eran justos vencidos convirtiéndose en la otredad, los subalternos, los desaparecidos, pero la filosofía de la liberación los recupera dándoles representatividad, voz y voto y poniendo la acción política como una consecuencia necesaria de la reflexión filosófica, como un condimento que nunca había mostrado la filosofía occidental, ya que no establece una lucha de clases sino una aglutinación de marginados y alejados de la institucionalidad hegemónica del pensamiento filosófico europeo.

#### **4.19 Correlación hermenéutica analógica con interculturalidad**

La interculturalidad de Fernet-Betancourt no es la única filosofía propuesta desde Latinoamérica, se destacan, el rol preponderante que plantea la hermenéutica analógica ya que, permite realizar una reflexión filosófica que transforme los conceptos y categorías, tiende un puente para la comprensión reflexiva de los saberes sin atribuirles condición de hegemonía o canónica, haciéndolos comprensibles y multidiversos permitiendo la construcción de una filosofía intercultural. Proponiendo casi como una metodología para implementar la interculturalidad por mostrar un procedimiento práctico para su ejercicio.

Aunada a esta propuesta se encuentra la de la filosofía intercultural, ya que, propone un marco referencial donde se puede aplicar la hermenéutica analógica por cuanto, establece que se realice un dialogo que respete las particularidades culturales evitando la homogeneidad del *logos*.

Como lo indica Fornet-Betancourt (2001): “Dicho todavía en otros términos: en el diálogo intercultural filosófico las filosofías no hablan solo sobre, sino ante todo con y desde su correspondiente diferencia histórica” (p. 36).

Este presupuesto plantea la necesidad imperante de cambiar la relación filosófica ya que, muestra la necesidad de un dialogo de saberes no monolítico sino reflexivo, dinámico, interrelacional, valorando los contextos históricos de cada conglomerado social, no es hacer que la filosofía pierda su carácter universalizador pero es hacer que reconozca las problemáticas propias de otros conglomerados sociales, las reflexiones propias de otras personal con contextos históricos, sociales y políticos distintos.

La tarea de la hermenéutica analógica en formula con la interculturalidad, es otorgarle el reconocimiento a la existencia de otras subjetividades que pueden interpelar con libertad presentando sus propios puntos de vista filosóficos y mostrando sus propias reflexiones, un sujeto con potestad comunicativa en una comunidad de dialogo reciproco donde se pueden proponer y complementar categorías mediante la interculturalidad vista desde la hermenéutica analógica propuesta. Donde se entienda que los latinoamericanos se expresan como sujetos con perspectiva propia sobre la historia, los Derechos Humanos y la realidad, nacida de su propia comprensión.

Para que haya un diálogo intercultural es menester, según Fornet-Betancourt (2001):

El “proceso de inculturación”, al liberar la filosofía para la polifonía cultural, marca así el comienzo de una nueva relación entre la filosofía europea y la latinoamericana. Y el problema para el diálogo intercultural radica aquí concretamente en la consecuencia y radicalidad con que esta nueva relación puede ser asumida justo en su novedad: ser relación entre sujetos que se interpelan y que encaran el libertad la tarea de la reciproca comunicación (p.37)

El diálogo intercultural necesita de la hermenéutica analógica de Beuchot, que lo ayuda a desplegarse ya que, esta herramienta, le permite a cada cultura presentar sus saberes propios, realizar diálogos y acuerdos, pero desde el reconocimiento de las otras personas y comunidades, eliminando la idea de la superioridad cultural, entendiendo que no existimos sin los otros, aprender a valorar la diferencia, para mostrar que no existe la cultura sino las culturas.

Bien lo expresa Beuchot (2008):

Para resolver estas dudas, se necesitara entonces una hermenéutica que nos permita dialogar con las otras culturas con una doble actitud: la de aprender de ella y también la de criticar sus elementos. Una hermenéutica que permita superar la postura univocista en la que se trata de imponer a toda costa un modelo universal, pero también superar la postura equivocista en la que se permite un relativismo cultural excesivo que promueve la diferencia a ultranza. Una hermenéutica analógica permitirá considerar las diferencias culturales, pero sin perder de vista el ideal regulativo universal, el cual evalúa de manera diferenciada y matizada rica en significados y por ende más compleja. La analogía es el modelo de la *phronesis* o prudencia aristotélica, recuperado recientemente de Gádamer y también es el modelo de la justicia (sobre todo retributiva) (p. 38).

La filosofía intercultural no se constituye sobre un mundo abstracto e inentendible de conceptos y libros, reflexiona siempre sobre la realidad histórica circundante tanto de las personas como de las comunidades. La filosofía intercultural se construye con las prácticas tradicionales, centra su reflexión en las circunstancias espacio-temporales e históricas de los seres humanos para no perder su función como puente para entender la realidad circundante y las vivencias. El núcleo de la teoría subjetiva de la interculturalidad tiene tres conceptos fundamentales: condiciones de reconocimiento de las culturas, diálogo intercultural y subjetividad comunitaria.

#### **4.20 ¿Que es la interculturalidad?**

Es el reconocimiento de la existencia de varias culturas que tienen sus propias características que las unifican como son la raza, la idiosincrasia, la ideología, las costumbres y tradiciones que los cohesionan y unifican. Aunque la palabra filosofía nazca en Grecia, una cosa

es una definición de por sí academicista, y otra es el quehacer filosófico, entendido como una actividad humana realizada dentro de un contexto determinado, por eso, para Fonet-Betancourt, la filosofía es una potencialidad humana cultivada en todas las culturas porque la enlaza a una práctica cultural y no simplemente académica.

De ahí que exprese Fonet-Betancourt (2004):

En referencia al término “interculturalidad” debo aclarar que no reduzco este concepto (o mejor dicho, lo que se quiere expresar con el) a su dimensión estrictamente racional, lógica o “filosófica” pues creo que se trata de una cualidad que puede obtener cualquier persona y cualquier cultura a partir de una praxis de vida concreta en la que se cultiva precisamente, la relación con el otro de una manera envolvente, es decir, no limitada a la posible comunicación racional a través de conceptos sino asentada más bien en el dejarse “afectar”, “tocar”, “impresionar”, por el otro en el trato diario de nuestra vida cotidiana (p. 640).

Para Fonet-Betancourt (2004), la interculturalidad presenta los siguientes presupuestos. En primer lugar no es un término conceptual sino una experiencia de vida construida en comunidad donde cada persona y comunidad influyen en los otros con su cultura. En segundo lugar se realiza en el ámbito cotidiano por lo tanto, es histórica y contextual.

En tercer lugar, representa una verdadera comunicación, ya que, allí, se aceptan las visiones de los otros, su manera de comunicarse, su lenguaje propio, sin imposiciones, haciendo un acercamiento de culturas que se influyen mutuamente pero desde el respeto por los demás. Por tanto expresa Fonet-Betancourt (2004):

... quiero decir con ello que para mí la interculturalidad no es solo un tema teórico sino primordialmente una experiencia; un experiencia además, que no brota de ningún ámbito excepcional, que no marca nada extraordinario, sino que, por el contrario, lo hacemos en nuestro ámbito más común y supuestamente propio, a saber, nuestro mundo de vida cotidiano (p. 640).

En cuanto al término filosofía, Fernet-Betancourt (2004), realiza una reelaboración para quitarle la occidentalización, el absolutismo ideológico y la categorización monista. Al respecto se pronuncia como sigue Fernet-Betancourt (2004):

Veo más bien que ese quehacer, que en Grecia recibió ese nombre, es una potencialidad humana que puede ser y de hecho es, cultivada en todas las culturas de la humanidad. (...)

Filosofía se da siempre, por eso, en una pluralidad de formas de pensar y de hacer. No hay, por tanto, razón alguna para absolutizar una de esas formas y propagarla como la única válida. Quien esto hace, cae en una posición etnocéntrica que convierte en centro del mundo lo que en realidad no es más que una región del mismo (p. 639).

Con esta concepción Fernet-Betancourt (2004), propone liberar a la filosofía del arraigo occidentalista, indica que la filosofía no solo es conceptual y que si lo fuera, tendría que ser equivocista, la muestra como un quehacer contextual y ante todo humano, por tanto, todas las personas en todos los contextos pueden hacer filosofía porque es una práctica cultural con categorías propias y fundamentada en el pensamiento propio de cada sujeto y comunidad. Por eso, acerca de la filosofía y su arraigo indica Fernet-Betancourt (2004):

La filosofía es plural y esto no se debe solo al hecho de ser dialogada en varias lenguas sino al establecimiento de esta, en todas las personas y comunidades y en todos los contextos es decir, donde se piense se filosofa. La filosofía es plural y su pluralidad no se debe solo al hecho de que se hace y expresa en muchas lenguas sino también a que es un quehacer contextual (p. 639).

Por un lado, Fernet-Betancourt presenta la propuesta filosófica de Europa occidental que basa el quehacer filosófico en su ideal academicista, que muchas ocasiones, pone a la filosofía al servicio de las elites que controlan el saber, dicha circunstancia produce efectos negativos para el quehacer filosófico. En primer lugar, la filosofía queda prisionera de una tradición academicista que la convierte en una disciplina intramural, negándole en primer lugar su condición multidisciplinaria y su saber contextual. En segundo lugar, convierte a la tradición de Europa occidental en una monada, dotándola de contenido casi sacramental y normativo, con una condición de inmodificabilidad, que la establece en un canon obligatorio para todos los pensamientos, convirtiendo a los filósofos no en pensadores, sino en meros repetidores; además

que algunas de esas corrientes de pensamiento tienen consigo la manipulación ideológica del racionalismo instrumental. En tercer lugar, logran la suplantación de la confrontación práctico reflexivo con los contextos por el estudio de textos y corrientes, negándole al filósofo la acción política y pedagógica.

Por el otro lado, presenta Fernet-Betancourt (2004), su propuesta de la filosofía intercultural donde en primer lugar, la filosofía no es tanto estudio de textos como saber contextual, por lo tanto, nace de las circunstancias propias de cada grupo humano, con lo cual, se reconoce la dignidad y la cultura, tanto de individuos como de conglomerados sociales.

En segundo lugar, su expresión puede hacerse a través de otros lenguajes como la música, la pintura, la danza, el teatro y otras artes.

En tercer lugar, su propuesta libra a la filosofía del carácter absolutista y vinculante que propone el pensamiento de Europa occidental, mostrando que la filosofía no es un mero estudio de textos haciendo posible el encuentro con ella en muchos lugares distintos, dándole cabida a otras maneras de pensar, al saber tradicional, propiciando con ello, el respeto a la dignidad intrínseca de las personas y lógicamente un encuentro con el otro. Así las cosas, indica Fernet-Betancourt (2004):

En esta comprensión, la filosofía no es tanto, estudio de textos como saber contextual. No es un mero saber y aprender ideas o sistemas de pensamiento, sino sobre todo un saber realidad. Pues el saber contextual es un saber vinculado a los procesos históricos correspondientes (p. 641).

Este saber conoce de las interpretaciones del contexto, y también reconoce cuando en dichas interpretaciones, se revelan planes que buscan manipular la realidad, conoce plenamente del conflicto de su interpretación, de la trascendencia que su resolución tiene en la vida de personas y comunidades, reconoce la configuración de la realidad en las prácticas sociales, es un saber fundamentado en la práctica.

En cuarto lugar, el saber contextual, sabe hacer la realidad, por lo tanto, interpreta los modelos que pretenden hacer la realidad y se articula a la práctica liberada del pensar, el ser y el sentir, como por ejemplo la filosofía latinoamericana, el pensamiento decolonial, la propuesta de la hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot, porque para interpretar la realidad se unen a movimientos sociales alternativos para poder realizar esas otras realidades que parecen ser utópicas pero que representan los Derechos Humanos porque reconocen la dignidad humana y sus consecuentes derechos; como son la libertad, la igualdad, el libre desarrollo de la personalidad entre otros.

La filosofía intercultural se presenta a sí misma, como una práctica que sabe intervenir en el curso de la historia para reconocer lo que se ha negado como realidad posible, el solo hecho de despertar ya nos pone en un contexto, en un momento histórico y con una correlación directa con los demás. Por lo tanto explica Fonet-Betancourt (2004): “se trataría entonces de cultivar ese saber práctico de manera reflexiva, y con un plan para organizar nuestras culturas alternativamente desde él, para que la interculturalidad se convierta realmente en una cualidad activa en todas” (p. 640).

Fonet-Betancourt presenta un concepto histórico de cultura, por lo tanto, las culturas son contextuales, procesuales de intercambio dialógico, abiertas, que crecen con el paso del tiempo y su interrelación, como si fuera una relación comercial, donde necesariamente cada quien tiene algo que ofrecer, las culturas son las fronteras donde necesariamente corresponde transitar a quien comercia, pero estas fronteras según Fonet-Betancourt, no son un límite sino, un paso obligado, donde se establecen correlaciones y las personas se afectan mutuamente.

Por lo tanto, indica Fonet-Betancourt (2004): “las culturas no caen del cielo sino que van creciendo en condiciones contextuales determinadas como procesos abiertos en cuyo principio se halla ya el trato y el comercio con el otro” (p. 641).

#### 4.21 Las características de la cultura propuestas por Fonet-Betancourt

En primer lugar, las culturas son procesos abiertos de interrelaciones humanas donde se da el trato y contrato, además de ser el espacio donde se configura la necesidad de apropiación de los saberes del otro, es decir que no existe cultura absoluta o *a priori*.

En segundo lugar, aquello que vamos conociendo en el trato con los demás, no pasa a ser de nuestra propiedad, por lo tanto, la cultura es de todos. También ocurre que no todos están siempre de acuerdo, en consecuencia dentro de esa construcción cultural hay divergencias y convergencias que en algunos casos causan conflictos violentos. Estos conflictos se dan por motivos culturales, ideológicos, políticos, económicos pero siempre desde un lugar social donde se interpreta y vive lo propio, es decir, desde su arraigo cultural, que no siempre es único ya que, existen culturas polivalentes, que permiten que existan varias tradiciones, y a veces contradictorias, en el seno de un mismo ámbito cultural. La pugna de estas tradiciones, nos permite reconocer que hay ámbitos culturales polivalentes y en conflicto interno para garantizar su supremacía.

Por eso, dice Fonet-Betancourt (2004) “Lo que denominamos como nuestra cultura, no estaría pues, exento de un conflicto de tradiciones en pugna por imponer una tradición y reducir la cultura de esa comunidad a una sola de sus tradiciones” (p. 641).

En tercer lugar, se refiere a la pluriculturalidad, lo hace por intermedio de una consideración acerca de las naciones latinoamericanas, indica que estas, no deben creer que existan culturas nacionales, puesto que, el arraigo de las comunidades no es monocultural. Aquellas naciones que pretenden apropiarse del patrimonio cultural de todos, solo utilizan una ideología sacralizante de las nacionalidades, impuesta por aquellos que quieren instrumentalizar a los demás con la idea del caudillismo y el exagerado nacionalismo.

Dicho exagerado nacionalismo margina y oprime a las culturas diversas, impidiéndoles la participación igualitaria en el Estado y configurando instituciones políticas, económicas y culturales que tratan de alienarlos, oprimirlos, y silenciarlos. En correspondencia, dice Fonet-

Betancourt (2004): “En las llamadas culturas nacionales hay, por tanto, más reducción que unidad, son en gran parte, la cara de la tradición hegemónica, y por eso confrontar siempre con el otro (nuestro) que ha sido oprimido o silenciado” (p. 641).

La diferencia cultural de esas personas y comunidades, los condenados y marginados porque muchas naciones latinoamericanas, pretenden ser hegemónicas y por eso, vemos el caso de las comunidades indígenas, los afrodescendientes que no gozan de sus garantías fundamentales, es el lugar, que deben ocupar los Derechos Humanos como herramientas para la protección y el reconocimiento de la dignidad de personas y comunidades, que se encuentran al margen dentro unos conglomerados más grandes. La interculturalidad tiene una dimensión intracultural, que se muestra en un quehacer práctico y teórico que interpreta a la cultura como un árbol que tiene unas raíces que se insertan en diversas tradiciones, por lo tanto, sus ramas son diversas. Desde una visión histórica, la cultura no puede ser entendida como aislada, ya que lo propio nos ayuda a entender a los demás y viceversa, ya sea, en lo local, lo regional o lo nacional. Por último critica la idea de que exista una Latinoamérica como una unidad homogénea puesto que existen subcontinentes y mucha diversidad cultural, política e ideológica, más allá, de las simples fronteras físicas por lo tanto, indica el autor que solo lo utiliza como un término pragmático.

#### **4.22 ¿Por qué es importante el diálogo intercultural?**

La interculturalidad propone un diálogo intercultural, planteando un programa de acción cultural como una tarea que necesita ser llevada a buen término. Ese diálogo intercultural es necesario para cancelar los hábitos y consecuencias del nefasto colonialismo, eliminar la destrucción de las culturas, detener la homogenización de la cultura por parte de Europa occidental, reconocerle voz, y participación a todas esas culturas excluidas de los Estados, que han sido víctimas de una discriminación sistemática, establecer el imperativo ético que permita reconocer las practicas contextuales de las diferentes culturas.

Por eso dice Fonet-Betancourt (2004):

Esta vinculación de la necesidad del diálogo intercultural con el desastre del colonialismo quiere decir que se trata de la necesidad de un imperativo ético. Ante la catástrofe de la opresión y del sometimiento, del encubrimiento y la exclusión de las diferencias, el dialogo intercultural, como alternativa para reparar la injusticia cometida (p. 643).

Dicho diálogo se fundamenta en dos principios la libertad, y la justicia que solo se logran reconociendo la dignidad fundamento de los Derechos Humanos, entonces la interculturalidad tiene una conexión directa con los Derechos Humanos porque solo se logra con base en ellos pero reelaborados con arreglo al reconocimiento de las otras culturas, los otros individuos y comunidades con un pensamiento y saberes distintos, corregir las asimetrías en las estructuras del poder y darle participación a todas las comunidades, pensamientos y saberes. En otros términos manifiesta Fonet-Betancourt (2004):

El diálogo intercultural en el ámbito latinoamericano tiene que orientarse por los principios de la liberación y de la justicia. No hay reparación sin liberación de los pueblos sometidos ni sin reconocimiento efectivo de su derecho a la autodeterminación (p. 642).

La base de esa interculturalidad es el reconocimiento de la dignidad de la persona humana y la obligación de devolverle a todos, los derechos que le han sido negados tanto por los Estado como por las ideologías imperantes que buscan silenciarlos y desaparecerlos. Por eso, nos indica el autor con mucha claridad, la necesidad de reconocer la dignidad de personas y comunidades sean indígenas, negras u otras. Estableciendo así el papel indispensable del reconocimiento de la dignidad humana sustento esencial de los Derechos Humanos. Esto es así en palabras de Fonet-Betancourt (2004):

De donde se desprende que la necesidad del diálogo intercultural es la necesidad de realizar la justicia, de entrar en un contacto justo con el otro libre; lo que quiere decir a su vez que es necesario de reconocerle como persona humana portadora, justamente en su diferencia de una dignidad inviolable que nos hace iguales (p. 642).

La filosofía intercultural también reconoce la importancia de la interpretación analógica para concreción de la interculturalidad como un elemento mediador y diferenciador de las culturas.

Bien nos indica Fonet-Betancourt, acerca del uso de la analogía en el desarrollo del dialogo intercultural porque reconoce la diferencia, no trata de realizar una configuración hegemónica, le otorga libertad de configuración conceptual a las culturas, realiza un reconocimiento expreso del otro en igualdad y libertad, precisa la necesidad de una comunicación desde otros lenguajes propios. La interculturalidad para el establecimiento de un puente entre las diferentes culturas puede servirse de la analogía de Beuchot. Cabe acá citar lo dicho por Fonet-Betancourt (2004):

... y con ello también de una mejor calidad humana en nuestra existencia personal y comunitaria, depende de que podamos o no cultivar nuestras culturas como terrenos fecundos para el diálogo intercultural, entonces puede decirse analógicamente que la elaboración de una filosofía de mejor calidad en América Latina depende hoy de la transformación de la filosofía (p. 643).

Los Derechos Humanos en su sentido más profundo deberían propiciar la interculturalidad ya que deben propiciar el respeto de la dignidad humana, sin duda, las lógicas del mercado y la ideología capitalista que busca que el mundo sea una aldea global y que todas las personas tengan un comportamiento basado en arquetipos y estereotipos constituidos desde la cultura consumista, tratan de impedir el reconocimiento a comunidades y culturas distintas por lo tanto es importante determinar lo que se puede entender como interculturalidad.

#### **4.23 La subjetividad en la interculturalidad**

El concepto del ser humano como persona, ha traído muchísimas consecuencias, ya que, ha influido en el ámbito social, cultural, político y económico, también se ha convertido en la base de la inspiración filosófica, organización, orientación, creación y supervivencia de las instituciones jurídicas como el Estado y el derecho moderno.

Sin persona, no habría Derechos Humanos, por lo tanto, la concepción de la misma, es esencia fundamental de la conceptualización acerca de Derechos Humanos y debe atravesar toda garantía que se le pretenda brindar a los individuos y las colectividades. La concepción del hombre, como sujeto digno y libre, no solo titular de deberes y responsabilidades sino sujeto de derechos a partir de sus actos y decisiones. Da lugar a uno de los aportes más significativos de la modernidad, a saber, los Derechos Humanos.

Para devolverle los Derechos Humanos, como el libre desarrollo de la personalidad, la dignidad, la igualdad, los cuales son fundamentales para la estructuración de la subjetividad.

Entre las reivindicaciones necesarias para la construcción de la subjetividad, se propone el reconocimiento del nombre, la personalidad jurídica y política, la partición en el marco de la pluralidad y el respeto, la libre expresión de la cultura propia, el pensamiento, la idiosincrasia, el lenguaje, la ideología, el pensamiento filosófico, la creatividad en la construcción de categorías filosóficas propias y la diversidad cultural.

#### **4.24 La intersubjetividad en la interculturalidad**

La principal apuesta de la fundamentación filosófica de la interculturalidad es proponer que cada comunidad sea reconocida en su integridad como un sujeto colectivo. Si no hay respeto por el pensamiento, las tradiciones, la idiosincrasia, identidad cultural, lenguaje y la palabra de las comunidades sean estas afrodescendientes, pueblos Rom, indígenas, y otros conglomerados, no se podría decir que existen Derechos Humanos sino que se trataría de unos meta-relatos destinados a desaparecer por ser apócrifos. La intersubjetividad es comunitaria mediada por la cultura sin la cual no existiría un dialogo de saberes real y una comunicación objetiva.

#### **4.25 Presupuestos epistemológicos para la construcción de una filosofía intercultural**

Los presupuestos epistemológicos necesarios para la construcción de una filosofía intercultural son según Fernet-Betancourt (2001): “transformación de la razón o si se prefiere, de

la racionalidad, indicaría aquí la incorporación igualitaria de la perspectiva del Sur sobre el mundo y la historia” (p. 40).

Como primer presupuesto epistemológico plantea Fonet-Betancourt, la transformación de la racionalidad de la modernidad, homogenizante, dándole protagonismos a las otras reflexiones nacidas de las prácticas tradicionales de las comunidades ancestrales. Esto implicaría darle igual derecho y oportunidad de comunicación a los excluidos y marginados de la filosofía, reconociendo que tienen sus propias reflexiones, y pensamientos muy diferentes a la racionalidad de la modernidad.

Indica Fonet-Betancourt (2001):

Preferimos entonces no recurrir a una teoría sino a la experiencia histórica y tratar de leer desde ella algunos hilos conductores a nivel hermenéutico-epistemológico para el quehacer filosófico en perspectiva intercultural. En concreto partiremos de la experiencia histórica de América Latina como continente de constitución intercultural, pero que ha sufrido y sufre políticas finalizadas por la idea de la uniformidad cultural (p. 44).

Una cultura propia y un pensamiento reflexivo siempre deben establecerse bajo las prácticas culturales imperantes para dejar de ser objeto de la filosofía y convertirse en sujetos plenos de dignidad e igualdad con imaginación propia, reflexiones auténticas y válidas para una comunicación entre pares.

El tercer presupuesto a tener en cuenta es que el encuentro con el otro, constituye una interpelación, por lo tanto, hay que reconocer en el otro que puede ser fuente de un pensamiento, reflexivo y original, convirtiéndolo en sujeto dialogante que puede interpelarnos con su pensamiento. Pero nos obliga a reconocer en el otro, también a un sujeto, y permite, por intermedio de la hermenéutica analógica, enriquecer nuestro propio pensamiento con el del otro relacionando las categorías mas no mezclándolas.

Por eso indica Fonet-Betancourt (2001): “El otro aun en su historia de opresión, es siempre una perspectiva original de discurso que sacude mis seguridades y certezas” (p. 41).

En el cuarto presupuesto, tendríamos que replantear nuestra teoría del entender cambiando las dicotomías y las diferenciaciones por semejanzas para construir teorías del conocimiento interculturales que rompan las hegemonías y los dualismos, dejar de entender que todo es fruto del contraste pasando a la idea dialógica.

Como bien lo expresa Fonet-Betancourt (2001):

La tarea consistiría entonces en emprender la reformulación de nuestros medios de conocimiento desde el pleito de las voces de la razón o de las culturas en el marco de la comunicación abierta, y no por la reconstrucción de teorías monoculturales (p. 42).

Para este aspecto, es trascendental la aplicación de la hermenéutica analógica que entiende que existen categorías propias que responden a una tradición cultural y que no se trata de una lucha por el posicionamiento filosófico o de destrucción categorial para generar una subsunción epistemológica. Tampoco se busca una monocultura hegemónica dominante que cree subalternos.

El quinto presupuesto, es la búsqueda de una comunicación dialógica hermenéutica que respete las particularidades reflexivas y de lenguaje de las otras culturas sin ser consideradas minoritarias, subalternas, inferiores o meras repetidoras.

Como dice Fonet-Betancourt (2001):

El diálogo intercultural sigue siendo el desafío que históricamente estamos obligados a asumir porque es -al menos por el momento- la única alternativa que promete conducirnos a la cancelación efectiva de formas de pensar que, de una u otra manera, se resisten al proceso de la argumentación (p. 43)

#### **4.26 Propuesta educativa de Fonet-Betancourt**

Propone una educación para la convivencia, centrada en un diálogo intercultural, fundamentada en un diálogo de saberes, donde todas las personas y comunidades reconozcan a

las otras ideologías y pensamientos como válidos, donde todos los seres humanos tienen como derechos fundamentales la identidad propia, el respeto de la dignidad humana, que privilegie la diversidad, la pluralidad, la igualdad y los otros Derechos Humanos. Con el auto-reconocimiento y el respeto y la capacidad de mirar al otro como un igual que se nos presenta para inquietarnos y entregarnos su propia visión cosmogónica, ideológica, política y cultural. La interculturalidad debe ser un proceso pedagógico proactivo para la construcción de los saberes y el diálogo. Corresponde establecer una lógica administrativa en la educación diferente para garantizar que las culturas compartan en igualdad sus saberes, que respeten los lenguajes propios, la visión cultural y la cosmogonía e idiosincrasia de cada individuo y comunidad.

Por lo tanto, indica Fonet-Betancourt (2007):

En este marco complejo, la educación para la convivencia y el diálogo intercultural se convierte en el eje central de los esfuerzos de socialización y de intercambio de saberes propios de los procesos educativos. Una pedagogía de la interculturalidad implica la construcción de sensibilidades y conocimientos que nos ayuden a trascender lo propio y a saborear lo diferente, a reconocer lo propio en lo ajeno, a apreciar y a respetar las claves de la felicidad de otros. Y, también, a ser críticos respecto de aquello que no favorece la exaltación de la vida o que inhibe o niega la dignidad humana (p. 50)

## Conclusiones

La fundamentación filosófica de los Derechos Humanos, sigue siendo aún hoy en día, un problema relevante, desde las reflexiones de los pensadores, ya que, se presentan críticas positivas y negativas, que se encuentran establecidas en diferentes textos filosóficos, producto de las reflexiones de importantes intelectuales. Desde una perspectiva historiográfica y desde la línea de investigación de los Derechos Humanos, se realizó la indagación del contexto y las circunstancias históricas, políticas y económicas en las cuales se establecieron las generaciones de los Derechos Humanos, para concluir, que estas reivindicaciones históricas son fruto de las necesidades, y las luchas sociales para el reconocimiento de la dignidad humana, y que necesariamente deben siempre estar siendo revisados y puestos en contexto; por la importancia que tienen para lograr una convivencia sana entre las diferentes culturas y personas que conviven dentro de los conglomerados sociales.

Se puede concluir que hay divergencia de criterios en cuanto, a la necesidad de fundamentación de los Derechos Humanos, se estableció que continúan existiendo dos posturas. Por un lado, las de aquellos que consideran innecesario la fundamentación de los Derechos Humanos puesto que, para ellos, el verdadero problema está en la puesta en práctica de los mismos, entre estos pensadores, se analizó la postura de Richard Rorty, quien propone una educación sentimental basada en el valor de la tolerancia y por el otro lado, Norberto Bobbio quien por su parte, establece que la necesidad de los Derechos Humanos es la consolidación de mecanismos de protección y puesta en práctica.

Otro aspecto a destacar, es que la fundamentación filosófica de los Derechos Humanos se realizó a la luz de las tendencias *iurnaturalista*, utilitarista, kantiana e historicista y desde la presente, investigación nosotros proponemos, un análisis e interpretación a partir de la fundamentación filosófica positivista, como una fundamentación independiente, por cumplir con las condiciones para ser una corriente de pensamiento filosófico independiente ya que, entre sus características principales tiene que se presenta como unas ideas en común que aglutinan a varios pensadores, tiene suficientes textos filosóficos que abordan la temática de los Derechos Humanos desde esa perspectiva, tiene fundamentos, y en especial práctica académica y filosófica

conforme a dicha corriente que más que jurídica es filosófica, se encuentra constituida su vigencia porque es la inspiración para el establecimiento de forma escrita de diferentes codificaciones como las constituciones y los códigos.

Se propone una fundamentación filosófica de los Derechos Humanos desde la perspectiva de la hermenéutica analógica desarrollada por Mauricio Beuchot y la lectura de la interculturalidad realizada por Raúl Fonet-Betancourt a partir del concepto de analogía. Estas tres ópticas realizan, de algún modo, una reelaboración de categorías filosóficas como: subjetividad e intersubjetividad, entre otras, que tienen especial importancia en la doctrina filosófica de los Derechos Humanos.

Hay una posición que establece que los Derechos Humanos no tienen ningún fundamento o existencia, ya que son un instrumento para manejar a otras naciones, utilizado como un elemento de la manipulación ideológica y para fijar una posición geopolítica, por esta y otras críticas se propone la reelaboración de las garantías denominadas Derechos Humanos para que estas reconozcan la dignidad humana con arreglo a la interculturalidad, que plantea el establecimiento de un espacio abierto de diálogo, que es una circunstancia propia, que posibilita el desarrollo de las correlaciones subjetivas e intersubjetivas.

Para esta investigación, los Derechos Humanos son considerados como el máximo estandarte ético y moral que guía a la sociedad y pueden remplazar a los sistemas éticos religiosos siempre y cuando consulten la realidad contextual e histórica y sean reelaborados para reconocer y dignificar las diversas culturas.

El derecho natural y el derecho positivo se encuentran establecidos dentro de los límites de la naturaleza humana, pero ambas corrientes filosóficas, tienen como fundamento a la persona humana, es menester mencionar que la fundamentación filosófica de los Derechos Humanos planteada desde la perspectiva de la interculturalidad de Fonet-Betancourt vista desde la hermenéutica analógica de Beuchot, pretenden restablecer la importancia de la dignidad humana como núcleo esencial de los Derechos Humanos y se nutren de varios fundamentos ideológicos de dichas corrientes, porque no solo pretenden demostrar que los Derechos Humanos son

garantías *a priori*, que nacen de la naturaleza humana y que no necesitan ser reconocidos por los Estados sino que, también buscan garantizar que dichas facultades, sean insertadas en las codificaciones escritas, para que los Estados no pretendan excluirlas, so pretexto de su inexistencia o desconocimiento.

Se pudo comprobar que los Derechos Humanos son reivindicaciones históricas, políticas e ideológicas que encierran valores, que se han formulado a través de los siglos, como ideales que nos permiten realizarnos plenamente, subjetiva e intersubjetivamente, de acuerdo con una determinada concepción del hombre como persona. Que tienen como principal problema que se encuentran establecidos dentro de contextos específicos, por lo tanto, necesitan una reformulación a partir del reconocimiento de las culturas, tanto individuales como colectivas para que alcancen su pretendido ideal de universalidad por lo menos desde el reconocimiento.

Se estableció que la dignidad humana se vivencia siempre que los Derechos Humanos desarrollen la tarea del reconocimiento y representación de garantías como la identidad cultural, diversidad, y el pluralismo buscando con ello, la destrucción de las pretendidas hegemonías culturales políticas e ideológicas que pretenden alienar a las personas y comunidades.

Se conocieron concepciones filosóficas que llevan a pensar en la necesidad de una nueva fundamentación filosófica de los Derechos Humanos. Por un lado, la teoría del utilitarismo muestra que existe una etapa de la historia donde la imagen de felicidad del hombre, se determinó conforme al tiempo presente, sin pensar en el futuro, por la preocupación por lo material, que vino aparejada con la construcción de un sistema económico capitalista y una estructuración cultural de dominación epistemológica.

Por su parte Habermas mediante su teoría de acción comunicativa propone una comunidad comunicativa, pero basada en la racionalidad comunicativa que no permite el disenso y se establece a partir del consenso de las mayorías. La comunidad comunicativa propuesta por Habermas solo puede ser posible, si existe un respeto hacia otras formas de pensar, se elimina la idea del logos sofocante único y la consecuente homogeneidad del pensar; se acepta que existen otras formas de reflexión filosóficas nacidas de necesidades propias y de contextos distintos que

se hicieron preguntas diferentes, por necesidades incomparables, creando una reflexión propia, es decir que fundamentación filosófica propuesta en esta investigación ayuda a complementar otros intentos de fundamentación porque aporta para los Derechos Humanos un nuevo contexto determinado, (Latinoamérica) una metodología específica, a saber la hermenéutica analógica y un reto reconocimiento y representación.

Mediante el importante acervo de fundamentación propuesto por el ámbito jurídico y el ámbito de la filosofía, se consideran de importante pertinencia en dicha fundamentación, los aportes que puedan realizar: la filosofía intercultural, planteada por Raúl Fornet-Betancourt, la hermenéutica analógica desarrollada por Mauricio Beuchot y la lectura de la interculturalidad realizada por Beuchot a partir del concepto de analogía. Estas tres ópticas realizan, de algún modo, una reelaboración de categorías filosóficas como: subjetividad e intersubjetividad, entre otras, que tienen especial importancia en la doctrina filosófica de los Derechos Humanos.

Se llegó a la conclusión que los Derechos Humanos deben ser fruto del diálogo de toda la humanidad, que deben respetar las particularidades culturales de todos los pueblos del mundo, considerando el conocimiento y las tradiciones de estos, que se encuentren enraizados en la dignidad humana, que exalten la idiosincrasia sin pretensiones colonizadoras. Evitando la configuración de una episteme que represente los deseos de esclavizar a los individuos e imponer la voluntad de poder de una minoría que domina y establece el sistema económico y político imperante en los Estados, que a su vez; crean las condiciones para el goce y ejercicio de los derechos dentro de un conglomerado social.

La propuesta de Beuchot, se encuentra en punto intermedio entre el univocismo y el equivocismo, ya que se convierte en centro mediador, permitiendo varias interpretaciones pero marcadas dentro de un cierto grado de objetividad definido a partir del diálogo entre los miembros de la comunidad, dentro de este relativismo pese a que la mayoría de cosas son inconsistentes existen unos acuerdos categoriales universales pero en construcción por ejemplo, la persona, la dignidad humana, cultura, la comunidad, los derechos que siempre serán determinados a partir de espacios dialógicos donde se darán los intercambios de saberes atendiendo a un lenguaje común, el lenguaje de los Derechos Humanos.

Se puede indicar que dentro de la propuesta de la hermenéutica analógica, vista desde la interculturalidad, existe un relativismo con límites porque en esta fundamentación hay muchas conceptualizaciones que son particulares pero algunas son universales como las categorías de subjetividad e intersubjetividad que existen como tal, pero su contenido esencial debe ser interpretado a la luz de referentes como la cultura, reconocimiento, la representación y principios de los Derechos Humanos como la dignidad, la igualdad, la libertad, entre otros.

La propuesta interpretativa de la hermenéutica analógica de Beuchot, para la fundamentación filosófica de los Derechos Humanos propone cuatro aspectos a destacar. En primer término, el discernimiento racional en el caso que unos valores entren en conflicto con otros. En segundo término, plantea que el relativismo propio de las teorías equivocistas debe ser relativo, para no caer en contradicciones conceptuales, para esto, se debe reconocer algunas esencias en especial la naturaleza humana, pero vista desde la concepción *iusnaturalista*. Por lo tanto, los Derechos Humanos confortan principios y valores de la naturaleza humana.

La hermenéutica analógica, propone una multiplicidad de interpretaciones extiende un puente entre lo unívoco y lo equivoco, aunque tiende a lo equivoco busca delimitar el contenido de esto, por eso, es fundamental en este punto establecer dicho puente desde la interculturalidad ya que esta tendencia propone principios: como la diversidad, el pluralismo, el reconocimiento, la representación.

La idea de la historia de la cual proviene el pensamiento hegemónico ya no puede sostenerse en el siglo veinte uno porque es falsa pues está en contra de la idea que sostiene al progreso como norma histórica y este no es solo material sino cultural; por lo tanto, la fundamentación filosófica propuesta le da voz y acción a las otras: cultural, pensamientos políticos y religiones.

La interculturalidad propone una fundamentación filosófica de los Derechos Humanos que reconozca la diversidad, el pluralismo, las otras culturas, la dignidad humana de personas y grupos ya que la existencia de su cultura es fundamental y un exterminio cultural sería como un

epistemicidio que daría al traste con el dialogo de saberes y la interrelación subjetiva e intersubjetiva.

Por su parte, un punto trascendental que presenta la filosofía intercultural, es que sitúa a la persona desde un *logos* enunciativo distinto, ya que, para formación de su ontología, se tiene que tener en cuenta necesariamente el lugar donde desarrolla su existencia, su propio lenguaje, sus valores y principios éticos, su cosmogonía, su idiosincrasia, su voz y su participación para poderla conocer, presenta a la persona como un otro, pero nacido de su cultura. También entrega la posibilidad de un ser cultural colectivo representado en un conglomerado que forman las comunidades indígenas agrupados alrededor de sus tradiciones ancestrales milenarias, que tienen un contenido no solo cultural sino ontológico. La hermenéutica analógica de Beuchot bebe de esta fuente, para proponer que los Derechos Humanos deben reconocer la dignidad humana, construyendo las categorías de subjetividad e intersubjetividad desde dicha garantía cuya principal consecuencia es que permite el reconocimiento de principios como la diversidad cultural, la pluralidad de las personas y comunidades.

La dignidad humana, como la razón que posibilita la existencia de un comunidad dialógica, el respeto al *logos* de enunciación, la consideración de la cultura propia y diversa, la búsqueda de la ruptura de las hegemonías imperantes, la construcción de categorías desde el diálogo de saberes, es la esencia fundamental de la propuesta de fundamentación filosófica de los Derechos Humanos vistos desde la hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot y la interculturalidad propuesta por Raúl Fornet-Betancourt ya que dicha, propuesta permite, abrir un camino para el diálogo y comunicación de los saberes.

### Referencias

- Antolínez, R. (2010). Derechos Humanos y pedagogía de la convivencia. Fundamentación Antropológica de los Derechos Humanos. *En: Pensamiento Social latinoamericano perspectiva para el siglo XXI, Vol. I, Universidad Nacional Autónoma de México-Universidad de Cuenca.*
- Arjona, V. M. (13 de septiembre de 2014). Una sociedad más justa, finalidad del Derecho. *Diario de Yucatán, Mérida, Yucatán.*
- Becaria, C. (2015). *Tratado de los delitos y de las penas.* Madrid: Universidad Carlos III de Madrid.
- Benítez, L. (2014). *Friedrich Nietzsche: textos esenciales.* Buenos Aires: Ediciones LEA, S.A.
- Beuchot, M. (2005). *Interculturalidad y Derechos Humanos.* México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México-Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_. (2005a). *Hermenéutica analógica, icónica y teológica.* Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- \_\_\_\_\_. (2001). *Filosofía y Derechos Humanos.* México: Siglo XXI
- \_\_\_\_\_. (1996). Sobre la analogía y la filosofía actual. *Analogía filosófica: revista de filosofía, investigación y difusión, Vol. 10, N° 1, pp. 61-76.*
- \_\_\_\_\_. (1995). *Derechos Humanos, iuspositivismo y iusnaturalismo.* México: UNAM.
- Bentham, J. (1973). *Fragmentos sobre el gobierno.* Madrid: Aguilar.

Benjamin, W. (2000). Sobre el concepto de historia. En: *La dialéctica en suspenso*. Santiago de Chile: Arcis-LOM.

Bobbio, N. (1991). *El tiempo de los derechos*. Madrid: Sistema.

\_\_\_\_\_. (1990). *Contribución a la Teoría del Derecho*. Madrid: Debate.

Dussel, E. (2011). *Filosofía de la liberación*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.

\_\_\_\_\_. (2008). *Interculturalidad y liberación*. Ponencia presentada en el XII Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana: “Filosofía, pensamiento intercultural y movimientos sociales en América Latina”, Bogotá, D.C., Universidad Santo Tomás.

\_\_\_\_\_. (2007). *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*, Madrid: Trotta.

\_\_\_\_\_. (1974). *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*. Salamanca, España: Sígueme.

Fornet-Betancourt, R. (2008). *Teoría y praxis de la filosofía intercultural*. Ponencia presentada en el XII Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana: “Filosofía, pensamiento intercultural y movimientos sociales en América Latina”, Bogotá, D.C.: Universidad Santo Tomás.

\_\_\_\_\_. (2007). *Reflexiones de Raúl Fornet-Betancourt sobre el concepto de interculturalidad*. México, D.F.: Coordinación General de Educación Intercultural y Bilingüe.

\_\_\_\_\_. (2004). *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*. Madrid: Trotta.

\_\_\_\_\_. (2001). *Transformación intercultural de la filosofía: ejercicios teóricos y prácticos de filosofía intercultural desde Latinoamérica en el contexto de la globalización*. Bilbao: Declée de Brouwer.

Freire, P. (1997). *La educación en la ciudad*. México: Siglo XXI.

\_\_\_\_\_. (1996). *La educación como práctica de la libertad*. México: Siglo XXI.

\_\_\_\_\_. (1994). *Cartas a quien pretende enseñar*. México: Siglo XXI.

\_\_\_\_\_. (1970). *Pedagogía del oprimido*. Montevideo: Siglo XXI.

García, E. (2002). *Introducción al Estudio del Derecho*. México: Porrúa.

\_\_\_\_\_. (1934). El problema filosófico-jurídico de la validez del derecho. *Revista General de Derecho y Jurisprudencia, T. IV, pp. 485-555*.

Habermas, J. (1997). El giro pragmático de Rorty. *Isegoría, N° 17, pp. 5-36*.

Habermas, J. (1992). *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Taurus.

\_\_\_\_\_. (1981). *La reconstrucción del materialismo histórico*. Madrid: Taurus Ediciones S.A.

Hegel, W. (2004). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Madrid: Alianza Editorial.

\_\_\_\_\_. (1997). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Madrid: Alianza Editorial.

- Hernández, A. (1997) ¿Fundamentación o protección de los Derechos Humanos? Las tesis de Bobbio y de Beuchot, Universidad Autónoma de Aguas Calientes de México, *Isonomia No 6*.
- Hobbes, T. (1992). *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. España: Universitat de Valencia.
- Hoyos, G. (1996). *Derechos Humanos, ética y moral*. Bogotá: Editorial Gazeta Ltda.
- Jaramillo, F. (1986). Hegel, una filosofía de lo real. *Universitas Philosophica, N° 7, diciembre, pp. 45 - 62, Bogotá*.
- Kant, I. (1973). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Marx, K. (2007). *El Capital*. Madrid: Ediciones Akal.
- Mill, J. S. (2014). *El utilitarismo*, Madrid: Alianza Editorial.
- Naciones Unidas. (s.f.). *Declaración Universal de Derechos Humanos*. Recuperado de: <http://www.un.org/es/documents/udhr/>
- Nikken, P. (2006). *La garantía Internacional de los Derechos Humanos*. Caracas: Jurídica Venezolana.
- Papacchini. A. (2003). *Filosofía y Derechos Humanos*. Cali: Universidad del Valle.
- Publicaciones Universidad de Sevilla. (1979). Dimensión científica de los derechos del hombre. En: Los Derechos Humanos - Significación, estatuto jurídico y sistema, p.79.
- Rincón, A. P. (2012). *Filosofía de los Derechos Humanos en América Latina*. Beuchot, Papacchini y Nino. Bogotá: Universidad Santo Tomás.

Rorty, R. (1995). *Derechos Humanos Racionalidad y Sentimentalismo*. (Anthony Sampson, Trad.). *Praxis Filosófica Ética y Política*, N° 5, Departamento de Filosofía, Universidad del Valle, Cali.

Ruiz, J. (1984). *Aproximación epistemológica a los Derechos Humanos*. Buenos Aires: Astrea

Tovar, L. (2008). *Critica de la razón intercultural*. Ponencia presentada en el XII Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana: “Filosofía, pensamiento intercultural y movimientos sociales en América Latina”, Bogotá, D.C., Universidad Santo Tomás.

Villamil, M. Á. (2009). *Valores y Derechos Humanos: Implicaciones Jurídicas y Pedagógicas*, Bogotá: Universidad de San Buenaventura.

Xirau, R. (2000). *Introducción a la Historia de la Filosofía*. México, D.F.: Limusa-Noriega.