

Universidad Autónoma de Querétaro
Facultad de Ciencias Políticas y Sociales
Doctorado en Ciencias Sociales

Hermenéutica y crítica de los Derechos Humanos desde el concepto de Gubernamentalidad.

Tesis

Que como parte de los requisitos para obtener el grado de
Doctor en Ciencias Sociales
Línea terminal en Teoría Social

Presenta
Mtro. Gerardo Cantú Sanders

Dirigido por:
Dr. Stefan Josef Gandler

Querétaro, Qro. 29 Agosto 2024

La presente obra está bajo la licencia:
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>



CC BY-NC-ND 4.0 DEED

Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional

Usted es libre de:

Compartir — copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato

La licenciante no puede revocar estas libertades en tanto usted siga los términos de la licencia

Bajo los siguientes términos:



Atribución — Usted debe dar [crédito de manera adecuada](#), brindar un enlace a la licencia, e [indicar si se han realizado cambios](#). Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante.



NoComercial — Usted no puede hacer uso del material con [propósitos comerciales](#).



SinDerivadas — Si [remezcla, transforma o crea a partir](#) del material, no podrá distribuir el material modificado.

No hay restricciones adicionales — No puede aplicar términos legales ni [medidas tecnológicas](#) que restrinjan legalmente a otras a hacer cualquier uso permitido por la licencia.

Avisos:

No tiene que cumplir con la licencia para elementos del material en el dominio público o cuando su uso esté permitido por una [excepción o limitación](#) aplicable.

No se dan garantías. La licencia podría no darle todos los permisos que necesita para el uso que tenga previsto. Por ejemplo, otros derechos como [publicidad, privacidad, o derechos morales](#) pueden limitar la forma en que utilice el material.



Universidad Autónoma de Querétaro
Facultad de Ciencias Políticas y Sociales
Doctorado en Ciencias Sociales

Hermenéutica y crítica de los Derechos Humanos desde el concepto de Gubernamentalidad.

Tesis

Que como parte de los requisitos para obtener el grado en

Doctor en Ciencias Sociales
Línea Terminal en Teoría Social

Presenta
Gerardo Cantú Sanders

Dirigido por:
Dr. Stefan Josef Gandler

Dr. Stefan Josef Gandler
Presidente

Dra. Miriam Herrera Aguilar
Secretaria

Dra. Vanesa Muriel Amezcua
Vocal

Dra. Marcela Ávila Eggleton
Sinodal

Dr. Eduardo Solorio Santiago
Sinodal

Ciudad Universitaria
Universidad Autónoma de Querétaro
Querétaro, Qro
29 Agosto 2024
México

Los aquí reunidos somos únicamente hombres privados que para hablar, para expresarse juntos no poseen otro título que una cierta dificultad común para soportar lo que está pasando.

Michel Foucault. 1981. *Frente a los gobiernos, los Derechos Humanos*.

La deshumanización de las condiciones de vida que se está extendiendo a medida en que se multiplican los aparatos automáticos que cuidan nuestra existencia le plantean al progreso la gran interrogante de la herencia del Humanismo y de las relaciones de humanidad entre los hombres (...) El recuerdo de cómo hemos llegado a ser lo que somos en la historia va palideciendo cada vez más en la conciencia de los hombres. Despertar ese recuerdo va a ser más importante para vivir bien.

Hans-Georg Gadamer. 1988. *Humanismo y Revolución Industrial*.

...lo que importa hoy es preservar la libertad, extenderla y desarrollarla, en lugar de acelerar, igual a través de qué medios, la marcha hacia el mundo administrado.

Th. Adorno y Max Horkheimer. 1969. *Prólogo a la segunda edición de la dialéctica de la ilustración*.

Pensar contra los valores no sostiene que todo aquello que se caracteriza como “valores” la “cultura”, el arte, la ciencia, la “dignidad humana”, “mundo” y “Dios” – carezca de valor. Mas bien se trata de comprender —por fin— que precisamente al caracterizarse algo como “valor” lo así avaluado pierde -su dignidad.

M. Heidegger. 1946. *Carta sobre el Humanismo*

Quienes toman en serio la acción política anhelan extraer para ella enseñanzas de la teoría crítica; sin embargo, no hay una receta universal, como no sea que es necesario conocer profundamente la propia responsabilidad. La aplicación irreflexiva y dogmática de la teoría crítica a la praxis, dentro de una realidad histórica transformada, solo podría acelerar el proceso que debiera denunciar.

Max Horkheimer. 1968. *Prefacio a la reimpresión de Teoría Crítica*

A mis estudiantes y colegas así como a quienes luchan por los
Derechos Humanos y la dignidad humana.

Agradecimientos

Muchas son las personas que han participado para que esta investigación llegara a realizarse. Colegas, familiares, amistades y estudiantes con los que he tenido oportunidad de aprender, discutir y dialogar sobre los Derechos Humanos y la dignidad humana; Sin la curiosidad, el interés y la paciencia que alimentan estos intercambios, poco de esto habría sido posible.

A mi madre, por su ejemplo en la lucha por la justicia, su infatigable preocupación ante el sufrimiento ajeno y su constante disposición para apoyar a toda persona que encuentra en su camino. A mi padre, por su escucha, por su consejo para desanudar tribulaciones teóricas y existenciales; por su sentido de justicia y la constancia en la búsqueda de mejores condiciones de salud física, emocional así como existencial de quienes le rodean y a quienes a él asisten. A mis hermanos, Alejandro y Fernanda, por haber caminado juntos siempre, superando cualquier adversidad en la búsqueda de la alegría y la felicidad. A mi ahijada, por dejarme estar siempre para ella y llenar el futuro de alegres esperanzas.

A Marlen, por enseñarme a encontrar la compasiva alegría incluso en la adversidad, por tu constante esfuerzo en dar lo mejor de ti, y por tu sonrisa que alimenta entusiasmo. Gracias por incentivar mi curiosidad y asombro por la belleza, y por apoyarme en este camino. Me siento afortunado de haber compartido contigo en la búsqueda de felicidad.

A los colegas y amigos que a lo largo de mi andar han prestado su escucha y consejo. Principalmente a la Mtra. Dolores, al Dr. Ávila, a Mauro, a Amós, a Karen, a Ingrid, Gustavo, Liz, al Profe Vélez, la Profa Morales, el Profe Solorio y a Cecilia; con ustedes he compartido este andar en la comprensión de los Derechos Humanos y la dignidad humana.

A mis profesoras y profesores, quienes durante mis estudios doctorales aportaron y mostraron interés en mi tema de investigación: al Dr. Muro, la Dra. García Falconi, al Dr. Sarsfield, al Dr. Duering, la Dra. Osornio, al Dr. Valdés y al Dr. Rojas, gracias por sus valiosas aportaciones en los primeros momentos de mi investigación y por sus generosas opiniones. A mis colegas, la Dra. Pereda y al Dr. Vázquez por su solidaridad, escucha y constante retroalimentación; sus contribuciones fueron siempre significativas. A la Dra. Ávila-Eggleton, por su confianza, apoyo e interés por que este proyecto encontrara posibilidad de tener mayor alcance.

De manera muy especial, a mi comité tutorial. Dr. Gandler, sus aportes y cuestionamientos fueron muy reveladores; por impulsarme a expresar mi voz en medio de todo

el bullicio académico. A las Doctoras Herrera y Muriel, por sus constantes contribuciones para que se fortaleciera y aterrizará mi proyecto de tesis.

Finalmente, al Consejo Nacional de Humanidades Ciencias y Tecnología por el apoyo otorgado para estos estudios; de manera muy importante a la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Autónoma de Querétaro, a su comunidad académica y administrativa, especialmente del programa del Doctorado en Ciencias Sociales, por cobijar mi formación en este oficio de investigar así como por su apoyo para que este proyecto llegara a este punto.

A todas y todos ustedes, gracias.

Índice

LISTA DE ABREVIATURAS	1
RESUMEN	4
ABSTRACT	5
PRÓLOGO. ENTRE LA PROMESA, LA FANTASÍA Y LA REALIDAD: REFLEXIONES PRELIMINARES SOBRE EL PROYECTO DE LOS DERECHOS HUMANOS.	7
INTRODUCCIÓN	14
CAPÍTULO I. GUBERNAMENTALIDAD: CRÍTICA Y HERMENÉUTICA DE LOS DISCURSOS PARA LA CONDUCCIÓN DE LOS CUERPOS.	35
UNA BREVE APROXIMACIÓN EPISTEMOLÓGICA AL PROYECTO GENEALÓGICO FOUCAULTIANO.....	35
<i>La noción de discurso posthegeliano. La tradición hermenéutica y crítica.</i>	46
<i>El concepto de historia y la relación con los individuos</i>	61
LA CRÍTICA Y LA HERMENÉUTICA COMO MOMENTOS COMPLEMENTARIOS DE LA INVESTIGACIÓN. TRADICIONES DE PENSAMIENTO Y SU INFLUENCIA EN MICHEL FOUCAULT: EL CASO DEL PODER.....	64
LA NOCIÓN DE PODER EN M. FOUCAULT Y SU ANALÍTICA MEDIANTE FOCOS DE EXPERIENCIA.	76
<i>Gubernamentalidad, el gobierno y el gobernante moderno. Expresión de la anatomopolítica y la biopolítica.</i>	85
<i>Una orientación analítica de los discursos desde el concepto de gubernamentalidad.</i>	89
CAPÍTULO II. EL DEVENIR DEL DISCURSO DE LOS DERECHOS HUMANOS. DESARROLLO Y EMERGENCIA INSTITUCIONAL, NORMATIVA Y CIENTÍFICA DE LOS DERECHOS HUMANOS.	92
LA VIDA DIGNA. FORMULACIÓN Y ORIGEN DEL PROYECTO DE LOS DERECHOS HUMANOS	95
EL SISTEMA DE DERECHOS HUMANOS: DISPOSITIVACIÓN DEL SISTEMA NORMATIVO PARA EL CONTROL Y VIGILANCIA DE LOS DERECHOS HUMANOS.	107
DISPOSITIVOS DE CONTROL CONVENCIONALES Y EXTRA CONVENCIONALES PARA LA VIGILANCIA, PROMOCIÓN Y SANCIÓN DE LOS DERECHOS HUMANOS.	129
EL SABER DE LOS DERECHOS HUMANOS; LA DOCTRINA Y EL PARADIGMA CIENTÍFICO BASADO EN DERECHOS HUMANOS.	136
<i>La doctrina de los Derechos Humanos</i>	145
<i>Orientación metodológica del paradigma científico de la dignidad humana</i>	152
CAPÍTULO III. HUMANISMO Y LA DIALÉCTICA DE LA DIGNIDAD. ANTROPOLOGÍA Y POLÍTICA FUNDAMENTAL EN LA FORMACIÓN DE LOS SABERES DE LOS DISCURSOS DE LOS DERECHOS HUMANOS.	172
EL PROYECTO DE LOS DERECHOS HUMANOS COMO APUESTA POR UN NUEVO HUMANISMO DIGNATARIO. EN TORNO AL PROBLEMA DEL FUNDAMENTO Y LA APUESTA PRAGMÁTICA DE LOS DERECHOS HUMANOS.	176
LA DIALÉCTICA DEL HUMANISMO DE LOS DERECHOS HUMANOS. A PROPÓSITO DE LA IMAGEN DEL SER HUMANO COMO FUNDAMENTO.	196
<i>Ha muerto dios, ha muerto el hombre; Prometeo a la deriva: llamadas de superación del humanismo en el siglo XX. Del antihumanismo, el posthumanismo y el transhumanismo.</i>	208
<i>Renovación del humanismo en el siglo XX. Dilemas sobre la realización y práctica de los Derechos Humanos en relación al ansia de su fundamentación.</i>	233
CONCLUSIONES. UN PAPEL PARA EL DIÁLOGO Y LA RESPONSABILIDAD EN TORNO A LOS DISCURSOS DE LOS DERECHOS HUMANOS Y LA CIENCIA DE LA DIGNIDAD.	257
ANEXOS	270

ANEXO 1. ORGANISMOS DE LA JUNTA DE JEFES EJECUTIVOS DEL SISTEMA DE LAS NACIONES UNIDAS PARA LA COORDINACIÓN.....	271
ANEXO 2. ESQUEMA METODOLÓGICO PARA EL DISEÑO Y SELECCIÓN DE INDICADORES DE DERECHOS HUMANOS SEGÚN LA OFICINA DEL ALTO COMISIONADO DE LAS NACIONES UNIDAS.....	274
ANEXO 3. PROCEDIMENTAL PARA LA IDENTIFICACIÓN DE ATRIBUTOS DE DERECHO PARA EL DISEÑO DE INDICADORES DE DERECHOS HUMANOS SEGÚN LA OFICINA DEL ALTO COMISIONADO DE LAS NACIONES UNIDAS.	275
BIBLIOGRAFÍA.....	276

Índice de tablas

Tabla 1 Principales tratados de Derechos Humanos.....	119
Tabla 2 Obligaciones generales de los estados consideradas en la carta internacional de Derechos Humanos	121
Tabla 3 Características y obligaciones en la doctrina de los Derechos Humanos	151
Tabla 4 Esquema de identificación de atributos y características básicas de los derechos ..	154
Tabla 5 Ejemplo de desagregación de atributos y/o características básicas del derecho a la vida.....	154
Tabla 6 Lista de atributos de derechos desarrollados por OACNUDH	155
Tabla 7 Desagregación de atributos según interdependencia e interrelacionalidad.....	157
Tabla 8 Análisis a nivel estructural de armonía de obligaciones y principios.....	159
Tabla 9 Consideraciones y fuentes de los Valores de Referencia para los Indicadores de Derechos Humanos	164
Tabla 10 Esquema tipos, objetos y fuentes de indicadores.....	167

Índice de figuras

Ilustración 1 Línea temporal de la fundación de organismos del sistema de Naciones Unidas y de Derechos Humanos	125
Ilustración 2 Esquema metodológico para el diseño de indicadores de Derechos Humanos según OACNUDH	274
Ilustración 3 Procedimental para la identificación de atributos de derechos para el diseño de indicadores	275

Lista de Abreviaturas

NU/ONU: Naciones Unidas, Organización de las Naciones Unidas

DH/DDHH: Derechos Humanos

DDH: Discurso de Derechos Humanos

EBDH: Enfoque Basado en Derechos Humanos

Documentos

CA: Carta del Atlántico

CNU: Carta de las Naciones Unidas, Carta

PIDESC: Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales

ICERD: Convención Internacional sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación Racial

ICCPR: Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos

CEDAW: Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer

UNCTAD: Convención contra la Tortura y Otros Tratos o Penas Crueles, Inhumanos o Degradantes

CDN: Convención sobre los Derechos del Niño

CIPTMF: Convención Internacional sobre la Protección de los Derechos de Todos los Trabajadores Migratorios y de sus Familiares

CDPD: Convención sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad

CIPPDF: Convención Internacional para la Protección de Todas las Personas contra las Desapariciones Forzadas

Principales Organismos de las Naciones Unidas

AG/AGNU: Asamblea General de las Naciones Unidas

CDH: Consejo de Derechos Humanos

CS: Consejo de Seguridad

ECOSOC: Consejo Económico y Social de las Naciones Unidas

SG: Secretaría General

TJ: Tribunal de Justicia

Organismos de Tratados para los Derechos Humanos

CAT: Comité contra la Tortura

CCPR: Comité de Derechos Humanos

CESCR: Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales

CERD: Comité para la Eliminación de la Discriminación Racial

CCEDAW: Comité para la Eliminación de la Discriminación contra la Mujer

CMW: Comité para la Protección de los Derechos de Todos los Trabajadores Migratorios y de sus Familiares

CRC/CCDN: Comité de los Derechos del Niño

SPT: Subcomité para la Prevención de la Tortura

CRPD/CCDPD: Comité sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad
Comité contra la Desaparición Forzada (CED)

Otros Organismos:

CAEE: Comisión de Asuntos Económicos y Empleo

JJE: Junta de Jefes Ejecutivos del Sistema de las Naciones Unidas

OACNUDH: Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos

Organismos de la Junta de Jefes Ejecutivos del Sistema de las Naciones Unidas

ACNUR: Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados

AIEA: Agencia Internacional de Energía Atómica

BM: Banco Mundial (BM)

FAO: Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura

UNESCO: Organización Educativa, Científica y Cultural de las Naciones Unidas

FIDA: Fondo Internacional de Desarrollo Agrícola (FIDA)

FMI: Fondo Monetario Internacional (FMI)

ITU: Unión Internacional de Telecomunicaciones (ITU)

OACI: Organización de Aviación Civil Internacional (OACI)

OIM: Organización Internacional para la Migración

OIT: Organización Internacional del Trabajo (OIT)

OMC: Organización Mundial del Comercio

OMI: Organización Marítima Internacional (OMI)
OMM: Organización Meteorológica Mundial (OMM)
OMPI: Organización Mundial de la Propiedad Intelectual (OMPI)
OMS: Organización Mundial de la Salud (OMS)
ONU-Hábitat: Programa de las Naciones Unidas para los Asentamientos Humanos
ONU-Mujeres: Entidad de las Naciones Unidas para la Igualdad de Género y el Empoderamiento de las Mujeres
ONUDI: Organización de las Naciones Unidas para el Desarrollo Industrial (ONUDI)
UNOPS: Oficina de las Naciones Unidas de Servicios para Proyectos
OPPS: Organismo de Obras Públicas y Socorro de las Naciones Unidas para los Refugiados de Palestina en el Cercano Oriente
PMA: Programa Mundial de Alimentos
PNUD: Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo
PNUMA: Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente
UNCTAD: Conferencia de las Naciones Unidas sobre Comercio y Desarrollo
UNFPA: Fondo de Población de las Naciones Unidas
UNICEF: Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia
UNODC: Oficina de las Naciones Unidas contra la Droga y el Delito
UNWTO: Organización Mundial de Turismo. (UNWTO)
UPU: Unión Postal Universal (UPU)

Resumen

El objetivo de esta investigación es enmendar las limitaciones de las aproximaciones críticas a los Derechos Humanos, tratándolos como un discurso a modo de ampliar el espacio del ejercicio del diálogo, de la libertad y responsabilidad para su defensa, promoción. Se busca comprenderlos críticamente como una práctica discursiva que se dispositiva mediante la producción de epistemes, de matrices de comportamiento y propuesta de una existencia virtual del ser humano liberada del temor y la miseria, produce efectos y sujetos novedosos. La investigación se basa en los conceptos genealógicos y arqueológicos de Foucault; enfáticamente se orienta en el de Gubernamentalidad. La hipótesis central es que la dialéctica de los focos de experiencia de los Derechos Humanos refleja una lucha de poderes en diversas esferas de la existencia humana. Se argumenta que los discursos de derechos no han de ser tomados como verdaderos, sino verosímiles, y se examinan las estrategias que los legitiman. Para sostener esto, el primer capítulo persigue ofrecer una orientación analítica de los discursos desde la perspectiva de Foucault, centrada en el concepto de gubernamentalidad. Se defiende que este concepto es útil para realizar una crítica y hermenéutica de los fenómenos, especialmente en relación con los procesos de subjetivación y objetivación en la acción de gobierno. La teoría resalta que la crítica y la hermenéutica son dos aspectos necesarios de un mismo acto teórico comprensivo, abordando conceptos como acontecimiento, discurso, proyecto, historia, poder y diálogo; producto de estos es que se hace posible una ulterior parresía. En el capítulo segundo se estudian los Derechos Humanos como acontecimiento histórico, identificando las condiciones que posibilitaron su surgimiento y su relación con eventos de escala mundial y proyectos políticos diversos. Se describe su evolución en el contexto internacional y su formulación en el marco del sistema de Naciones Unidas. Por último, se analiza la dialéctica sobre el fundamento y la antropología de los Derechos Humanos, describiendo las tradiciones y conceptos que posibilitan su interpretación y comprensión. Se enfoca en la historia y actualización del humanismo como central para entender la dignidad humana y la existencia conforme a los Derechos Humanos.

Palabras clave: Derechos Humanos; Discurso; Gubernamentalidad

Abstract

The objective of this research is to amend the limitations of critical approaches to Human Rights by treating them as a discourse in order to expand the scope for the exercise of dialogue, freedom, and responsibility for their defense and promotion. It seeks to understand them critically as a discursive practice that functions as a mechanism through the production of epistemes, behavior matrices, and the proposal of a virtual existence of the human being freed from fear and misery, producing new effects and subjects. The research is based on Foucault's genealogical and archaeological concepts, with a strong emphasis on the concept of Governmentality. The central hypothesis is that the dialectic of the focal points of Human Rights experience reflects a struggle of powers in various spheres of human existence. It is argued that rights discourses should not be taken as true but as plausible, and the strategies that legitimize them are examined. To support this, the first chapter aims to offer an analytical orientation of the discourses from Foucault's perspective, centered on the concept of governmentality. It is argued that this concept is useful for conducting a critique and hermeneutics of phenomena, especially in relation to the processes of subjectivation and objectivation in the action of government. The theory highlights that 'critique' and 'hermeneutics' are two necessary aspects of the same comprehensive theoretical act, addressing concepts such as event, discourse, project, history, power, and dialogue; the product of these makes a subsequent parrhesia possible. The second chapter studies Human Rights as a historical event, identifying the conditions that made their emergence possible and their relationship with global events and various political projects. Their evolution in the international context and their formulation within the framework of the United Nations system are described. Finally, the dialectic on the foundation and anthropology of Human Rights is analyzed, describing the traditions and concepts that enable their interpretation and understanding. It focuses on the history and update of humanism as vital to understanding human dignity and existence in accordance with Human Rights.

Keywords: Human Rights; Discourse; Governmentality.

**Prólogo. Entre la Promesa, la Fantasía y la Realidad: Reflexiones Preliminares
sobre el Proyecto de los Derechos Humanos.**

Las reflexiones a las que se invita a leer se enmarcan en una serie de experiencias que como docente, como estudiante, como funcionario, como colega, como familiar, etcétera, me han causado perplejidad en torno a las relaciones entre el saber, la comprensión, el diálogo y el poder y que encuentran arista en el discurso dignatario de los Derechos Humanos. Según he podido constatar, esta preocupación es compartida por otras personas aunque sus experiencias, inevitablemente son siempre variables en y por sus contextos, así como sus situaciones. Por ello, ruego cortesía y se me permita un estilo libre y personal de narrar cómo es que llegué a las tesis e hipótesis que se sostienen a lo largo de estas líneas.

El 10 de junio de 2011, cuando en aquél entonces se sentaba en la silla presidencial Felipe Calderón se publicó en el Diario Oficial de la Federación una reforma constitucional en materia de Derechos Humanos. Reforma que fue celebrada por organizaciones políticas, sociales e internacionales porque sentaba las bases para una mayor promoción y protección de los Derechos Humanos. Como muchas otras personas, de aquel entonces y de ahora, pasé por alto tan notable noticia, que ahora tomo como la última gran y auténtica transformación del Estado Mexicano, dadas sus implicaciones existenciales, políticas, sociales y epistemológicas. Razón por la que, desde ese entonces, se imparten charlas, cursos, capacitaciones al respecto para distintos públicos.

Por aquellos tiempos mis intereses en temas políticos y jurídicos eran secundarios; centrando mi atención en terminar los estudios profesionales de licenciatura y proyectando mi documento recepcional; que se realizaría en una modesta tesis de epistemología y de filosofía de la filosofía a partir de la obra platónica donde exploraba el papel de la disposición al diálogo y la perplejidad para ganar comprensión de cómo hemos llegado a ser lo que somos, lo que implica dar cuenta de nuestras herencias. Desde entonces pienso que el diálogo, que no debe ser confundido con otras formas de comunicación como la conversación o la entrevista, ofrece posibilidades para ganar responsabilidad respecto de lo que pensamos y hacemos.

Con ello, logré dar sentido y, sobre todo, ganar comprensión de una disposición que desde la infancia me marcó. Disfrutaba de la lectura, de las conversaciones y de buscar alternativas a toda propuesta de saber. Ahora me explico por qué esa disposición, desde entonces, me ha generado algunas tensiones con personas en posiciones de poder pero también ha posibilitado encontrar amistades en la búsqueda de comprensión crítica.

Será poco después, ya centrado en mis estudios de Maestría, que gané conciencia de la relevancia de dicho evento. Para mi fortuna, tuve oportunidad de compartir claustro con colegas que estaban ocupados en comprender las implicaciones de la reciente reforma. El programa en el que estudiaba, de Filosofía Aplicada, respondía a la demanda de que la discusión filosófica tuviera incidencia inmediata en lo real, más allá de los espacios educativos, sin caer en prácticas disciplinarias que normen la conducta de los distintos sujetos. Así, tenía la exigencia de realizar, además de una tesis filosófica, un ejercicio de intervención; vi oportunidad y pertinencia de realizarlo en el organismo local de Derechos Humanos.

Mi proyecto de tesis pretendió ganar comprensión en el potencial ético-formativo de la hermenéutica filosófica, especialmente a partir de su concepto de diálogo de vena platónico-aristotélica. Así, tomando como referencia el enfoque socrático, partí del supuesto de que es beneficioso cuestionar los fundamentos que guían la conducta y la existencia humana, más allá de la racionalidad utilitaria sobre los medios y fines, para ganar comprensión de los prejuicios y compromisos que hay en ello. Al interior del claustro se discutió sobre la viabilidad de llevar a cabo diálogos significativos en entornos caracterizados por la urgencia y la rutina, donde se demanda un alto grado de responsabilidad. La sugerencia resultante es que una forma de intervenir ‘filosóficamente’ en las instituciones u organismos sea promoviendo espacios de diálogo, de reflexión filosófica, sobre sus discursos/proyectos.

Al término, di cuenta que, efectivamente, es posible y necesario el diálogo en estas instituciones. Además, comprendí que los espacios de diálogo más enriquecedores no se dan en los espacios formales, sino informales —en el pasillo, en el momento de café y en todas aquellas situaciones que le dan significado y posibilidad de amistad en medio de los trámites cotidianos. Sin embargo, en mi ingenuidad, poca atención presté al papel que juegan las relaciones de poder en la conducción y realización de los proyectos institucionales.

Las personas que ejercen función en las distintas instituciones y organizaciones, por lo regular, ven acotada su posibilidad de agencia o ejercicio de su libertad por aquellas que se encuentran en el nivel jerárquico inmediato superior, no ven en sus subordinados personas, funcionarias con conocimientos o experiencia temática; les ven como medios, herramientas, para la realización de sus fines en el medio de las dinámicas por el poder en sus contextos y situaciones. En ello, la retórica humanista y prodignataria anclada a un saber técnico-científico juega un papel de primer importancia.

Con ello, la imagen romantizada que de Sócrates tenía se resignificaba. Ahora entendía por qué Diógenes enfatizaba que el Filósofo siempre andaba por las calles y los rincones del ágora ateniense andrajoso, con las ropas roídas a causa de las riñas a las que se exponía. Entendí también, por qué Aristóteles, a la muerte de su maestro, regresó a su natal Macedonia. Y comenzaba a resonar el saber y pertenencia de la filosofía práctica del solterón de Königsberg en torno a la dignidad humana y la necesidad de que el Estado proteja la libertad, especialmente en el uso público de la razón.

A lo largo de la intervención en el organismo de Derechos Humanos y posteriormente como funcionario, algunas situaciones llamaron mi atención. Primero, que efectivamente vivimos el tiempo de los Derechos Humanos donde gobiernos y movimientos políticos y sociales se vindican apelando a los términos de los Derechos Humanos y especialmente al de la dignidad humana. En nuestros días, ante la constante de la globalidad y, con ésta, los problemas de la pluralidad y la multiculturalidad, se toma como base común moral ecuménica la declaración universal de los Derechos Humanos del Hombre. Es como si, al fin, se hubiese logrado lo que la tradición no pudo; encontrar un sistema moral universal que esté orientado a cumplir una promesa de felicidad que se califica, principalmente, porque las personas nos encontremos finalmente libradas del temor y de la miseria. Por lo que, para hacerla realidad, es necesario transformar las formas de comprendernos, de gobernarnos y de relacionarnos. Sin embargo, en este contexto, se aprecia recelo, desconfianza y hasta descrédito de los mismos; siempre según situación y forma en que se apliquen. En todo caso, es posible que una persona, funcionaria o no, sienta inclinación a aceptar la importancia de los derechos; pero sólo bajo ciertas circunstancias. Por ejemplo, es posible aceptar y hasta defender la necesidad de que se proteja y garantice el derecho al debido proceso jurídico; pero, al mismo tiempo, afirmar que los Derechos Humanos han servido para defender a delincuentes.

Segundo; que para la realización de esta moral universal se demanda y se promueve un saber técnico-científico de los Derechos Humanos. Un ejemplo que me causó sorpresa, precisamente por mi previa poca atención a estos asegunes. En 2015, el Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (CONAPRED) publicó una Guía Básica de recomendaciones para el uso incluyente y no sexista del lenguaje. Por mi formación, comprendía el lenguaje no como una herramienta de comunicación sino que es expresión propia del mundo; en este sentido la lengua es de sus hablantes y esta se mueve, se transforma en la medida en que quien habla cambia. Si bien, algunas convenciones son necesarias para quien desee comunicar, poco se puede hacer para normarlo. Por supuesto, en el lenguaje se actualiza la historia, la tradición; en ello lo regular es que los prejuicios, distintos compromisos inadvertidos y fuerzas espirituales pasen inadvertidas, por lo que es preciso una constante atención a este respecto. Pero dicho esfuerzo reflexivo, que en algunos casos es ético, queda presa de una tendencia condicionada por los prejuicios modernos, la racionalidad técnica científica. Y es que, perfectamente una persona puede no ser sexista y, sin embargo, ser acusada de tal por no saber emplear dicha normativa novedosa; peor aún, una persona sexista puede disfrazarse al emplearla adecuadamente y con ello engañar a su público.

En ello, preocupa que la ética quede reducida a un saber técnico normativo. Y es que en tanto que es una forma de reflexión que ha de regular y orientar nuestras acciones hemos de dar cuenta que singularmente, así como colectivamente, nuestros proyectos están condicionados por una serie de consideraciones y valoraciones heredadas. Lo heredado por la tradición, las más de las veces, es un saber que encuentra en la historia su justificación en la medida en que en ella es posible observar razones, que al tiempo se hacen tácitas y han validado aquello que se hace; por ello es preciso tematizar para poner ante nuestros ojos aquello que no está explícito. Y es que la historia da la base de comprensión del hombre, ahí donde las cosas cobran sentido. Así, al tematizar ponemos el cómo está dotado de sentido la forma en que nos entendemos con algo, que siempre está antes de toda proposición. Toda persona, arrojada a la existencia, tiene posibilidades que están dadas en su cotidianidad, en el mundo que le circunda.

Tercera, que es necesario terminar con una idea ingenua del poder. Tenemos que aceptar que el poder no funciona como una jerarquía en la que alguien siempre está arriba y otros abajo. Si lo vemos como la habilidad para hacer cosas, influir en situaciones o

controlarlas, entonces es algo que está presente todo el tiempo, en cualquier relación que tengamos, sin importar dónde nos encontremos y que, por lo regular, para su ejercicio apela a un saber. Que dicho saber nombra y califica el ser de las cosas y, por extensión, para el caso de los Derechos Humanos sirve para calificar qué es un derecho en cuestión, cómo se experimenta y hasta quién le viola o lo vulnera. En todo caso, al ir prestando atención a la historia de los derechos pude advertir que si son producto de luchas y contiendas es necesario aceptar que quienes se han percibido débiles, sin protección y sin fuerza pueden ejercer poder; más aún, que puede ser precisamente una forma de ejercer poder y pretender alterar el estado de las cosas o conseguir algún fin el apelar a su debilidad y vulnerabilidad.

Cuarta, que en los espacios de contienda dignataria poca atención se presta a comprender los términos de los Derechos Humanos. Así, por ejemplo, cuando preguntaba —y aún lo hago— por la dignidad a colegas y amistades poca respuesta suficiente y satisfactoria recibía. Cuando mucho, recibía la respuesta automática y falaz que indica que de ella se derivan los derechos y prerrogativas que tenemos las personas por el simple hecho de ser humanas. Pero ante las preguntas subsecuentes por el porqué de ello o qué es la dignidad, lo frecuente es escuchar un incómodo silencio, una apelación teológica o algún sofisma leguleyo. La preocupación radica en que poco respaldo razonable ofrecemos para justificar nuestras convicciones a modo de preverse de cuestionamientos y reproches.

Quinta, que las aproximaciones a los Derechos Humanos se han realizado principalmente en el plano de lo jurídico. En el territorio de las ciencias sociales y políticas las aproximaciones a los Derechos Humanos, especialmente en nuestro contexto, son recientes. Muchas de ellas, comprometidas con los principios del progreso y verdad tecnocientíficas a modo de poder hacer uso empírico de los términos de los derechos. Notable es el producto tecnocientífico llamado Enfoque Basado en Derechos Humanos que permite, de algún modo, operacionalizar científicamente las obligaciones y principios dignatarios.

Por último, en mi búsqueda por poder hacer frente a las situaciones descritas advertí que las respuestas sobre qué son los Derechos Humanos, y cómo comprender sus conceptos principales son muchas y, por lo regular, disímiles. Para mi sorpresa, esto es visible inclusive al interior de los organismos de las Naciones Unidas. Que, para el caso

mexicano, el interés por ellos ha sido máximamente incentivado propiamente por la reforma del '11. Pero que esta fue condicionada por movimientos yuxtapuestos en lo local y, principalmente, en lo internacional.

Así, esta investigación nace por el deseo de ganar entendimiento y comprensión de los Derechos Humanos, de cómo es que se ha llegado a ser un tiempo dignatario, cómo es que hemos llegado a hacer experiencia de nuestra dignidad y cuáles son los criterios que empleamos para juzgar que vivimos de acuerdo a esta. Tomando en cuenta que hoy gozamos de guías, manuales técnicos y científicos; me pregunto por cómo es que hemos llegado a aceptar que dicho conocimiento es científico. Por ello, no espere encontrar una explicación sobre el ser de los derechos y de la dignidad ni una tecnología de cómo hacer un uso eficaz de sus términos. Por el contrario, dado que el debate sobre los derechos no está agotado, sería adecuado esperar en las siguientes páginas una cartografía dignataria, de sus discursos y sus dispositivos, entendiendo con ello la idea de proyectos y modos de comprender y hacer el mundo. Dicha cartografía del presente para que sea efectivamente realizada, observa históricamente por las condiciones que hicieron posible el proyecto dignatario de los Derechos Humanos. En ello, pretendo mostrar los prejuicios modernos y premodernos que operan a la hora de hablar y entender los Derechos Humanos.

Para ello, me guío de orientaciones metodológicas y analíticas que recupero de Michael Foucault dado que planteó preguntas similares sobre la locura y la sexualidad, explorando las relaciones entre los discursos y las formas de dominación, como en el caso de la psiquiatría, donde el sujeto puede decidir revelar la verdad sobre sí mismo en relación con su locura, que estos discursos, junto con otros, han construido como objeto de conocimiento. Cuando habla de 'focos de experiencia' hace referencia a la interconexión que hay entre tres dimensiones que hacen posible la experiencia humana que se precia como verdadera: el proyecto o la idea de existencia posible y, podemos decir, deseable; el saber posible científico-técnico al respecto; así como a las matrices de comportamiento que pretenden determinar a las personas involucradas en unas relaciones dadas para aquel fin.

Tomando lo anterior en consideración este estudio nos anima a dialogar para ganar responsabilidad al pensar, hablar y actuar en defensa y promoción de los Derechos Humanos. Creo que, en gran medida, nuestra capacidad para encontrar la felicidad y

liberarnos del miedo y la miseria depende de desactivar las principales formas de violencia que afectan nuestra vida diaria y entorno inmediato.

Introducción

La presente investigación se enmarca en el área temática de los Derechos Humanos, pero no son su objeto sino su o sus discursos. Y es que desde hace unas décadas se toma por verdad que en los Derechos Humanos es donde se resguarda, aunque también podríamos decir que se expresa, la dignidad humana; también se puede afirmar que la dignidad humana describe, según derechos, la vida humana que puede ser considerada, adjetivada, como digna. La fórmula básica, según la Declaración Universal de los Derechos Humanos (DUDH), es que son expresión de nuestros más grandes anhelos de felicidad o, al menos, de una vida liberada del temor y la miseria.

En este sentido es que se puede afirmar que nuestro tiempo es el de los Derechos Humanos. De a pronto, la retórica que se articula en torno a sus términos ha irrumpido para permitir emitir juicios en torno a la existencia humanamente digna; condiciones de justicia, igualdad, equidad, seguridad, salubridad, etcétera. Al mismo tiempo, se ha consolidado todo un aparato de instituciones, recursos jurídicos y de saber sobre los Derechos Humanos que han terminado por articular un panoptismo dignatario.

A la distancia, los términos de los Derechos Humanos, sean conocidos o no, progresivamente han ganado terreno en nuestra conciencia para orientar la forma en que comprendemos e interpretamos el mundo; de cómo valoramos la ley, las acciones morales, las voluntades, la cultura cívica, etcétera; en suma, nuestro ser-estar en el mundo. De este modo, los enunciados que les emplean son performativos en tanto que constituyen identidades, subjetividades y, en última instancia, mundo. De suerte que podemos hablar de una casa habitación digna o de una persona respetuosa, indiferente o violenta de la dignidad humana. A partir de ello es que se afirma que se han consolidado como referente de lucha y criterio de demanda desde donde personas, individuales y colectivas, hacen señalamientos a la sociedad en general, tanto como denuncian e inician acciones de defensa respecto de los abusos de los poderes, principalmente estatales o económicos. Es a partir de sus términos que se pretende persuadir y sumar voluntades en pos de un fin; además, se sirven de estos para emitir juicios sobre las conductas y condiciones existenciales de las personas. Pareciera que no hay práctica humana, movimiento político y/o social, proyecto o tarea que no se vindique sino a través de la retórica prodignataria. En este sentido, sus términos gozan de un papel prioritario dentro de la oratoria de la vindicación de distintos movimientos políticos y sociales que, regularmente, tienen como

fin realizar adecuaciones jurídico-estructurales a fin de que sus demandas se vean garantizadas.

Pero, al mismo tiempo, se aprecia recelo y suspicacia respecto de estos. Lo más sorprendente es que esta desconfianza se presenta en las distintas esferas de la contienda, en tanto que se piensan como nuevos instrumentos de opresión; que no son sino una formulación más de prácticas de dominación y limitación de las personas y sociedades que, regularmente, adoptan la forma de instrumentos jurídicos. Las formas más visibles de esto se encuentran en las dimensiones políticas y económicas de nuestra existencia en las que las afirmaciones que se desprenden de los documentos jurídicos terminan por convertirse en obligaciones para, al menos, dos tipos de sujetos; afirmaciones que, al mismo tiempo, sirven de referencia en los juegos de contienda por el poder. Así por ejemplo, las autoridades, las personas en función pública de gobierno y otras personas, morales o físicas, en posiciones en las que sus decisiones afectan o condicionan el devenir de la vida de grupos poblacionales son sometidos a ser enjuiciados, moral o jurídicamente, según interpretación de los Derechos Humanos en la medida en que sus actos y decisiones sean armónicos con lo indicado en los estándares internacionales de Derechos Humanos. No obstante, aquellas personas o grupos poblacionales destinatarios o beneficiarios de las políticas son objeto de juicio también según las verdades que emanan de los tratados y saberes dignatarios.

La dialéctica se complejiza en la medida en que unos y otros son objeto y emisores de juicios con pretensiones de verdad sobre cómo son afectados y sobre cómo pueden vivir acorde o no a sus derechos y dignidad humana. Así, aquellas personas o grupos de personas tradicionalmente tomadas como personas en posiciones de poder, toman precaución respecto de las personas, también tradicionalmente tomadas como oprimidas; especialmente las personas ‘poderosas’ son circunspectas respecto de las ‘oprimidas’ organizadas o que participan políticamente.

Dicha dialéctica se complejiza cuando advertimos que la retórica y moralidad dignataria han logrado salir de la esfera pública de la existencia trastocando también la íntima afectando con ello a las relaciones familiares, de amistad, sociales y hasta la relación que tenemos con nosotros mismos. Como vemos, desde los términos de los Derechos Humanos permite captar históricamente las formas en que se problematizan las relaciones de poder entre los entes públicos y los gobernados —en estos últimos debemos

contemplar a ciudadanos, empresas, consumidores y las diversas organizaciones sociales— para gestionar distintos asuntos del entorno en que se realizan.

Para ejemplificar esta tensión dialéctica sirva un caso, ajeno a nuestro contexto, en que se prohibió legalmente el uso de burkas y abayas en Francia. Situación que se viene impulsando desde 2004 apelando a los principios ilustrados y modernos de la libertad, laicidad, así como de la igualdad en los espacios públicos donde las personas deben poder concurrir con los rostros descubiertos (Editorial, 2010; Villaécija, 2023). Frente a estas acciones por parte del gobierno francés, en 2018, el Comité de Derechos Humanos de la ONU (ONU-DH) advirtió que con dichas prohibiciones se atentaba y violentaban entre otros derechos los religiosos, de identidad, de libertad de expresión y de autodeterminación. Entonces, si entendemos los instrumentos jurídicos como expresión última de los DH, se limita su carácter legitimador de las luchas por las diversas formas de comprender la dignidad humana. Y es que lo que puede ser agresión en un contexto, puede ser perfectamente legítimo en otros. O que ciertas formas para comprender un derecho y ofrecer acciones que lo defiendan, o pretendan condiciones en su favor, afecten otros, aun asumiendo buena voluntad.

En este sentido se articulan las exploraciones que han coordinado Estévez & Vázquez (2017) en torno al poder emancipador o estabilizador de los Derechos Humanos en sus distintas expresiones. Así, la sensibilidad ante los discursos oscila entre la esperanza y la desesperanza. Una contenida en el grito: ¡Hasta que la dignidad se haga costumbre! Otra, presa del desánimo producto de que, en los espacios más inmediatos de nuestra existencia se vive con temor y en miseria y exclama: ¡ya basta de promesas!

Al dar cuenta de esta situación se me develó que los Derechos Humanos tienen, también, un papel psicagógico y pedagógico en el sentido en que se precisa que individual y/o colectivamente reconozcamos en nosotros mismos las libertades, los derechos fundamentales y la dignidad humana respecto de las cuales se propongan acciones a modo de establecer o sostener condiciones de posibilidad para que estas se realicen. En este preguntar por los Derechos Humanos, por la vida digna, se implica que el sujeto que conoce, o pretende conocer, hace de sí mismo objeto de conocimiento — contrario al preguntar por las cosas del mundo, por las cosas externas a nosotros.

Frente a esto, uno posiblemente se encuentre desorientado. Por supuesto, toda lucha para liberarse del miedo, la opresión, la miseria, la inseguridad parece ser legítima;

pero poco es lo que uno puede afirmar, prudentemente, al respecto; esto remite a una dinámica en la que el ser humano, individuo o colectivo, demanda para sí orientación y sentido respecto de su existencia. De modo que sería sensato acudir a la literatura disponible como referente para orientar nuestra opinión ante el preguntar por los Derechos Humanos, la definición de la dignidad humana, y/o la vida humanamente digna. En este sentido, podemos al menos afirmar que los derechos como objeto y posibilidad de conocimiento es tanto o más desafiante que la posibilidad de su experiencia; esto en tanto que cada uno de estos puede ser abordado desde distintos frentes: teoría política, ética, educación, antropología, etcétera y que, al mismo tiempo, son condición —no necesaria— de posibilidad de su experiencia. Sin embargo, muchas tesis resultantes de este investigar resultan contradictorias. Así, la situación de desconcierto en la que se realiza nuestra existencia, y respecto de la cual enfáticamente reclamamos libertad, poder, felicidad, se sostiene.

Es a partir de esta situación que se ha pretendido ganar una comprensión crítica de los Derechos Humanos. Esto es, ¿cómo es que hemos llegado a esta situación donde se apela a una retórica dignataria para las contiendas y respecto de la cual se espera un saber, una ciencia y una técnica que nos permita tanto juzgar-nos como orientar-nos según criterios de dignidad? De manera más específica, ¿cómo es que se ha formado o se da forma a la experiencia de la dignidad humana?, ¿bajo qué condiciones, cada uno de nosotros, diría con verdad que vive de acuerdo con su dignidad o de manera indigna?, ¿bajo qué referentes y criterios es posible formular afirmaciones sobre la dignidad y/o indignidad humana?, ¿bajo qué criterios es posible afirmar, con pretensión de verdad, cualquier cosa sobre las características, condiciones y posibilidades de la vida digna así como cuál es la relación que guardan con la dignidad humana? Más aún, ¿bajo qué condiciones es que podemos o aspiramos a afirmar que este conocimiento es posible? De ser así, ¿sería un conocimiento al modo de proceder de la investigación llamada científica? A este respecto, ¿qué tiene que decir el conocimiento científico, la investigación científica, de nuestro tiempo? De modo que la respuesta a estas preguntas ha de ser a la manera de una explicación crítica en torno al desarrollo histórico de los Derechos Humanos, que al mismo tiempo es una historia de nuestro presente; esfuerzo que, según identificamos, se inscribe en la tradición crítica.

En este sentido, vale la pena precisar que esta investigación no pretende abordar o abonar al conocimiento positivo de los derechos. No busca ofrecer orientación teórica o técnica respecto de las cuales sea posible explicar el estado que guardan los o un derecho en cuestión. Esto es, no se ocupa de preguntar qué es un derecho en cuestión o cómo poder explicarlo a modo de ganar mejores condiciones de su disfrute o garantía. Tampoco se propone articular una descripción de qué relación guardan los Derechos Humanos con la dignidad humana. En todo caso, a lo largo de nuestra exposición veremos que poco acuerdo hay en el debate contemporáneo de los Derechos Humanos sobre su significado y sus implicaciones; no obstante, esto no ha sido impedimento para que se desarrollen enfoques teóricos y tradiciones de investigación que terminan por incidir en la vida cotidiana tal como el llamado Enfoque Basado en Derechos Humanos para el Desarrollo. Por el contrario, el objeto de esta investigación se encuentra en la intersección de los prejuicios, saberes y sus dispositivos en torno a los Derechos Humanos y la dignidad humana. De este modo, cuestionaríamos, entonces, los conceptos fundamentales en torno a los cuales se formulan respuestas que pretenden dar sentido al acontecimiento discursivo que representan los Derechos Humanos.

Ahora bien, cuando decimos que esta se inscribe en la tradición crítica asumimos que se remite a una caracterización que ha cobrado vigencia según las preguntas kantianas por las condiciones de posibilidad de tal o cual fenómeno o noúmeno. En esta tradición encontramos expresiones tan elocuentes e influyentes como la marxista —así, en la notable ambigüedad de lo que cabe en este por demás pertrechado término—; la Teoría Crítica, que tuvo como sus grandes impulsores a los líderes de la Escuela de Frankfurt Max Horkheimer y Theodor Adorno; pero también posturas, aparentemente lejanas como las Hermenéuticas y Fenomenológicas que siguieron a la estela de Heidegger, entre las que destacan los trabajos de Hannah Arendt, Hans-Georg Gadamer y Michel Foucault.

Así, por ejemplo, Horkheimer señaló —en su texto clásico y referencial del 36— que de conceptos que sirven como herramienta de interpretación de los fenómenos la teoría crítica no entiende su tarea como el que le atribuye la tradición moderna al término ‘teoría’ en tanto sistema. Este tipo de aproximaciones tienden a un conocimiento que permita dominio, control y dirección de sus objetos (Horkheimer, 2003). El concepto que desde las aproximaciones críticas se tiene de la teoría tiende a actualizar su sentido histórico —más cercano al sentido clásico helénico—. Así, el esfuerzo teórico remite a

un demorarse en la atención, en la mirada para ganar comprensión y entendimiento de lo observado que, para el caso de las preocupaciones humanas, políticas y sociales, no derivaba en posibilidad de dominio de estas, sino en una forma de saber específica que hoy conocemos por prudencia —*phrónesis*— tendiente a la razonabilidad de la *praxis*.

En este sentido, podemos afirmar que, para estos autores, toda crítica, incluida la que se realice a los Derechos Humanos, ha de seguir el mandato ilustrado según el cual, alcanzar las promesas de la verdadera humanidad, de la libertad y la felicidad precisa de elucidar, comprender la actualidad, según las condiciones históricas concretas, sus manifestaciones en instituciones sociales; exigiendo también observar cómo es que este pensar crítico se halla inmerso y asediado por las demandas de progreso y de un pensar pragmático productivo de control de lo dado (Horkheimer & Adorno, 1998, p. 53).

Esas demandas a la tarea crítica se constatan en los esfuerzos por dilucidar la forma en que, en los Derechos Humanos, se comprenden la libertad, la democracia y la dignidad humana además por dilucidar los usos y efectos de las interpretaciones en las distintas relaciones. A este respecto, otros esfuerzos críticos también han identificado esta tensión dialéctica en la que se encuentran los Derechos Humanos. Por ejemplo, se expresa ya, de manera pertinente, en las palabras de Adorno y Horkheimer cuando advertían, en 1944, que:

El sentido de los Derechos Humanos consistía en prometer felicidad incluso allí donde no hay poder. Pero dado que las masas engañadas sienten que esa promesa, en cuanto universal, sigue siendo una mentira mientras existan clases, su furor resulta provocado: se sienten burladas. Incluso como posibilidad, como idea, las masas deben reprimir continuamente el pensamiento de esa felicidad, y ellas lo niegan con tanta más furia cuanto más maduro está el tiempo de su cumplimiento (Horkheimer & Adorno, 1998, p. 217).

Así, la advertencia de la fuerza persuasiva de los términos de los Derechos Humanos parecería renovar aquellas añejas disputas entre la filosofía y la sofística; entre la búsqueda de la verdad y la exposición tan sólo aparente, fantasiosa, de aquello que se postula o toma como verdadero.

También en Fanon (1965) en el contexto de las contiendas decoloniales, se aprecia esta identificación paradójica sobre los derechos. En *Los Condenados de la Tierra* acusa,

desde una especie de naturalismo o esencialismo dignatario, los empleos de la retórica generosa prodignataria de los Estados liberales cuando reconocen u otorgan sus derechos a los pueblos e individuos colonizados. Frente a esto afirma: “Somos fuertes por derecho propio y por lo justo de nuestras posiciones.” (1965, p. 64); como si con esta proposición se preformara una tal cosa como la justicia o un derecho propio que es evidente, claro y distinto, pero que es necesario hacer ver por la fuerza. En este sentido advertía una especie de eurocentrismo en el que los derechos operan como concepto político utilizado para justificar la colonización y la explotación de los pueblos colonizados. También señalaba su empleo por parte de los políticos al interior de los estados colonizados; por ejemplo, denunció a los partidos políticos nacionalistas y sus alegatos prodignatarios en tiempos electorales de ser: “...una serie de disertaciones filosófico-políticas sobre el tema del derecho de los pueblos a disponer de ellos mismos, del derecho de los hombres a la dignidad y al pan, la afirmación continua de “cada hombre un voto”” (Fanon, 1965, p. 35). Con ello, promovía una lucha, frente a la despersonalización que implica la colonialidad, que termine por consagrar los derechos de los pueblos a autodeterminarse, a dotarles de densidad, coherencia y homogeneidad a las estructuras sociales. Para este fin, propone orientaciones políticas y tecnológicas. Por ejemplo, apela al desarrollo económico anclado en el progreso tecnológico, para lo cual se han de nacionalizar los sectores terciarios, a costa de los sectores burgueses, teniendo cuidado de no adoptar formas rígidas de estatización. Para esto, se han de formar política-científicamente a funcionarios que piensen en la nación como un todo, a modo de invertir el poder. También, se ha de formar, de politizar a los pueblos al modo de los capitalistas, ya que, asume, han logrado superar toda noción infantil del poder teniendo un adecuado estado de derecho, económico y policial que les permite gobernar para el interés de su nación (1965, pp. 110–111). Por último, en el plano de las relaciones internacionales, los países capitalistas deben dar cuenta que es un pseudoproblema su oposición con los socialistas y que, no obstante está preparando el camino a la destrucción nuclear del mundo. La política económica internacional de los estados capitalistas ha de ser la de “invertir generosamente y ayudar técnicamente a las regiones subdesarrolladas. La suerte del mundo depende de la respuesta que se dé a esta cuestión.” (Fanon, 1965, p. 64).

Las referidas críticas de Fanon sirvieron de referencia para el posterior trabajo de Edward Said (2008) en el que, sin abordar directamente los Derechos Humanos, se

expone cómo el saber occidental sobre oriente ha contribuido a formar la percepción caracterizando y homogeneizando algo que ha terminado por ser considerado como mundo oriental y desde el que se han justificado una serie de prácticas imperialistas y coloniales asumiendo que sus valores eran superiores en tanto que liberales, humanos y correctos. En ello, aprovecha para explorar las formas en que el deber y el derecho se entrelazan para el que, a fines de humanizar, se realiza un juego de guerra y concesiones jurídico-tradicionales en las naciones ocupadas que sean afines a los valores europeos (Said, 2008, p. 304).

En similar sentido se desarrollan los argumentos de Bricmont (2016), de McGrogan (2021) y de Stanley (2018) acusando las intervenciones militares occidentales justificadas bajo retórica humanitaria y de protección de los Derechos Humanos, en tanto que se les usa selectiva y convenientemente para ciertos fines e intereses político-económicos; que por lo regular tienen efectos contraproducentes en el empeoramiento de la situación humanitaria. Así, acusan la inconsistencia de la aplicación de esta retórica donde en algunos estados se pone mayor atención sugiriendo sesgos políticos en la interpretación y aplicación de los principios de los Derechos Humanos. Con ello, aporta a comprender cómo estos operan orientados bajo ciertos intereses en lugar de genuino interés humanitario; por lo que se deben privilegiar alternativas diplomáticas. En este contexto encontramos la posición de Escobar (2007), que en *Invenición del tercer mundo* critica la visión occidental del progreso y la modernidad y argumenta que los Derechos Humanos deben ser vistos como parte de un proyecto más amplio de transformación social y cultural; también en Sen (2000) que argumenta que los Derechos Humanos son fundamentales para el desarrollo humano, pero que el enfoque tradicional de los Derechos Humanos ha sido limitado y ha dejado de lado cuestiones importantes como la pobreza y la desigualdad.

En este sentido también se articula la posición de Dussel (2006, 2007, 2014), que en ello propone una ética de la liberación como filosofía crítica para la vida cotidiana en favor de las mayorías excluidas de la globalización. Se opone a las éticas de las minorías en tanto que están en constante riesgo de ignorar a las víctimas, a las personas dominadas, exceptuadas de las mesas de negociación y de los medios de comunicación dominantes, de las personas sin Derechos Humanos. Así, propone dar voz a los oprimidos a modo de incorporarlos en la formulación de principios éticos, denunciar estructuras de opresión y,

para alcanzar responsabilidad individual, asume como necesario que se respete en todo momento y contexto el principio de la intersubjetividad. Aunque en pro de los Derechos Humanos, en tanto que son recurso eficaz de los movimientos sociales acusa su empleo legalista, según el cual va perdiendo su fuerza moral y por lo que es necesario que en los sistemas democráticos se respeten estos (Dussel, 2006, p. 542). Su argumento se dirige contra los usos coloniales del poder; los usos desiguales de la retórica humanista respecto de lo cual se devela cierto racismo (Dussel, 2014, p. 206). Que en última instancia supone, en las relaciones internacionales, autoconcepciones sobre el espíritu y papel de los estados en el concierto internacional, tal es el caso de los Estados Unidos de Norteamérica que no se somete a los tribunales internacionales porque se toma como juez, verdugo y vengador de la libertad (Dussel, 2007, p. 308).

De Sousa Santos (1998, 2006, 2009, 2014; De Sousa Santos & Sena Martins, 2020) ha dedicado atención al problema de los Derechos Humanos y su limitado carácter en tanto su forma hegemónica pues constituye el principal desafío para resignificarlo en su potencia emancipatoria; sobre todo ante los desafíos que atraviesa la vida en general, la presión en que se realizan las aspiraciones de las comunidades indígenas, afrodescendientes, campesinas frente al individualismo y la preeminencia del estatismo característico de la forma liberal europea. Así, explora las posibilidades de abrir en los Derechos Humanos el espacio para que quepan distintos lenguajes de dignidad que se articulan en torno a la oposición de los sufrimientos y opresiones injustas representadas por el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado. Para ello, se vindica el papel del diálogo —que más bien se ubica en el territorio de la negociación— en contra de una forma de conocer que tome a la humanidad como un objeto que puede ser conocido y que se distancie de una noción de ser humano como esencialmente individuo; así, mediante acuerdos en torno a principios morales comunes se reivindicuen las instituciones.

Por su parte, McGrogan (2021) ha concentrado su atención en la paradoja presente en la práctica y legislación internacional en materia de derechos según la cual, desde un realismo moral se muestran preocupaciones por situaciones de injusticia social cuyos efectos no son libertarios sino coactivos y/o restrictivos. De esta manera, critica la estructura ética y moral de los Derechos Humanos que se basa en una supuesta compasión y sabiduría superior desde las que las personas objeto son tomadas como beneficiarias y, en último caso, necesitadas de coerción. A partir de esta situación es que señala cómo

están imbricados en los Derechos Humanos los Estados, los organismos internacionales y las corporaciones económicas al, en relativa articulación, desplegar sus fuerzas con el fin de ‘mejorar’ las condiciones de vida, de aportar al bienestar humano; todo anclado en sistemas cada vez más gerenciales, técnicos y programáticos. En ello, acusa que: *“It is a project which is motivated by compassion, or ‘pity,’ but which gives rise to a vision of an all-knowing and all-encompassing form of governance whose final consequences, if fully realized, would be antithetical to individual freedom properly understood”* [es un proyecto que, motivado por la compasión o la piedad, que da lugar a una forma de gobierno omnisciente y omniabarcante, que de realizarse plenamente tendría consecuencias antitéticas de una libertad debidamente entendida] (McGrogan, 2021, p. 9). Y es que, la forma en que se concibe la libertad se ancla en un discurso alienante en el que toma a los titulares de derechos como beneficiarios de políticas y/o reformas que están ancladas en una idea moderna de la libertad individual que sirvió de fundamento al proyecto colonial europeo y, especialmente, al fundamental concepto de mercado del neoliberalismo.

En similar sentido se encuentra la posición de Douzinas (2007, 2016) Afirma que, a pesar de que los Derechos Humanos desde su concepción son tomados como referente de resistencia a la dominación y la opresión, han terminado por reforzar las ideas de soberanía estatal y que, en últimos años, tienden a ser el orden moral de un nuevo imperio en construcción. Señala que esta situación se debe en cómo se han fundamentado políticamente a partir de suponer que el poder político debe someterse a las demandas de la razón. Fundamento que ha terminado por ser parte del sistema básico de ideas de todo régimen económico y político. Propone, para hacer frente a esta tendencia, resignificar los derechos y su concepto de justicia en la idea del otro, de que mi derecho corresponde también al otro. De este modo, plantea una reapropiación del proyecto a modo de que tome sana distancia respecto a la obligatoriedad de la ley y sus procesos (Douzinas, 2007, 2016).

También en el contexto latinoamericano se ha procurado una reconsideración crítica del proyecto humanista y las premisas de los Derechos Humanos; sobre todo para que sirvan como base para una eventual incorporación, no tanto como objeto sino como enfoque de estudio científico. En esto, destaca el aporte de Arias Marín (2011, 2016a) en lo que propone una teoría crítica de los Derechos Humanos menos articulada con los

presupuestos teóricos de la tradición cristiano-liberal. Para ello ha de cuestionar sus premisas filosóficas, sociológicas y políticas así como de sus correlaciones. En esta teoría crítica de los Derechos Humanos se ha de apreciar su sustrato político: la exigencia y afirmación de reconocimiento en tanto que, si son producto del movimiento social, político e intelectual con características emancipatorias y de resistencia al abuso de poder o de regulaciones garantistas, por lo que se les han de ver como proyecto práctico y teórico que se despliega en distintas dimensiones. Esto, porque no se corresponde la práctica con la teoría.

El discurso crítico de los Derechos Humanos, en tanto que saber práctico alimentado de prácticas de resistencia, tiene que ser parte activa en esta desconstrucción de los relatos socio-estatales de integración y consuelo del sufrimiento. La militancia de los Derechos Humanos al lado de las víctimas y el compromiso de su teoría con el desentrañamiento crítico de lo que provoca el sufrimiento, la violencia y la vulneración de la dignidad de las personas, impone nuevas tareas a la agenda teórica y práctica del movimiento de los Derechos Humanos (Arias Marín, 2013, p. 108).

Otras aproximaciones críticas como las que lideran Mégret & Alston (2020) se preocupan por los desafíos al régimen internacional de los derechos humano tales como el resurgimiento de democracias antiliberales, los nacionalismos, la xenofobia en los países desarrollados y la represión en los distintos contextos, así como los avances tecnológicos en el marco de la adopción generalizada de políticas neoliberales que han terminado por aguzar la desigualdad y la inequidad. Frente a esta situación exploran la legitimidad y el futuro de los derechos así como la crítica de las estrategias con las que se han promovido a nivel internacional y nacional desde el contexto de las Naciones Unidas. Sin embargo, estos esfuerzos se realizan a modo de fortalecer el mismo sistema.

Todos estos exámenes tienen notable valor al mostrar con relativa suficiencia las tensiones dialécticas en las que se realiza el discurso de los Derechos Humanos a un nivel macroestructural e institucional; son producto de revisiones, en diversos grados de profundidad y detalle, de lo siguiente y que responde a lo que podría interpretarse como objetos de lo que ha devenido como proyecto de investigación de los estudios críticos:

1. Aspectos del desarrollo y surgimiento histórico de los Derechos Humanos en tensión respecto a diversidad de contextos.
2. Organización de las fuerzas que intervienen en los Derechos Humanos así como describir sus enfoques, intereses y medios.
3. Relación de las condiciones económico-sociales con el contenido de significado de los distintos derechos.
4. Procesos de lucha e interpretación de los contenidos del derecho.
5. Distancia entre las condiciones jurídico-positivas y la experiencia del derecho.
6. Barreras que limitan la soberanía y autonomía de los sujetos.
7. Procesos que hacen posible que sus términos y significados se incorporen en la comprensión y como expresión de nuestras esperanzas.

Así las cosas, se puede aceptar que, en cierto nivel de análisis y contexto, son legítimas las críticas que acusan que los derechos son eurocéntricos y que han servido para justificar la dominación occidental respecto a otros horizontes históricos y culturales; que advierten sobre la hipocresía de aquellos estados, como los EUA, que los promueven y han promovido desde su origen pero que no se someten a las mismas reglas de vigilancia y normativa, que al interior de sus jurisdicciones violan constantemente sus contenidos y, sin embargo, sirven de pretexto para intervenir en los estados y territorios más débiles. También parecen válidas aquellos señalamientos respecto a los límites de su pretensión ecuménica en tanto que su fundamento discursivo es ontológicamente problemático impidiendo una plena universalidad; esto es, que su discurso no se ajusta al modo de ser fáctico de los seres humanos; además, la diversidad de visiones de mundo, la forma en que la diversidad cultural comprende y dota de contenido de significado a sus términos implica una necesaria incompatibilidad entre estos. En consecuencia, son pertinentes los juicios sobre las limitaciones prácticas y de aplicación de sus términos, de sus tratados y declaraciones; por un lado, por la incapacidad e ineficacia de los estados —respecto de lo cual hay que considerar la disponibilidad de recursos y su corrupción; por otro, por la intervención de los poderes económicos y capitalistas materializados en las corporaciones multinacionales. En todo caso, la tendencia positivadora, jurdicista, legalista —aunque aceptemos que el reconocimiento de estos en un aparato jurídico es un elemento sustancial de las luchas por los Derechos Humanos en tanto que permite que se dispongan de

criterios en los procesos de contienda pos-violatoria de los Derechos Humanos— no es suficiente para expresar las necesidades y características de las sociedades y las realidades en las que se mueven. Realidades que, además, se yuxtaponen, son contradictorias y disímiles. Sin embargo, en todos los argumentos parece haber necesidad de reivindicar, críticamente, a los Derechos Humanos. Por lo que, podemos afirmar, se ajustan a los ideales emancipatorios de la crítica, en la lucha contra la autoridad no racional y no razonable. Que se articulan a los ideales —kantiano ilustrados— de liberar al ser humano respecto de la dependencia de ciertas autoridades que no le favorecen a servirse, como diría Kant, de su propia razón.

No obstante, carecen de enfatizar el grado de responsabilidad individual así como de posibilidades reales para ello. Sobre todo, cuando aceptamos que, en gran medida, la posibilidad de realizar la promesa de felicidad, de verse liberados del temor así como de ciertos aspectos de la miseria depende de desactivar, en nosotros mismos, las principales violencias que afectan los espacios más inmediatos de nuestra existencia y cotidianidad. Sostenemos que, para que esto sea posible, es necesario un esfuerzo teórico que se materializa en el diálogo —a esto volveremos más adelante. Creemos que estas críticas, aunque en extremo valiosas, se anclan en un par de supuestos que nos obligan a tomar sana distancia; a saber, respecto a las nociones de víctima y de poder que es regularmente caracterizado como *hegemón*.

Primero, parten de una idea de víctima, afectada en su dignidad. Que aunque no tengan pretensiones esencialistas, queda anclado en la noción de sufrimiento, y en este sentido se supone pasivo, al que hay que facilitarle activarse y participar. Hipótesis que se opone a otra, que por lo regular se acepta, sobre el origen de los derechos como producto de movimientos sociales. En este sentido, como ha señalado ya Badiou (2004) los derechos surgen como defensa de un sujeto ser humano, así en general, respecto a males evidenciados por el sufrimiento —ofensa, maltrato, humillación, etcétera— causado. Entonces, los derechos son bienes que se definen a partir de los males; desde este punto la ética dignataria se articularía como la disciplina capaz *a priori* de distinguir el mal desde el que se procura los medios para arbitrar cuando la diferencia no es clara. En todo ello, el sujeto concreto parece ser concebido como pasivo, que aunque reflexivo queda sufriente sin distinguir las causas de esto; frente a este, una serie de benefactores compasivos que buscan erradicar la causa, al menos señalarla, de su sufrimiento. Frente

a esto propugna por una ética afirmativa, que reconozca a los derechos como expresión de quienes se afirman a sí mismos, que al subjetivarse como ser humano se impone a su condición, a su circunstancia y la transforma (Badiou, 2004, pp. 27–41)¹. Ahora bien, hay también serias dudas sobre la universalidad del mal; y es que si primero habría que aceptar que para que exista una víctima, esta ha reconocerse como tal, en esto radica el problema. Claro es que, para que una persona se tome como tal ha de identificar, de alguna manera, aquello —algo o alguien— que le daña sea por culpa o fortuitamente; pero no es posible en todos los casos asumir que aquello que es potencialmente dañino es similar o igual a todas las personas y para todos los contextos. Más aun, aquello que en algún momento se toma por alguna persona como dañino, deja de ser en otro o viceversa. Y en esto estribaría lo que llamaríamos como historicidad de la comprensión de sí mismo como víctima. De lo que se desprende la posibilidad de reconocerse como persona victimaria. Pero algo debe quedar claro, el concepto de daño no es natural ni equivalente al sentimiento o afectividad, sí natural, de dolor o sufrimiento.

Ahora bien, respecto a la noción de poder hemos de asumir que este no es vertical. Si lo entendemos como capacidad de hacer y producir, como intención de producir efectos o de dominar una situación hemos de asumir que este se ejerce en todo momento y en todo caso en cualquier relación —hasta consigo mismo, desde donde es posible una ética afirmativa. No hay una tal pasividad o una relación fija, estable o natural en este orden. Así, por ejemplo, en una relación que se presumiría dominante como la de un padre o madre con su cría, hemos de aceptar que aun en las etapas más tempranas de la vida se ejerce poder sobre aquellos que tienen plena potestad sobre la propia vida a partir de distintas estrategias que por lo regular se anclan en nociones sobre el mal victimario.

Si bien, algunas de las investigaciones reseñadas han advertido que los Derechos Humanos se han empleado como herramientas de dominación, no ha quedado claro cómo también son y pueden ser empleados para resistir y desafiar el poder, esto es como

¹ Badiou, que se pone a sí mismo a la estela de Foucault, busca una ética que sea afirmativa. Una de las razones que no satisfacen la ética negativa descrita es que, por lo regular, el ser humano en tanto verdugo y víctima son abyecciones de la condición humana. Para ello se sirve de los relatos de personas torturadas sobrevivientes y de aquellas que han testimoniado el ultraje; donde la víctima se ve a sí misma como tal, renuncia a afirmarse frente a quien le victimiza. Hacia el tercer capítulo recuperaremos esta discusión de Badiou.

contraejercicio del poder. Sobre todo cuando advertimos que los Derechos Humanos han terminado por organizar un aparato institucional de gobierno y orientación de la vida social, económica así como política; a este respecto pecaríamos de ingenuidad si asumimos que esto ha sido de manera lineal, claramente organizada según plan diseñado por un tal *hegemón*. Más bien, sería sensato pensar —como además es identificable en la experiencia más inmediata de nuestras cotidianidades— que esta situación ha sido resultado de luchas, ajustes, negociaciones, etcétera; donde su efectividad depende, en gran medida, de las personas que actúan en los casos concretos de decisión. Por lo que, no sería sensato apelar a una reforma profunda de las estructuras sociales y económicas que perpetúan la desigualdad y la injusticia, sino la resistencia constante frente a la cosificación de dichas estructuras a modo de renunciar a la responsabilidad.

En este sentido, debemos aceptar, entonces, que la pregunta por los Derechos Humanos, la definición de la dignidad humana, y/o la vida humanamente digna, en sus distintas arenas, implica que el sujeto que conoce o pretende conocer, hace de sí mismo objeto de conocimiento. Situación que remite a una dinámica en la que el ser humano, individuo o colectivo, demanda para sí orientación y sentido respecto de su existencia. Específicamente, señala la situación de desconcierto en la que se realiza su existencia y respecto de la cual, enfáticamente reclama libertad, poder, felicidad. Y es que, procuraremos mostrar, que los Derechos Humanos se han desarrollado de tal modo que termina por abrirse en distintas arenas de lucha y generación de saber según dimensiones de estos.

Así, frente a las preguntas críticas que nos planteamos para esta investigación reconocemos que tienen influencia o, mejor dicho, estilo foucaultiano. Y es que, el profesor del *Collège de France* formuló cuestionamientos similares sobre, por ejemplo, la locura y la sexualidad. A partir de ellas exploró las relaciones entre los discursos y las relaciones de dominación, como el de la psiquiatría, el sujeto puede tomar la decisión de decir la verdad de sí mismo respecto a su locura a la que este discurso, en relación con otros, ha podido consolidar como objeto de conocimiento. A la distancia, nos reconocemos como autistas, deprimidos y otras condiciones como verdad y son tomadas como tal, o han de ser tomadas como tal, en los distintos contextos institucionales.

Propuso el término ‘focos de experiencia’ aludiendo a la articulación entre las relaciones que guardan las formas de saber posible, las matrices de comportamiento para

los individuos y el diseño de modos de existencia virtuales para sujetos posibles. Estos focos de experiencia implican un poder o poderes con los que están en relación. Pues del saber posible se derivan normas que modelan tanto al sujeto al que están dirigidas como al sujeto que se supone posee/desarrolla ese saber y que se toma por experto. Sirva, por ejemplo, el caso, analizado por Foucault (2015), de la locura en tanto que se hace experiencia de este en la formación cultural del occidente europeo. Para ello, observa cómo es que se desarrollan una serie de saberes de distinta naturaleza (medicina, psiquiatría, psicología y sociología) de los que se derivan normas de comportamiento de los que se pueden denominar profesionales de la salud mental y, también, modelando el comportamiento del sujeto no-loco, en abstracto según el cual puede ser cualquiera, por oposición al afirmativamente loco, desviado. El concepto de gubernamentalidad, propuesto por el profesor del *Collège de France* y que orienta el título de este trabajo, es la expresión de estos focos de experiencia que se articulan en los casos de la conducción de la población y el cuerpo especie.

Coincidimos con Honneth (2009) en que Foucault aporta a resolver aporías que quedaron abiertas por las formulaciones originales de la *Teoría Crítica de la Sociedad* en torno al poder y el desarrollo histórico de las sociedades; esto lo logra al poner énfasis en la epistemología de las subjetivaciones lo que permite esclarecer las condiciones de acción de la dominación y resistencia —o aquellas relaciones y condiciones que pueden ser tomadas como tal— en el contexto de la cotidianidad. Cotidianidad que queda enmarcada en instituciones disciplinarias tal como se han terminado por organizar las sociedades modernas y contemporáneas. Así, a partir de Foucault ya no encontramos en los distintos análisis la idea de un sujeto pasivo orientado o sometido exclusivamente a un uso instrumental de la razón y/o producido por una sociedad dominante y organizada instrumentalmente (Honneth, 2009, pp. 159–302). En este sentido, señalado por el líder de la tercera generación de la Escuela de Frankfurt, se articulan algunas de las investigaciones sobre los Derechos Humanos que han tomado por base estos conceptos.

Manzi (2016) reflexiona sobre cómo los Derechos Humanos permiten que se establezca la relación entre saber y poder mediando tanto la objetivación del hombre como la subjetivación de este, pero acentuando la relación de los Derechos Humanos sobre la función del gobierno: la de conducir conductas de la población. Con ello, señala que son un mecanismo axiológico en tanto que integra distintas dimensiones de la vida

como el trabajo; además tienen un tinte mercantilista ya que son impactados por la verdad del mercado además de su dimensión jurídica y científico social en tanto que determinan, mediante tipologías y categorizaciones, las condiciones de vida y existencia de los seres humanos. En ello, las ciencias humanas, sociales y políticas han desarrollado mecanismos de disciplinamiento y vigilancia por lo que operan, más que como emancipatorios como coercitivos. Tendríamos que estar parcialmente en acuerdo con esta lectura foucaultiana, ya que también forman, como veremos, parte de la estrategia de viridiccional de las personas.

Tal como lo advierte con mayor precisión Estévez López (2010b, 2019); los derechos no son exigibles y demandable únicamente por vía legal, sino por su legitimación vía los movimientos sociales. Señala que la sociología política ha tomado interés en el estudio de los Derechos Humanos "...para explorar la forma en que su discurso construye sujetos empoderados o desempoderados, es decir, cuál es el efecto de realidad que produce la construcción y la práctica de los Derechos Humanos para la conformación de las identidades de los sujetos sociales que los reclaman" (Estévez López, 2010a, p. 297). Así Estévez propone conceptualizar discursiva y sociopolíticamente a los Derechos Humanos según su desarrollo local y no global; no como evolución de las ideas, sino examinando su interacción en los movimientos sociales con las ideas políticas de los Derechos Humanos que les sirven de inspiración.

Para el caso específico de orientarse por este concepto de gubernamentalidad para analizar los Derechos Humanos hay dos antecedentes de interés; primero la propuesta de Argüello Castañón (2015) y, segundo la de Cortez y Orozco (2017).

Argüello Castañón, poniendo su foco en los derechos de los pueblos indígenas y tribales, sostiene que los Derechos Humanos son parte integral de la tecnología neoliberal de gobierno en tanto que generan subjetividades como sujetos titulares de derechos contribuyendo a fortalecer la tendencia a minimizar su acción y consecución de sus fines en favor de los del neoliberalismo. En esto, critica el concepto de gobernanza en tanto que, si bien ha permitido descentrar al estado incorporando en la acción de gobierno a los actores sociales, privados y académicos, afianza la estructura institucional y administrativa de la sociedad impulsada por una racionalidad instrumental, técnica —lo que implica que en dicha colectividad se privilegia el cálculo de beneficio y utilidad. Y es que esta situación induce a ignorar las asimetrías de poder entre actores. De este modo,

ve en el concepto de gubernamentalidad un potencial para visibilizar dichas asimetrías. Aunque estamos en acuerdo, su estudio queda limitado describiendo exclusivamente el andamiaje del marco legal internacional de la subjetividad indígena.

Por su parte, el trabajo de Cortez y Orozco (2017) centra su atención en la analítica de subjetivación de los ‘Estados fallidos’ en el marco de las relaciones internacionales. Parten de suponer que, en el marco institucional internacional de los Derechos Humanos, hay entidades, como el Banco Mundial o el Fondo Monetario Internacional, que sirven como mecanismos biopolíticos para exportar la lógica capitalista mediante intervenciones pacíficas y/o armadas. De este modo, tratarán de describir el dispositivo, inscrito siempre en juegos de poder-saber, para dicho fin.

Estas dos aproximaciones resultan atractivas en tanto que abren un campo de discusión sobre aspectos concretos de los Derechos Humanos y sus limitaciones prácticas. Sin embargo, poco es lo que nos dicen respecto al marco general de estos, sin hacer énfasis en las distintas dimensiones de los focos de experiencia; además que, poco ofrecen respecto a la comprensión de estos en tanto que acontecimiento. Para enmendar estas limitaciones sería necesario, como invita Foucault, un esfuerzo genealógico y arqueológico de los Derechos Humanos tratados como discurso.

Desde estos conceptos pretendemos salir de las limitaciones de estas aproximaciones críticas. Por ello, asumimos que es necesario ver a los derechos como discurso, como práctica discursiva. Entendiendo el discurso como estrategia de verdad para producir efectos. En ello, hemos de hacerlos notar como acontecimientos novedosos que hacen surgir una serie de saberes que, como producto, tienen tanto a un sujeto como a un objeto novedosos.

En este sentido, procuramos sostener que, en nuestro contexto histórico, hay en proceso una serie de saberes que se dispositivizan partiendo de distintas tradiciones modernas o premodernas que se articulan dentro de lo que podremos articular como Discurso(s) de Derechos Humanos. La hipótesis que nos orienta es que la dialéctica de los focos de experiencia de los Derechos Humanos son las arenas en las que se realiza la dialéctica de la economía de los poderes por la conducción de la humanidad en distintas esferas de su existencia.

En este sentido, hemos de procurar mostrar que este saber de los derechos no es tanto un discurso verdadero, sino uno que es objeto de verosimilitud; sin embargo, en las

estrategias de estos discursos que pretenden decir verdad sobre el ser del ser humano como individuo o como especie les impone pretensión de ver su constitución al modo de la objetividad de la ciencia moderna. Frente a ello, procuramos aportar a la comprensión crítica, mediante su estudio arqueológico y genealógico, a modo de liberar del pasado, de los prejuicios a manera de ganar conciencia de estos así como de observar el campo en sus relaciones (judicial, científico, político, social, individual). Dicho de otro modo, se persigue aportar a la comprensión de los juegos de poder presentes en la dialéctica de los Derechos Humanos de suerte que la preocupación, y las prácticas que de esta se desprendan, puedan hacer frente a las formas que se puedan tomar como abusivas y atenten contra la libertad de los sujetos. Y es que si los Derechos Humanos pueden ser tomados como expresión de la libertad y/o la dignidad de las personas, entonces hemos de gestionar que sus instrumentos, útiles para la gobernabilidad que apunta a la totalidad de las prácticas humanas en tanto que se constituye como sistema de organización, definición e instrumentación de estrategias, también lo sean a las personas a modo de que accedan a estas y las desarrollen como ejercicio y defensa de su libertad.

El primer capítulo tiene como objetivo ofrecer una orientación analítica de los discursos, según el proyecto genealógico y arqueológico de Foucault, a partir del concepto de gubernamentalidad; respecto del cual, el de dispositivo es muy caro y que hace posible la práctica de la parresía. En este sentido es que tomamos a este concepto de gubernamentalidad referente para el ejercicio de crítica y hermenéutica de los fenómenos en los que sea posible identificar procesos de subjetivación, en este caso de la acción de gobierno o aquellas que en esto inciden. En esto, procuraremos mostrar que el modo de preguntar y de responder de la crítica y la hermenéutica son dos momentos necesarios del mismo acto teórico comprensivo y que se realizan en la analítica de los focos de experiencia en donde se articulan conceptos tales como acontecimiento, discurso, proyecto, historia, poder y diálogo. Desde ya, señalamos que al estudiar los discursos, como los Derechos Humanos, trataremos de identificarles en sus términos, en sus categorías, poniendo énfasis en sus transformaciones. Así, al describir genealógicamente los Derechos Humanos se exige mostrar sus inercias pero también su rupturas y discontinuidades; arqueológicamente, significa describir el archivo de los derechos.

A partir de esto, en el segundo capítulo se tratan los Derechos Humanos en tanto que acontecimiento; en ello se afirmará que no se trata tanto de un proyecto como de

múltiples que encuentran su lugar, sus aristas, en una serie de convenciones jurídicas y morales que, por sus propiedades, no es posible agotar el contenido de su significado, sobre todo a la luz de las complejidades de las sociedades globales, capitalistas y neoliberales. Así, nos preguntaremos por las condiciones históricas que hicieron posible su irrupción discursiva y cómo se relaciona con otros acontecimientos previos o simultáneos como las guerras mundiales o los proyectos bienestarista, socialista o comunista. Y es que, los Derechos Humanos en tanto que discurso es práctica que ignora, que se opone, que excluye o se yuxtapone con otros. Por ello, se renunciaría a encontrar el corazón, el espíritu original de un discurso al que es preciso darle su lugar tal como proceden otros esfuerzos críticos. En todo caso, tendríamos que adelantar que, como bien advertiría Foucault, el corazón de un discurso se encuentra en sus prácticas, en sus regularidades. En este sentido, se mostrará, contrario a la convención, que el de Derechos Humanos no es un término unívoco sino un concepto en construcción que se ha desarrollado a partir de las exigencias y adecuaciones que, en el territorio de lo concreto, terminan por ser formulados como compromisos que, según proyectos y en ciertas coyunturas, algunos actores logran concretar en el marco del devenir histórico. En ello se describe la dispositivación, en el contexto de lo internacional, según el sistema de Naciones Unidas y de Derechos Humanos hasta la conformación del saber de los Derechos Humanos en su forma hegemónica respecto del juicio en torno al cumplimiento de los Estados y de los sujetos obligados respecto de sus compromisos que se denomina Enfoque Basado en Derechos Humanos para el Desarrollo en el que se caracteriza en tanto doctrina como paradigma científico. Sin embargo, se advierte que en tanto acontecimiento sólo es posible a partir de la apropiación y actualización de tradición(es). En este sentido, será preciso desentrañar qué tradición o qué tradiciones son las que convergen en el proyecto dando paso al tercer capítulo.

En este último momento se describe la dialéctica en torno al fundamento y antropología de los discursos de los Derechos Humanos y respecto de las cuales se posibilita el saber de estos. Esto es, que procuramos describir los distintos objetos que operan como medula en el desarrollo conceptual y/o literario que posibilita la interpretación y comprensión, de las que se deriva la experiencia contradictoria de las personas —según contexto y circunstancia— de la dignidad humana y la existencia

conforme a los Derechos Humanos. Por ello, en este momento de la elaboración será central la historia y actualización del humanismo.

Capítulo I. Gubernamentalidad: crítica y hermenéutica de los discursos para la conducción de los cuerpos.

En este capítulo se expone el concepto de gubernamentalidad de Foucault. Se muestra como referente para el ejercicio de crítica y hermenéutica de los fenómenos en los que sea posible identificar procesos de subjetivación desde la acción de gobierno o de lo que inciden en esta.

Se parte de señalar los puntos centrales de una influencia principal en la obra de Foucault, desde el que se pueda articular el sentido que toma el concepto de discurso y de crítica en la tradición kantiana. Seguido será el de la noción de historia, así como el de la relación de esta con el individuo. Teniendo estos puntos como base sostendremos que la crítica y la hermenéutica son momentos complementarios de la dialéctica encausada al mismo fin: la libertad como comprensión.

A partir de exponer el concepto de gubernamentalidad, veremos que en la analítica del poder que propone Foucault está de fondo una sugerencia diferenciada a la lectura marxista respecto a la dialéctica del amo y el esclavo. En esta analítica, la noción de discurso sirve como rectora para comprender la articulación en focos de experiencia. Así como lo que esto significa para la conducción del gobierno y del gobernante. Estos últimos guardan una relación dialéctica en la que están dominados mediante discursos. Finalmente, se propondrá una articulación de cómo incorporar este concepto en los análisis de los discursos.

Una breve aproximación epistemológica al proyecto genealógico foucaultiano.

La razón humana tiene, en un género de sus conocimientos, el singular destino de verse agobiada por preguntas que no puede eludir, pues le son planteadas por la naturaleza de la razón misma, y que empero tampoco puede responder, pues sobrepasan toda facultad de la razón misma.

Kant, I (1785). *Introducción a la Crítica de la Razón Pura*

Tener claridad respecto a las implicaciones del dilema epistemológico permite tener una base fuerte que sirva de referencia y ancla cuando parezca que perdamos orientación en cualquier investigación y exploración humana. Ya lo decía Kant, la razón avanza firme sobre la base de principios que parecen evidentes y cercanos a la experiencia, y de pronto se encuentra en territorios tan lejanos y que, muy probablemente, le son ajenos a la razón misma y a aquellos principios y, por lo tanto, recurre a nuevos que sobrepasan todo posible uso empírico (2006). Ante esta advertencia, en este apartado se expone el marco epistemológico en el que se encuentra la investigación por los discursos en el marco de la tradición crítica y fenomenológica a la que responde Foucault y que constituye su linaje espiritual en oposición a la forma tradicional y/o moderna de comprender la verdad y la ciencia.

En principio, hay una distancia que es necesario hacer evidente. El término de verdad sufre adecuaciones y alteraciones que pueden confundir hasta a las conciencias más despiertas al ser tratada como sinónimo de realidad; hay una línea sutil entre decir verdad y decir lo real. Por ello, nos vemos invitados a transitar la edificación de lo que significa decir verdad.

Lo primero, y este ha sido tema clave desde el nacimiento de la filosofía, es distinguir entre un conocimiento digno de crédito de uno que no lo es. El ser humano ostenta distintas relaciones y, en todas, se comporta como si se tratara de algo que no es él mismo; se relaciona con el mundo, con la naturaleza, con lo divino, con su ciudad, con los otros, con el tiempo, con la tradición, con la historia y con él mismo. En todo esto caben tres posibles conocimientos; el que conoce las causas, transforma y es productivo, llamado técnica; aquel que no precisa de conocer causas para orientar la interpretación de aquello con lo que se relaciona o prácticamente al que lo ostenta, llamado opinión; aquel que conoce causas pero que no tiene por finalidad la transformación o productividad. Pretende ser riguroso, lógicamente, para ser digno de crédito y está asociado al caso de lo que se conoce y en relación con la totalidad en lo que lo conocido está inserto. Este fue llamado *episteme* por los griegos y traducido como ciencia. Platón reflexionó, en la *República*, que la opinión se sitúa en el estadio intermedio entre el conocimiento y la ignorancia, en tanto que la opinión puede, efectivamente, ser sobre lo que no es. Así, es posible que alguien tenga la opinión que supone que los seres humanos somos como

navegantes de un navío, donde el alma es el auténtico ser del ser humano y el cuerpo, tan sólo, navío. También es posible que alguien sostenga que un conocimiento, tomemos por caso la gramática es inútil y que impide la comunicación. Y, consecuentemente con esta opinión, vive sin consideración gramática alguna. Una persona tal, puede estar segura o no de este conocimiento, supuesto conocimiento. Es más, podrá argüir razones de esto pretendiendo afirmar su verdad.

Una persona tal, en consecuencia, aceptará como verdaderas las expresiones que se ajusten a este marco. Será persuadido por aquellas que se acerquen a su posición. A la posteridad, personas tales que se han persuadido tan firmemente de sus opiniones, que no presumen posibilidad de error o falsedad en sus afirmaciones, serán identificadas como dogmáticas.

Aquí es preciso advertir que aquellas posiciones dogmáticas de las que hemos hablado son tales por la disposición tal de certeza sobre el propio contenido de sus ideas. Y ante ellas, es común apelar a condiciones especiales para poder conocer y acceder a lo real. Así, perplejidad y duda respecto a sus propias afirmaciones, se presentan de manera debilitada; por el contrario, todo escepticismo y oposición respecto a sus afirmaciones es considerado una amenaza. Pues, el conocimiento que se genere debe estar en acuerdo con los principios, con lo supuestos indudables. Parece viable decir que el ancla de estos principios indudables está en la falsa equivalencia entre lo lógico y lo ontológico a razón de identificar la verdad con la realidad. Y es que, si es verdad que lo que es no puede no ser, entonces lo real es siempre lo que es y por tanto no está en el territorio de lo dinámico, de lo mutable, que deja ser para pasar a ser otra cosa. Así, han de ser pasados por falsos filósofos y científicos aquellos que se disponen dogmáticamente.

El peligro de tales disposiciones es que les permite estar en condiciones de calificar y descalificar toda diferencia, de pretender controlar toda opinión que no esté en acuerdo con el modo y contenido de las afirmaciones. No obstante, hubo, hay y habrá personas que identifiquen que algunas de estas posiciones no son dignas de crédito, que hay algo en ellas que no va bien. Acaso se pueda pensar que, a pesar de tener sentido no sean razonables y que no es viable, o deseable, convenir en ellas. Es este el inicio de la filosofía, en reconocerse en el asombro, en la perplejidad, en la ignorancia. Y en todo caso, prepararse para no caer en los encantos de las palabras y sus articulaciones.

El término de verdad es un adjetivo, que califica a una proposición. Una proposición es una afirmación que relaciona dos términos y que puede ser calificada como verdadera o falsa en la medida en que exista correspondencia entre el término y lo que es. Esto que es no debe ser inmediatamente asociado a lo real o fáctico; pues debemos dar cuenta que son posibles tres modos de decir verdad: verdad empírica, verdad axiológica y verdad existencial o de sentido. Y que a cada uno le corresponde un modo de conocimiento (Fullat, 1997).

Un axioma es una verdad evidente, que parece no precisar demostración. Las ciencias axiomáticas, lógica y matemática, proceden según axiomas. También son conocidos como principios lógicos de conocimiento; a saber: identidad ($A=A$), no contradicción [$\neg(A \wedge \neg A)$], principio de tercer excluido ($A \vee \neg A$) y de razón suficiente. No es acá el caso explicar e ilustrar su historia, sus problemas y sus implicaciones; pues se asume que estas son aplicables a toda forma de pensamiento para poder evaluar la validez de lo que se afirma. Así las cosas, la verdad pasa a ser considerada, en el territorio de lo formal, como coherencia. Así, es verdad que $A+B=C$ o que $V=D/T$. A todas luces es falso que afirmar que $A+B=A$. Tiene poco contacto con lo real, lo que es de facto; sin embargo, estas reglas se aplican para evaluar las afirmaciones sobre ello. El método deductivo es el modo de conocer en estas verdades. Se gana conocimiento, deduciendo eficazmente a razón de estos principios evidentes. En este sentido, son auxiliares de las proposiciones que hacen referencia a la experiencia.

Las empíricas laboran con fenómenos. Como Kant enseñó, no conocen la cosa en sí, sino sus fenómenos. Así se entiende que el objeto es regido por la facultad de intuición (2006, p. 20). No se conoce al sol, sino sus fenómenos; no se conoce la gravedad, sino sus fenómenos. No conozco la manzana o el en sí de la manzana, sino sus fenómenos. Esta puede ser roja, suave, dulce, agria, grande o pequeña. Y según la diversidad de estos fenómenos y, en relación con generalidades y regularidades se forma la idea, concepto, de esto conocido. Pero estos fenómenos, insistimos, se corresponden con una capacidad; llegan a nosotros mediados por los sentidos que bien pueden engañarnos —podríamos decir que por lo regular lo hacen—. Por lo que es preciso cuidarse, metódicamente, para evitar confusiones o errores. Es importante enfatizar que estas verdades empíricas tienen un referente físico, factico, que sirve de ancla para tratar de ofrecer la mejor aseveración posible respecto a este. Así, si encontramos un malestar físico en una persona, buscaremos

los elementos materiales que sean su causa. El modo de buscar estos conocimientos es mediante métodos deductivos según los cuales a partir de fenómenos observables se postulan hipótesis, supuestos o creencias, desde las cuales sea posible regresar al fenómeno y comprender su causa. Así, es posible identificar que una específica bacteria es la causante de una infección, por más que alguien asuma que ese malestar es castigo divino.

En estos dos primeros modos de decir verdad, el criterio de verificabilidad juega un papel central. Para el caso del primero la verificación es tautológica en la medida en que se hacen evidentes los empleos de los mismos principios y no hay transgresión de estos, para el segundo refiere a la reproductibilidad de la experiencia según los mismos controles metódicos. Con Popper (2008) hay que decir que dicha verificación tan sólo ha permitido fortalecer la hipótesis original en espera de una experiencia, también sometida a control metódico, que la falsee.

El tercer modo de decir verdad apela a la experiencia vivencial de quien lo afirma; es decir que le dota de significado a su existencia y la interpreta. En términos de Kant, es el territorio de la metafísica, pues no goza de referentes empíricos, si no que sus conocimientos son producto de la especulación humana. Así, es verdad que todos somos iguales en dignidad y derechos, pues esta es la experiencia que hacemos del mundo y según la cual lo y nos interpretamos. No obstante, podrá ser el caso de quienes asuman que esa afirmación es falsa apelando a la evidente desigualdad entre las personas o que hay algunos a los que no es posible reconocer como personas. Por lo regular, los juicios que así se hacen no tienen un correspondiente fenómeno físico al cual apelar para señalar su razón. Qué es, en todo caso, dignidad humana, a qué apelamos cuando la referimos. Su prueba está anclada en el sentido, en el compromiso de vivir en acuerdo a ellas. Si ponemos por caso el derecho a la libertad de expresión, según el cual indica que todos tenemos derecho de decir abiertamente nuestras ideas sin temor de censura o castigo cabe preguntarse, qué significa esto en el plano de lo concreto existencial. La fenomenología y la hermenéutica parecen ser las vías más apropiadas de dar cuenta del sentido y significado de esto que se enuncia. Nos enseñan que no es posible conocernos sino en referencia a signos y símbolos; texto, le ha llamado Gadamer. Y este significado no se agota en referencia a un texto en concreto, sino que de continuo es releído, actualizado, en relación con una totalidad de experiencia de mundo. Así, damos cuenta que este

derecho de expresión está condicionado, que no todo puede y debe ser dicho sea por razones de seguridad o de integridad en relación con la dignidad humana; la experiencia enseña que aquello que se dice tiene efectos en lo real, que afecta a otros que como uno tienen derechos, por lo que eso que se dice no es justo, o que puede afectar(me) directamente —al modo de que no es útil, benéfico o deseable para la vida y convivencia— en el marco de intereses concretos en situaciones específicas.

A todos estos casos es importante señalar que, a la pregunta, a la duda y el asombro le corresponden una disposición crítica. Es decir, una exigencia respecto a que las razones que se aducen sean dignas de crédito por todos los participantes, que sean razonables. Tales de Mileto, como comerciante que era, como viajante, dio cuenta de la diversidad de mitos para dar cuenta del origen y del orden de lo que es. Ante esto, invitó a tomar una disposición de distancia respecto a los mitos para intentar respuestas que fueran coherentes, consistentes lógicamente sobre el principio cósmico. Por supuesto, es criticable que asume que hay un tal principio; sin embargo, la exigencia de poner a disposición de examen los criterios de sus juicios es notable y reconocible. No hay apelación a una condición especial para conocer, sino la invitación a disponerse a cuestionarse y buscar formulaciones y explicaciones posibles. Kant afirmó que en la época de la crítica todo ha de someterse a ella, como muestra de un pensamiento profundo que privilegia la duda legítima, razonable, y la exigencia de examen de todo cuanto es objeto de nuestra experiencia.

Este último sentido de decir verdad es el que interesa a Foucault, es el territorio de las disputas metafísicas. A este nos enfrentamos cuando afirmamos que alguien es o no justo, o que una condición X es digna. En todo caso, una disposición crítica, científica o filosófica, exigiría poder contestar por el cómo podemos saber que alguien es o no justo. Por cuáles son sus criterios. No obstante, parecen ser preguntas que se realizan *a posteriori*, pues vivimos en relaciones en las que se hacen afirmaciones respecto a personas, nosotros mismos, o situaciones, contextos y cosas sin mediar esfuerzo crítico o hermenéutico.

Ahora bien, de dónde o cómo estas palabras se dotan de contenido. Desde la filosofía del lenguaje aristotélica, se asume que las palabras, los términos, son signos de las afecciones de la psique. Indica que, aunque las palabras puedan ser disímiles, las afecciones son en todas las personas, iguales. Es decir, que las potenciales afecciones son

para todos iguales. En términos kantianos equivaldría a decir que, en los seres humanos, las facultades de la intuición son similares. Así, la facultad de sentir lo suave o lo dulce, es por todos compartida, aunque en nuestra lengua se emplee suave y en los que hablan inglés sea *soft*.

Ante esta capacidad de convenir en un término para una afección referida por este, es preciso tomar cautela. Pues aquellos términos que no corresponden con una afección física, sino con una que hemos llamado existencial, las posibilidades de acuerdo se reducen. Pues en la medida en que esta existencia es comunitaria o política, en el sentido en que como especie precisamos de organización para nuestra subsistencia, el contenido de significado varía según contexto y situación. Así, la convención se restringe, es decir que no es posible una universalidad de significado. Pues lo que es justo en un contexto puede no serlo en otro. En este sentido, el potencial saber riguroso, conocedor de causas, de este territorio, a lo sumo puede referirse a lo local y comparable. Aristóteles, en sus estudios políticos, hace los primeros esfuerzos por definir causas de lo político, así como de hacer estudios comparados de las constituciones.

Con Aristóteles, la ciencia, es decir el conocimiento riguroso, refiere al producto y proceso de dar cuenta de cuatro causas, conocidas como material, formal, eficiente y final. Donde lo conocido se articula sistemáticamente en el conjunto de lo conocido y cognoscible de la existencia humana. En todo caso, para la conciencia helénica el conocer era también un conocerse. Esta forma de comprender la ciencia compite con otra de un talante distinto, casi dogmático. Alrededor del siglo XVI, en los albores del nacimiento de una nueva era (los italianos del renacimiento eran conscientes de esto, tanto que a su disposición le llamaron *nova aetas*) conocida ahora por modernidad, se comprende el cosmos y a todo cuanto es en él, como un flujo de acontecimientos que suceden según leyes. Se trata de una mirada funcional y mecanicista de lo que es. Detrás de esta mirada hay un dogmatismo que ha quedado oculto en la medida en que los descubrimientos y saberes pasan al territorio de lo que Kuhn (2010) ha denominado ciencia normal.

René Descartes (2014/1637) y Francis Bacon (1984/1620) son los referentes indispensables para comprender este carácter dogmático. El primero (2014), reconoce que la razón es la facultad de juzgar bien y, a razón de esto, distinguir lo verdadero de lo falso; supone que ante la diversidad de opiniones y costumbres lo preciso es buscar el conocimiento o en el mundo o en sí mismo. La razón de esta renuncia a la autoridad de

la tradición es que su conocimiento carece de certeza matemática, axiomática. A pesar de ser gran matemático, señala que la utilidad del saber matemático se limita a la técnica y se lamenta que de estas no se hubiese construido algo más elevado, como la posibilidad de conducir la conducta de la especie y del individuo o de conocer verdades fundamentales de sentido.

Rechazar el saber de la tradición en favor de una certeza, busca en la matemática el modelo de saber cierto. Desde este punto, con el racionalismo de la ciencia moderna se asumió el carácter central de la razón para la conducción de la vida. En Kant, por ejemplo, que la obligación de una conducta no ha de ser sino a la razón; de aquí resulta relevante advertir que distintos esfuerzos crítico-científicos se organizan para procurar identificar cómo se puede dirigir u orientar racionalmente —no se lea como razonablemente— la conducta o que apelen a la convención científica para delimitar el sentido, significado y contenido de un término. De lo que se desprende que la ciencia ha de definir las conductas sociales, sus causas y sus efectos. Así se explica que científicos sociales modernos, como Sartori (2002), asuman que el grado de madurez de una ciencia se mide en función del grado de convención respecto al significado de sus términos para poder edificar y avanzar en el conocimiento de las cosas.

Esta aproximación científica de la verdad se supone una relación subjetiva (sujeto-objeto), donde la verdad de sus juicios remite, más bien exige la verificabilidad, metodológica, de los mismos. La crítica planteada a esta aproximación se funda en que esta conciencia de las cosas es matemática, en el sentido en que reconduce a la autoconciencia del sujeto como fundamento de certeza (Heidegger, 1958). En otras palabras, lo conocido se reconoce como tal, con relación a lo ya conocido y aceptado como tal. Se apela a la objetividad en la medida en que pueda ser representada convencionalmente y en la medida de su reproductibilidad y/o verificabilidad. De ahí que se debata el estatus científico de la investigación social, pues estos criterios —verificabilidad y/o reproductibilidad— son en extremo diluidos.

Tener claridad para estar en condiciones de distinguir, en los modos de decir verdad, entre la dimensión ontológica y lógica se precisa cuando damos cuenta que, a lo largo de exposiciones teóricas, científicas o políticas, es posible que se confundan y que, en esto, se traslapen. El problema —respecto del cual ya en el siglo V ANE ironizó Sócrates— no está en el territorio de lo abstracto sino en las implicaciones prácticas de

estas verdades. Así por ejemplo, Berlin (2002) exploró algunas principales formulaciones de la libertad donde según cada exponente moderno reconocían verdades cuyas consecuencias prácticas era preciso obedecer así como consecuencias en torno a la pregunta sobre cuándo y porqué obedecer. En todo caso, el reconocimiento de unas verdades, a las que algunos han podido acceder y que demandan obediencia respecto a sus implicaciones prácticas, es el eje de lo que nos obliga. En este sentido, la tradición moderna política y ética asumió que sólo son legítimos los principios que pueden ser aceptados racionalmente. También Habermas (1998), en su debate con Rawls, sigue este planteamiento integrando que, debido al alto nivel de complejidad de organización de la vida contemporánea y la alta exigencia de especialidad científica en los diversos espacios de lo público, es preciso que todo sea susceptible de una traducción tal que permita a los legos participar y tomar una posición para acordar o disentir.

Foucault reconoció que este acto de pensar, es decir de introducir un objeto y un sujeto en sus diversas relaciones posibles, constituye una forma de poder característica de las sociedades modernas. El acto de afirmar que algo es o no es una tal cosa, implica la posición superior del sujeto cognoscente sobre lo cognoscible. El poder es, en tal grado, que hace, que construye la realidad y entre estos a los sujetos mismos. En este sentido, los discursos son constitutivos del poder en la conducción e influencia en las sociedades mismas (Florence, 1984).

La historia crítica del pensamiento realizada por Foucault es, al mismo tiempo, la historia de los juegos de verdad o historia de las viridicciones; esto es que se interesa por las formas en que los discursos son susceptibles de ser llamados verdaderos o falsos articulándose en un campo de objetos (fácticos o no). Al hablar de pensamiento hace referencia, en lo general al acto de introducir un sujeto y un objeto en sus diversas relaciones, pero desde las que también se perfila la experiencia de estas relaciones². En todo caso, como ya lo deja en claro la propia historia de la metodología de la investigación o la lógica de la investigación científica, se construyen objetos de conocimiento. Por ello, no hemos de entender por esta historia crítica una pretensión de identificar relaciones

² Por pensamiento se hace referencia, en este sentido, a lo que se llamará a partir del curso de 1983, El gobierno de sí y de los otros, focos de experiencia donde se articulan discursivamente dimensiones de saber, de comportamiento y modos de existencia posibles para sujetos posibles. Se desarrollará esta idea en el presente capítulo, en el subcapítulo que lleva este nombre.

formales (lógicas), ni condiciones empíricas bajo las cuales es posible establecer intelecciones de objetos ya dados en la realidad. Las preguntas que hace esta historia crítica son:

¿Cuáles son las condiciones de este surgimiento —que los discursos, en un campo de objetos, son llamados verdaderos o falsos—?; ¿qué precio tuvo que pagarse?; ¿cuáles han sido los efectos en lo real?; ¿y de qué manera, al relacionar un cierto tipo de objeto con modalidades específicas del sujeto, se ha constituido el *a priori* histórico de una experiencia para un tiempo, un clima e individuos específicos? (Florence, 1991, p. 41).

Son preguntas que se corresponden a una arqueología del saber y que han sido abordadas en dos sentidos por Foucault en aquellas viridicciones en las que el sujeto era, al mismo tiempo, objeto de un saber posible.

En el primer sentido de cuestionamiento se preocupa analizar la formación de las ciencias humanas, pues en estas el sujeto, inserto en la existencia y la cotidianidad, en distintos, campos otorga a su entendimiento del mundo estatus científico. El saber por el hombre, sujeto o persona humana es reciente. Se trata de un objeto de conocimiento, se constituye en objeto en la medida en que el saber, la forma de concebir el conocimiento, su lógica, cambia en la modernidad³ (Florence, 1991, p. 41; Foucault, 1968, pp. 334–375). En este sentido, Foucault, se suma a una tradición que revisa, cuestiona y pone en duda la promesa de la ciencia moderna. Como veremos, el espíritu que le anima encuentra nacimiento en sus lecturas tempranas de Heidegger y, posteriormente de Nietzsche.

En el segundo sentido; como consecuencia de esta constitución del sujeto trasciende hasta el conocimiento que sirve de criterio normativo donde el sujeto, al mismo tiempo objeto, es visto como loco, delincuente, criminal, enfermo. Esto es lo tratado en *La Historia de la Locura, El nacimiento de la Clínica* y en *Vigilar y Castigar*. Pero bajo esta misma lógica, podemos hacerlo extensivo a todas las áreas de la vida humana y sus relaciones institucionales y campos; pensemos en el estudiante, el funcionario, el docente, etcétera. En este momento, la historia crítica del pensamiento y de las viridicciones es, al mismo tiempo, una historia de la subjetividad. Esta, la subjetividad, se entiende como el

modo en que el sujeto se conoce a sí mismo en medio de juegos de verdad en las que el sujeto tiene una relación consigo mismo

Podríamos afirmar que una postura más científica, una que procura distinguir entre la lógica de la investigación científica y otras lógicas, como la política, la económica o la industrial, sería más apropiada, pues permitiría distinguir entre sus intereses, sus objetos y sus métodos. En consecuencia, si se identifica esta distinción sería posible proteger los intereses científicos de los extracientíficos (Popper et al., 2008, p. 26). No obstante, esta postura parece desarraigar a la ciencia de su vínculo con la existencia. En todo caso, el sujeto se conoce a sí mismo en medio de estas viridicciones, ya en el mundo.

Un ejemplo de nuestro tiempo y contexto puede servir para aclarar el punto. Asistimos a un tiempo en el que hablar con sensibilidad con respecto de las subjetividades es importante pues, se asume, que estas han de ser visibilizadas y respetadas en sus más diversas expresiones y modos. Ante ello, fundado en las conclusiones de algunos estudios de género y siguiendo esfuerzos genealógico-lingüísticos, se ha consolidado como norma el uso del lenguaje incluyente, sobre todo en los espacios institucionales. Señala el Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (CONAPRED) que se trata de un esfuerzo para transformar el lenguaje pues supone ser el camino para “transformar los estereotipos de género, los usos y las prácticas culturales que discriminan a las mujeres y que representan obstáculos para el ejercicio de los Derechos Humanos” (2015, p. _). Desde este se juzga, se califica y hasta se sanciona a las personas que hablan. Las calificaciones menores pueden ser que esa persona sea falta de habilidad, de costumbre, para incorporar a su práctica estas normatividades. Pero esto puede escalar, según el caso, a ser señalada de insensible o de ser una persona violenta.

Así las cosas, la pregunta por la verdad se torna de fundamental importancia pues desplaza su ámbito de lo meramente lógico a la existencia humana. El planteamiento que reduce su relación con la existencia a lo razonable es, también, problemática. Pues, esto mismo no corresponde a la validez de un argumento. Sino que corresponde al proyecto comprensivo que representan los discursos y a su forma constitutiva de poder en la conducción e influencia de las sociedades mismas.

La noción de discurso posthegeliano. La tradición hermenéutica y crítica.

Ciertamente, Heidegger ha sido siempre para mí el filósofo esencial.

M. Foucault (1984)⁴

Sabemos que la tarea de Foucault se finca en interrogar discursos. Un primer problema se asoma: qué entender, en este caso, por este término. Esto, porque la categoría se presta a ambigüedades por sus homonimias. Así, lograr entendimiento se complica pues hablar de discursos, de analizarlos, tiene distintos sentidos de significado; desde la oralidad y lo dicho concretamente, analizables como unidad hasta el proyecto donante de sentido que no se agota en sí mismo sino en el devenir de la historia.

Las distintas aproximaciones desarrolladas durante el siglo XX se realizan desde diversas tradiciones y confluencias de pensamiento con disímiles intereses. A la distancia, el lenguaje ha logrado tener gran valor epistémico y se ha consolidado en un objeto de estudio en las ciencias humanas en general, pero de modo particular en las ciencias políticas y sociales bajo la preocupación, legítima, de lograr una correcta interpretación —traducción— de lo escuchado, lo leído. Cuando Giddens (2011) advierte este problema explica que se debe a que durante las décadas de los sesenta y setenta se acentúan los intereses de dotar a la explicación del comportamiento social, en oposición a lo que denominó ‘consenso ortodoxo’ que privilegiaba el papel de las fuerzas que los actores no comprenden ni gobiernan como causa de la conducta humana y social, el elemento activo y reflexivo de los actores. Para ello, las propuestas se sirvieron de los aportes de la lingüística, de la filosofía del lenguaje en sus distintas aproximaciones tales como la tradición semiológica, la analítica, la fenomenológica, la hermenéutica ontológica, el estructuralismo y posestructuralismo, y lo que se desarrollaba en la escuela de Frankfurt.

Lo que debe quedar claro es que estas aproximaciones al lenguaje inauguran tradiciones de pensamiento que, además, entre ellas confluyen en diálogo y debate. Para nuestro caso, interesan aquellas aproximaciones que se sirven de una relectura de los

⁴ Estas palabras son pronunciadas durante la última entrevista que concede Foucault (1999a) el 29 de mayo de 1984 a Barbedette y Scala por solicitud de Deleuze y que es conocida como *El Retorno de la moral*.

gigantes del idealismo alemán, Kant y Hegel, para articular la noción de discurso con el de historia. Esto es importante para dar cuenta del significado de tales nociones en el pensamiento de Foucault, pues es en ese ambiente en el que el pensador se forma y se posiciona como historiador, mediante genealogía, del pensamiento.

Así, cuando Foucault acusa su interés por la noción, lo hace en referencia a una tradición: la kantiana. No obstante, Foucault no lee a Kant sino mediado por Heidegger al que fue introducido por Jean Beaufret cuando era estudiante y acudía al curso que dictaba sobre la crítica de la facultad de juzgar y en el que se hicieran referencias a *Kant y el problema de la Metafísica* que escribiera Heidegger en primera edición en 1929, que no recibiera modificaciones sino hasta una cuarta edición de 1973.

Se trata de un texto que, según Heidegger, serviría para dar continuidad a los trabajos anunciados en la segunda parte de *Ser y Tiempo*. Para Foucault será medular en su formación y, según Edgardo Castro (2014) es perceptible su influencia en *Las Palabras*, así como otro texto también de la autoría del Mago de Messkirch, *La época de la imagen del mundo*⁵.

Martin Heidegger, desde 1923, tiempo en que dicta el curso *Ontología: hermenéutica de la Facticidad* (2008), había dejado en claro su interés en el problema de la historia y sus efectos sobre el ser humano. Tomar distancia de la comprensión moderna/clásica de la hermenéutica que la toma como una doctrina de la interpretación y la propone como la interpretación que la facticidad hace de sí misma. Esto exige estudiar el *factum* (lo irreductible en su forma más inmediata a la experiencia y existencia humana).

Heidegger describe que, fácticamente, nos movemos en un mundo que media nuestra relación con nosotros mismos, con los otros y con el mundo mismo. Esa mediación se da en el lenguaje, que no ha de ser tomado como mera herramienta comunicacional. Por ejemplo, usamos el término de ‘manzana’ de tal suerte que media con todas aquellas cosas que se nos a-parecen como tal. Pero, tal o cual, no son ‘manzana’ sino en la medida en que hay un alguien que las percibe como tal y en una situación y contexto dado que le dan sentido. Esto es que en su inmediatez no son frutas o manzanas sino para una conciencia formada histórica y convencionalmente. La ‘manzana’ se

⁵ El tema de la formación e influencia de Foucault se aborda con mayor detalle en el punto de confluencia entre la Escuela de Frankfurt y la hermenéutica.

pertenece originariamente a la existencia humana. Por ello, lo que primariamente ha de ser interpretado y comprendido es el hombre en su facticidad.

Este hombre/ser humano o cualquier asignación relativa a éste será denominado hermenéuticamente como *Dasein*, es el ente propiamente histórico. Con esto reconoce que es este ser el que se comprende con un carácter histórico, además se evitan las precompresiones, prejuicios, que están a la base de todas otras designaciones⁶. Así, todos los intentos comprensivos de este ser se dan desde sus propias posibilidades históricas. Dirá Jorge Acevedo que con Heidegger se muestra que “Todos somos hermeneutas —sin saberlo con conciencia clara y aparte—, en cuanto, necesariamente, interpretamos nuestra existencia para poder vivir. Por cierto, esta interpretación no la realizamos de manera deliberada, explícita, temática ni rigurosamente conceptual.” (1999, p. 215). El ejercicio hermenéutico es, en consecuencia, una pretensión de salir de este encierro de la palabrería de lo cotidiano.

De la descripción del ser del hombre y su primacía se desprende la necesidad de interrogar el propio modo de ser histórico del hombre. Ahora es el lugar de una hermenéutica de la facticidad; es decir, de un ejercicio interpretativo del ser-siendo-sido del hombre. Pues desde la caracterización del modo de ser histórico del hombre ha de posibilitar ver su modo de relacionarse con el mundo. Cómo ha de proceder para tal propósito: fenomenológicamente⁷. Heidegger parte del supuesto de que la existencia del

⁶ En el desarrollo de esta investigación se emplearán diversas designaciones a este ser sólo con fines de evitar cacofonías y simplificar la lectura. Sin embargo, se toma distancia de cualquier precompresión sobre su naturaleza. Por el contrario, observaremos en el segundo capítulo una formulación de una viridicción sobre este ser en tanto ser humano como ser de dignidad específica y diferenciada.

⁷ La fenomenología es la toma del lugar, el hacer patente, del fenómeno del que se habla. *Logos*, que puede ser traducido como ‘el decir’, es el enlace, o toma de posición respecto a algo de lo que se está hablando. El decir hace ver aquello de lo que se habla. Lo hace manifiesto, percibido, para el que lo dice o para los que hablan entre sí. Por lo que un ejercicio fenomenológico ha de ser aquel que haga ver desde sí mismo aquello que se muestra y hacerlo ver tal como se muestra desde sí mismo. Con esta descripción de lo que es fenomenología Heidegger pretende hacer justicia a la apelación de su maestro —Husserl—: ¡A las cosas mismas! Lo que implicaría que las cosas de las que se hablen no sean caracterizadas por el hombre, sino que se haga ver el modo en que son como fenómeno. En el caso de la hermenéutica de la facticidad ha de ser mostrada desde el propio modo de ser del hombre en su cotidianidad. Por eso afirma Heidegger que la ontología fundamental de la que habla sólo es posible como fenomenología (Heidegger, 1997, p. 80).

hombre ha de mostrarse por sí misma, es decir, en tanto fenómeno. Toda presunta apariencia del ser del hombre se remite a su fenómeno. Esta es una tarea que será recuperada por otros pensadores e intelectuales, entre ellos Foucault.

En los primeros párrafos de *Ser y Tiempo*, mediante la analítica existencial del hombre, Heidegger destaca la primacía ontológica de este ser sobre todo otro ser. Lo domina y denomina. Esto lo realiza mediante entes que no son existentes. Es decir que hay cosas que son pero que no existen fácticamente. Este es el caso del arte, el tiempo o la justicia. Es este ser que determina el ser de otras cosas, existentes o no. Más aun, al hombre le es constitutiva la comprensión de la existencia en tanto que comprende, o procura hacerlo, el modo de ser de todo ente que tiene su ser en función del hombre mismo. Este texto, mejor aún, este discurso redactado en este ordenador son cosas que ganan su ser en su servicio, en su útil a la mano que los ejerce y ejecuta. Son en relación con el que lo escribe y el que lo lee. De aquí que tenga, lo que se denomina una tercera primacía ontológica de todas las ontologías; esto es que por su ocupación por dar respuesta de sí, es que da respuesta de las cosas que son en el mundo. Y es que el hombre descubre en su ser, el modo de ser de las demás cosas. Yo aquí, escribiendo; junto a mí, la taza de café y los cigarrillos. Con y en ellas es que descubro a todas estas cosas en mí, en su ser, por lo que puedo servirme de ellas. No se trata de una subjetivación, sino que marca el modo de mi co-existencia con las cosas que son en el mundo. Esto no quiere decir otra cosa sino que el ser humano, en tanto que existente, determina el modo de ser de todo ente que no sea él mismo. Así, lo que se describe es el lugar primordial que ocupa en la descripción de las cosas que son en el mundo (Heidegger, 1997).

Decíamos que el ser humano tiene primacía fundamental entre los entes. Y es que éste tiene la característica de ocuparse (*Besorgen*) en cosas: produce, cultiva, cuida, emprende, interroga, discurre. Afirma Heidegger:

Todo esto es ónticamente posible —posible en la existencia—, al igual que la despreocupación y la alegría, porque el *Dasein*, entendido *ontológicamente* es *Sorge*, cuidado-ocupación. Puesto que al *Dasein* le pertenece por esencia el estar-en-el-mundo, su estar vuelto al mundo es esencialmente ocupación” (Heidegger, 1997, p. 368).

Entiéndase como un modo práctico de tratar con las cosas cotidianas del mundo por las que me ocupo y preocupo. El hombre en el mundo constante e ininterrumpidamente se

ocupa de cosas, está a la realización de algo, de llevarlo a cabo, contemplando, determinando o interrogando. En este cuidado se maneja siempre en el mundo.

El ser humano en su estar en el mundo se comprende a sí mismo. Primariamente a partir del ente que no es él, siendo que todo ente comparece para el hombre dentro de su mundo. Por eso, el conocer (*Erkennen*) teórico —fundamental— de las cosas se torna como relación del hombre con el mundo del que dice modos en que éstas, en sus relaciones, se afectan. Heidegger advierte que es posible que una relación con el mundo del tipo sujeto-objeto se torne como evidente o supuesto necesario se debe a una interpretación ontológica inadecuada puesto que omite su modo primario como ser en el mundo. Para una interpretación adecuada del ser del hombre, no se puede omitir que el hombre es, vive, en el mundo.

El hombre —*Dasein*—, en tanto estar en el mundo, es, a la vez, un ser-con (*mitsein*). Tiene ahí con otros el mismo mundo. Se encuentran ahí recíprocamente siendo uno para otros. Pero sucede que, a la vez, está presente ante los otros a manera de cosa, como una piedra o un costal que son sin mundo (Heidegger, 2002).

Desde esta estructura ontológica es como Heidegger explica la comprensión que el hombre tiene del mundo. Pues, la situación existencial, fáctica, del hombre no se define en lo que el hombre interpreta del mundo sino por lo que le antecede y es dado en su historicidad. Aún antes de que el hombre interprete el mundo lo comprende. De tal suerte que todo juicio —interpretación— del mundo está dada en este compartir mundo antecedente. Por eso podemos asumir, con Grondin, que la hermenéutica de la facticidad heideggeriana pretende ser una hermenéutica de todo lo que trabaja con anterioridad de cualquier proposición —juicio— del mundo. De lo que se sigue que Heidegger supera el carácter puramente epistémico que caracteriza a la modernidad puesto que el hombre se encuentra ya en tanto que comprende en un mundo impregnado de sentido (1999).

Cuando se comprende el mundo, se las ve con él, con las cosas que son en el mundo. El comprender es antecedente a cualquier tematización. Esto es claro pues no tematizamos el mundo cuando tomamos una taza de café, simplemente lo hacemos. Advierte Heidegger que, cuando comprendemos, nos las arreglamos con el mundo ya significado. La significatividad es cooriginaria del ser en el mundo y ser con. Es aquello en función de lo cual el mundo está abierto, afectivamente, como tal (Heidegger, 1997, p. 187). Eso explica la emoción que implica el tomar una taza de café o recibir un abrazo.

La significatividad del mundo no está dada⁸. En el comprender el mundo también están dadas las posibilidades de comprender. Estas posibilidades se llaman proyecto y son los modos de poder ser en el mundo. Pero dejemos en claro que nuestras posibilidades de ser están dadas en el mundo. Somos en ciertos proyectos que nos anteceden y nos son dados, por lo que, en relación con ellos, nos ocupamos del mundo. Para ejemplificar; cuando nacemos ya estamos en ciertas condiciones de significatividad sobre las cuales cuidaremos de nuestro mundo dado. Así, en el mundo que nos toca están dadas múltiples posibilidades de ser y por las cuales puedo elegir entre ellas: puedo estudiar ingeniería, repostería o administración. Éstas son posibilidades de ser que llenan de significación el mundo. En relación con ellos realizaremos e interpretaremos el mundo. Estos modos de ser pueden ser propios e impropios.

Respecto al discurso, Heidegger señala que “es existencialmente cooriginario con la disposición afectiva y el comprender”; en este sentido es la base misma de la interpretación, pues articula el comprender (1997, p. 154). Es la propia existencia la que está involucrada en su plexo de significado y afectividad total desde la que la existencia se interpreta a sí misma. En este sentido, el discurso expresa afectividades y conforma proyectos; manifiesta el modo tal en que somos afectados en nuestra relación de las cosas que son en el mundo. Nosotros mismos, somos y existimos como entre esas cosas que son en el mundo; sin embargo, en este ser-en-el-mundo y en este ser-con es que se hace uso de un lenguaje propio —no como herramienta sino como lengua, acaso materna—; en y con este es que el *Dasein* pretende expresar y manifestar significaciones del mundo, ese que habita y que le antecede.

El ser humano se comprende a sí mismo de manera tal que se ve como diferente respecto de aquella visión y significación que procura. Entiéndase que el discurso es la articulación de la comprensión y por ello se encuentra a la base de la interpretación y de los enunciados llenos de significaciones. El lenguaje es la exterioridad del discurso, totalidad de palabras que signan las significaciones del mundo. De alguna manera, esto ya lo había advertido Aristóteles (1982, 1988, 1990), pero resulta relevante en la fractura con la imagen del mundo moderno.

⁸ Esto es que la significatividad no le es inherente al objeto como parte de su esencia, contrario a como se entendiera, por ejemplo, en la metafísica medieval; sino que la significatividad está ligada a la comprensión y sus posibilidades, pero estos no le corresponden al objeto, sino a la existencialidad del *Dasein*.

En la *Época*, Heidegger expresa su oposición a toda disposición que se empeñara en imponer su visión de mundo; del ente y de la verdad. Época del humanismo, pues es la posición del ser humano central y eje en la determinación, valoración y explicación del mundo. Lo que le valió conflictos con las autoridades nazis (Wagner de Reyna, 1958). La invitación es a tener coraje para reflexionar, lo que equivale a convertir la verdad de los presupuestos y los fines en el objeto de cuestionamiento. En este sentido, señala cinco fenómenos que son esenciales a la época moderna a los que les subyace una concepción del ente y desde el que se interpreta la verdad; a saber: ciencia matemática, técnica mecanizada, arte en el horizonte de la estética, el obrar humano como cultura y la desdivinización. Se concentrará a lo largo de la conferencia a reflexionar, a orientar la reflexión sobre la concepción ontológica e interpretación de la verdad de la ciencia moderna.

De esta señala que su esencia es la investigación matemática en tanto que proyecta, anticipa, no sólo metódicamente, sino un mundo abierto y posible al que este conocer hace respuesta y que puede, o pretende, calcular por anticipado en virtud de que pueda ser objetivo o, mejor dicho, objetivado; hecho objeto a disposición del investigador y de la comunidad a la que le comunica y le sirve. Es objeto en la medida en que anticipa, fija y representa lo variable en su transformación por la que se especializa y hace empresa⁹ por lo que hace necesarios los institutos. De suerte que se disponga todo el proyecto a la utilidad general (Heidegger, 1958, 2010).

Es este, el carácter hipotético deductivo, el que se presta a ser reflexionado. La razón es que anticipa, por completo, un mundo que le da fuerza y verdad. No es, como tal, la posible distinción entre intereses científicos y extra-científicos ante los que hay que mantener una férrea resistencia o la inevitable carga de sus compromisos y que se corrige simplemente por el rigor objetivo de la ciencia crítica tal como lo proponía Popper (1962; 2008), sino que este proyectar, sin ser arbitrario, tiene por finalidad confirmarse o negarse mediante experimentación. Eso proyectado no es el ente mismo ni, aunque pretenda hacerlo, sino que es la representación que el hombre tiene del ente que pretende verificarse para poder disponer de este conocimiento al uso y su utilidad.

⁹ Organiza, acumula y sistematiza resultados con el objetivo de desarrollar más investigación, de esta suerte es que es posible una coordinación de los esfuerzos investigativos.

Nos indica Heidegger, que lo decisivo de la ciencia moderna no es que el ser humano se liberara de las ataduras del dogma y pudiera ser tomado finalmente como individuo del que importa su interioridad, sino que, al ser tomado por sujeto, se toma como el ente sobre el que se fundamenta todo ente según su modo de ser y su verdad.

Así, en la modernidad el mundo se hace imagen. Tomado así, como mundo a la totalidad de lo ente; cosmos, naturaleza, historia y sujeto. Imagen refiere a aquello según nos resulta vinculante, nos interpela y a lo que estamos atentos a manera sistemática por lo que nos enteramos, nos preparamos y tomamos las debidas disposiciones. Así, en la modernidad el mundo ha de ser tomado a disposición por el ser humano (Heidegger, 2010).

Es sólo porque el hombre se ha convertido en sujeto de modo general y esencial, y en la medida en que eso ha ocurrido; por lo que a partir de entonces hay que plantearle la pregunta expresa de si quiere ser un Yo limitado a su gusto y abandonado a su arbitrariedad o el Nosotros de una sociedad, si quiere ser como individuo o como comunidad, si quiere ser una persona dentro de la comunidad o un mero miembro de un grupo de un organismo, si quiere y debe ser como Estado, nación y pueblo como la humanidad general del hombre moderno, si quiere y debe ser el sujeto que *ya es en tanto* que ser moderno. Sólo allí, en donde el hombre ya es esencialmente sujeto, existe la posibilidad de caer en el abuso del subjetivismo en sentido del individualismo. Pero, del mismo modo, sólo allí en donde el hombre *permanece* sujeto, tiene sentido la lucha expresa contra el individualismo y en favor de la comunidad como meta de todo esfuerzo y provecho (Heidegger, 2010, p. 76)¹⁰.

Esto es lo que será conocido como subjetivismo y que para el caso de Foucault se convertirá en los modos de verdad de la subjetivación. Si, por ejemplo, puede una persona referirse a sí misma como paciente autista, es porque hay la empresa científica, con todas sus contradicciones posibles, que así lo indica y desde el que puede desarrollar estrategias de control, cuidado para la eficiencia conforme a un proyecto vital. Pero también la posibilidad de resistir a esas verdades.

¹⁰ Las cursivas son del autor. Se han respetado por el énfasis que refieren según el orden de la lectura al expresar el carácter de proyecto.

Al tomar la cátedra de historia de los sistemas de pensamiento, el dos de diciembre de 1970, que antes impartiera Jean Hippolyte¹¹, Foucault dicta la lección inaugural intitulada el *Orden del Discurso*. Esta lección está íntimamente relacionada con *Las Palabras y las Cosas* y con *La Arqueología del Saber*. Publicados respectivamente en 1966 y 1969. El objetivo de estas primeras publicaciones estaba en anclar el problema al que se enfrentaría: cómo, bajo el desarrollo de las ideas —analizables históricamente— es que un objeto se va constituyendo como objeto de conocimiento apuntando a cómo el sujeto humano se relaciona consigo mismo y en qué condiciones pretende decir verdad (Foucault, 2003b).

El Orden es relevante porque permitirá dar cuenta del interés por comprender la relación entre saber y poder en el tono de la imposición de visiones de mundo y control discursivo. Además, adelanta su programa de trabajo donde pone en evidencia el papel que guarda la voluntad de verdad¹². De fondo yace la observación crítica a la epistemología moderna donde se entrona a la razón como medio y fin, así como resuena la ya señalada noción de ciencia como empresa. No hay razones para no considerar a esta analítica del discurso como un desarrollo de lo ya expuesto en la *Época* por Heidegger. En las primeras palabras señala una tensión dialéctica que hay entre un autor y la institución que le valida sus discursos. El poder que tiene el que habla, en todo caso, es de la institución y por el que el orador obtiene su poder.

Entonces, si en el discurso, el que habla y en el que escucha hay poder, cabe preguntar, ¿quién es el dominante y el quién el dominado? ¿Cabe siquiera es posible distinción analítica? ¿Acaso se trata de una distinción analítica que escapa a la determinación? La respuesta se enuncia hipotéticamente de la siguiente manera:

En las sociedades toda la producción de discurso está a la vez controlada, seleccionada y redistribuida por cierto número de procedimientos que tienen por

¹¹ Estudiante de Alexandre Kojève. Profesor de Michel Foucault en el Liceo Henri IV. Ambos estudiosos de la obra de Hegel. Figura central en la vida y obra del autor de la *Historia de la Locura en la Época Clásica*

¹² Si bien en este punto recurre a Nietzsche, no es propiamente un nietzscheano. En diversos momentos y entrevistas dejará en claro que la influencia de Nietzsche en su trabajo radica más en el impacto que le ocasionó leerlo y al que tampoco habría accedido sino es por la influencia de Heidegger.

función conjeturar sus poderes y peligros, dominar el acontecimiento aleatorio y esquivar su pesada y temible materialidad (Foucault, 2002a, p. 14).

Qué es, entonces, el discurso en su realidad material y por lo que estas posiciones guardan tan singular relación del que emanan poderes y reduce dominaciones y servidumbres. Este contenido material lo distingue entre procedimientos internos y externos en el control de los discursos además de los sistemas de restricción, es decir, aquellos que determinan las condiciones, reglas de producción y acceso al discurso.

Respecto a los procedimientos externos señala que se trata de un sistema de exclusión constituido por lo prohibido; la separación y el rechazo; y la verdad y falsedad (Foucault, 2002a).

Detrás de la analítica de lo prohibido resuena el análisis kantiano sobre la libertad de expresión donde se justifica el control de la expresión. El procedimiento de control del discurso libre, así como liberador y transformador está sometido al mundo de las ediciones y de los doctos. En los discursos del estrado cotidiano lo que corresponde es obediencia pues, de lo contrario, desorden (Kant, 2000). Foucault (2002a) señala que, mediante lo prohibido, uno ya sabe lo que de derecho tiene para hablar, sabe sobre lo que se tiene derecho y cuáles son los procedimientos apropiados de la circunstancia. Se trata de una malla de prohibiciones que no dejan de transformarse, reforzarse y complementarse. De especial rigor y densidad de prohibiciones son las regiones de sexualidad y de política donde el discurso ejerce de manera privilegiada su poder.

Respecto a la separación y el rechazo indica que el discurso es el lugar del que se sirve el poder para distinguir lo útil de lo inútil; no desde el contenido del discurso sino desde la expresión. Sirven para poder señalar al que lo profiere como no-útil a la sociedad y que, por lo que dice y cómo se dice, no es pertinente escuchar. O puede ser también que aquel que profiere no puede tener verdad y aunque la tuviera, son accidentales o producto no de su razón sino de una condición especial propia del que lo profiere (2002). Foucault propone la figura del loco, pero podemos ampliarla a la de los niños o a cualquier otra persona que por sus condiciones, características y circunstancias no es objeto de ser considerada digna de escucha. La condición de estos, en tanto faltos de experiencia, educación y cultura y por la que están en formación indica que no es necesario escucharles; en todo caso, si algo de verdad hay en sus palabras será o por repetición,

accidente o algo especial en ellos que exige que se atienda a la palabra proferida. Piénsese en los niños líderes espirituales que anuncian la verdad perene.

Para el último punto, la distinción entre verdad y falsedad, si se sigue la indicación de la lógica se da cuenta que esta no es, ni puede ser, arbitraria, institucional o violenta. No obstante, acudiendo a la escala de la voluntad de verdad, es decir la que rige esta distinción es cuando es posible distinguir un sistema de exclusión. El profesor del *Collège* recuerda que aun en los tiempos de los poetas griegos el discurso tenía valor en lo que hacía en los seres que escuchaban y la realidad que constituía. Con el aparecer de los físicos y posteriormente con los filósofos y filólogos en el siglo V, la verdad del discurso, su valor, residía ya en lo que este decía. Separación que da forma a la actual voluntad de saber que, además, no ha dejado de desplazarse pues en la actualidad si bien es posible ver los cambios científicos como consecuencia de descubrimiento, pero, con frecuencia, con nuevas formas de voluntad de verdad. Basta poner como ejemplo que en el siglo XIX dicha voluntad no coincide con los objetos ni con las técnicas del periodo clásico sino con los que se desarrollan a partir de cierta voluntad que se gesta, por momentos en el XVI y XVII que imponía al sujeto ciertas funciones y facultades y que se articula institucionalmente de donde toma su máxima potencia pues se apoya y refuerza mediante distintas prácticas como la pedagogía, la edición de libros, de revistas así como las sociedades se profesionales y sabios desde la que se ejerce presión a los distintos discursos incorporando los otros sistemas de inclusión (Foucault, 2002a, p. 20).

Los procedimientos internos de control discursivo son los que el discurso ejerce sobre sí mismo y que refieren a la calidad, a su estructura que ordena y clasifica su propio contenido. Entre estos están los comentarios, el autor y la disciplina.

Los comentarios hacen referencia a lo ya dado en el discurso y que debe ser descubierto, decir finalmente lo que ya estaba dicho. Se trata de una extrapolación de la actitud exegética jurídica o dogmático-mítica pues supone un sentido en lo dicho que ha de ser recuperado, cuidado y repetido. Explica Foucault que en las sociedades los discursos están articulados entre aquellos que desaparecen en el propio acto, los cotidianos, y los que están en el origen de cierto número de actos, palabras y proyectos los actualizan y transforman. No ha de ser entendido que esta distinción es estable en relación con el contenido de este universo. Es decir que, aquellos textos que son los fundamentales y originales no son estables pues puede ser el caso que el que antes fuera

comentario, sea ahora el que tome el lugar como fuente original para nuevos discursos, pues siempre el comentario permite decir más, otra cosa, además que lo dicho en el texto comentado. No obstante, el desplazado puede ser recuperado, reactualizado por lo que permanece como posibilidad abierta (Foucault, 2002a, pp. 25–27). Pensemos en el caso de la actualización de la que son objeto las obras clásicas; tomemos por caso la Política de Aristóteles, esta ha sido lugar de fuente original que se presta a ser actualizada dando oportunidad a lecturas tan disímiles como las de Hannah Arendt, Mancur Olson y Martha Nussbaum y que, además, son estas mismas tomadas como fuente original.

El autor es complementario del comentario. No es, con propiedad, el que habla sino como referente de agrupación del discurso, como unidad y origen de sus significaciones bajo el que es posible mantener, o se pretende al menos, coherencia. Es claro que no todos los discursos precisan de un autor para legitimarse tales como la conversación escuchada, los decretos, los contratos, las fórmulas técnicas, etcétera. Pero hay territorios, como el de la filosofía y la ciencia, en los que es indispensable para indicar algún grado de veracidad o, al menos, de rigor. Nos identificamos cuando Foucault señala que:

...se pide que el autor rinda cuenta de la unidad del texto que antepone a su nombre; se le pide que revele, o al menos que manifieste ante él, el sentido oculto que lo recorre; se le pide que lo articule, con su vida personal y con sus experiencias vividas, con la historia real que lo vio nacer. El autor es quien da al inquietante lenguaje de la ficción sus unidades, sus nudos de coherencia, su inserción con lo real. (Foucault, 2002a, p. 31).

La función del autor, por supuesto, nos ancla a la historia, al contexto y al individuo concreto que escribe y habla. No obstante, la categoría de autor hace referencia a una forma de identidad desde la que se desvela todo lo que habría podido decir, lo que escribe y lo que no, lo que dice y lo que no en la cotidianidad (Foucault, 2002a, p. 32).

El último de los mecanismos internos de limitación es la organización disciplinaria. “Una disciplina se define por un ámbito de objetos, un conjunto de métodos, un corpus de proposiciones tomadas como verdaderas, un juego de reglas y de definiciones, de técnicas y de instrumentos.” (Foucault, 2002a, p. 33). Desde esta, es que es posible formular y reformular nuevas proposiciones inscritos en un horizonte teórico

desde el que se reconocen las proposiciones verdaderas de las falsas. A este respecto Foucault hace una referencia poco precisa a Canguilhem al señalar que antes de poder ser llamada verdadera o falsa, debe estar “en la verdad”.

Canguilhem, historiador de la ciencia, epistemólogo y médico, se pregunta por los criterios que permiten decidir que una práctica o disciplina es científica, en tal o cual época de la historia general. En todo caso ¿qué merece el título de ciencia? La situación se presenta evidente cuando distintos historiadores reconocen como parte de la historia de la disciplina lo que ahora sería reconocido como pseudoproposición científica. Ante la situación de la ausencia de criterios demarcadores se pregunta si es pertinente recurrir al concepto de ideología, introducido por Marx y Engels, ya que designa, epistemológicamente a las formaciones discursivas con pretensión de teoría, que son maso menos coherentes de relaciones de fenómenos y que se toman como eje sobre lo que se comenta en la experiencia vivida. Son expresiones que

...se presentan como la expresión de lo que son las cosas mismas, cuando en realidad se trata de medios de protección y defensa de una situación, es decir, de un sistema de relaciones de hombres entre sí y de los hombres con las cosas (Canguilhem, 2005, p. 45).

Si bien en el territorio de lo político-económico supone una distancia y mediación con la realidad que impide verse a sí mismo como mediado en las relaciones con los otros y con la naturaleza. Dado que la historia de las relaciones con la naturaleza y con los otros continúa y se reinicia constantemente, es posible decir que la producción gradual de conocimientos requiere la superación de anteriores verdades desde las que se vincula.

Entonces, una ideología científica es al mismo tiempo obstáculo y condición necesaria para la constitución de la ciencia. En este sentido no es ni falsa conciencia ni ciencia, sino que, bajo pretensión de ser ciencia, su contenido se ve investido por una disciplina que da prueba de la validez de sus normas de científicidad. Sin embargo, dar cuenta de cómo terminan las ideologías científicas no da cuenta de cómo inician. Tras examen del evolucionismo de Spencer concluye que son los fines prácticos los que dan necesidad de una justificación. En este sentido son los intereses prácticos (comerciales, políticos o económicos) los que dan sentido a la función ideológica de la ciencia para el desarrollo de la ciencia misma. Es una ideología científica anclada sobre una ideología

política y social la que está a la base de los bastos esfuerzos, a la empresa científica. En resumen, las ideologías científicas son discursos, sistemas explicativos, con pretensión científica a la que, de alguna manera terminan por normar y de la que es posible que proceda una ciencia o, mejor dicho, disciplina científica. En todo caso, la historia de la ciencia ha de explicar la función de la ideología científica en el desarrollo científico (Canguilhem, 2005).

Todo esto permitiría dar cuenta, tal como se propone en el *Orden*, que los pretendidos biólogos del s. XIX no fueran capaces de ver que Mendel tenía razón, era verdadera su proposición respecto a los rasgos hereditarios de la biología, pero desde un enfoque teórico diferente al de la época donde los objetos y los métodos eran diferentes. “Mendel decía la verdad, pero no estaba <en la verdad>”. Sería necesaria una revolución científica en el sentido de Kuhn (2010) de suerte que se incorporen en las proposiciones mendelianas al discurso de la comunidad científica. No obstante, acá lo relevante no es tanto la estructura de las revoluciones científicas, sino que para decir la verdad en un tiempo dado es preciso obedecer un sistema de reglas articulado a una vigilancia discursiva (Foucault, 2002a, p. 37).

Esto se puede ver en el sistema de vigilancia contemporáneo en el proceso de publicación editorial científica. Es este el papel de la disciplina como principio de control, de coacción, de la producción de los discursos. Esto no ha de tomarse como algo estable ni fijo, sino como un juego de identidad en el que se reactualizan las reglas de manera permanente.

El tercer grupo, los sistemas de restricción del discurso propone analizarlos según las cuatro siguientes categorías: Ritual, sociedades discursivas, doctrina y adecuación social. La primera de estas refiere a las cualificaciones que deben poseer los individuos que hablan, así como las posiciones que deben ocupar en un sistema y los tipos de formulación de enunciados y proposiciones. En este sentido define los gestos, los comportamientos, las circunstancias y todo el conjunto de signos que deben acompañar al discurso para ser eficaces.

Las sociedades de discursos son aquellas que tienen por objetivo el conservar, producir y hacer circularle según reglas para que los detentadores no sean desposeídos del poder discursivo. Las formas actuales concretas son las que se articulan en torno al secreto técnico y/o científico de las distintas disciplinas.

Las doctrinas son una forma, en parte, opuesta a la de la sociedad de discurso, pues el número de los que participan es más amplio, en tanto los que hablan y a los que el discurso va dirigido pues este tiende, ahora sí, a la difusión y hasta la divulgación con el objetivo de poner en común un conjunto de objetos y discursos que están en dependencia recíproca bajo la condición de aceptar, explícita o implícitamente, el mismo conjunto de verdades y reglas. Se distinguen de la disciplina científica en la medida en que lo que se controlaría no sería más que el contenido de la proposición. En la doctrina, se juzga al sujeto a razón de lo que dice. Sobre el sujeto, las categorías de juicio que se desprenden de la doctrina pueden ser: ortodoxo o hereje; ‘clasemediero’, ‘fifi’ o ‘pueblo’; cosmopolita, regionalista o imperialista; y todas aquellas que le permitan adherirse, reconocerse o ser reconocido en el marco de significado del discurso. En este sentido, la doctrina discursiva vincula a los individuos a ciertas verdades y les prohíbe la aceptación de otras. Así, la doctrina somete a los sujetos a su contenido y sus reglas, así como el discurso a los sujetos, en este caso como grupo.

Respecto a la adecuación social Foucault no desarrolla un análisis. Se limita a decir que el discurso está limitado o distribuido según las distancias y luchas sociales en el que los sistemas educativos juegan un papel fundamental, pues es una forma política de mantener o modificar la adecuación social de los discursos (Foucault, 2002a, p. 45).

Ante esto, propone como consecuencia cuatro principios metodológicos para tratar con los discursos.

- a. Trastocamiento: No reconocerlos como instancia fundamental y creadora debido a su abundancia y de su continuidad ante las que las figuras positivas como de autor, disciplina y voluntad de verdad se hacen presentes.
- b. Discontinuidad: No hay una tal cosa como una pluralidad de discursos ininterrumpidos o una verdad que se realiza, destino o despliegue, de manera silenciosa al que la razón le da lugar y habla¹³. Por el contrario, considerarlas como prácticas que se cruzan, se yuxtaponen, se ignoran o se excluyen.
- c. Especificidad: El discurso es violencia que se ejerce sobre las cosas, una práctica que se les impone, por la que de estos podemos observar regularidad.

¹³ Es esta una clara distancia a la noción de absoluto de Hegel. En el idealista, la razón y la identificación es esta es la fuente de libertad. Sólo se es libre en la medida en que uno se identifica con el despliegue histórico totalizante de la razón que expulsa de sí todo aquello que atenta o es distinta de esta.

- d. Exterioridad: No pretender encontrar el corazón de un pensamiento al que darle lugar, sino observarlo en su regularidad. En sus significaciones manifiestas y las condiciones de posibilidad fácticas bajo las que pretende imponer límites y fijar lo aleatorio.

En consecuencia, las categorías analíticas se articulan de la siguiente manera para tratar con el discurso pues será tomado como conjunto de acontecimientos a los que se les relaciona nociones y bajo las que es posible observar una serie regular de fenómenos, controlar lo azaroso en estos, pero también la dependencia entre estos y otros discursos por los que es posible, también, ver discontinuidad y transformación (Foucault, 2002a, p. 52). Esto conlleva, directamente al problema de la historia, a una filosofía de la historia.

El concepto de historia y la relación con los individuos

Es importante reconocer la homonimia del término historia. Por un lado, refiere a la disciplina y por el otro a unas distintas interpretaciones del decurso humano. La que tiene más arraigo se reconoce como historia universal, que tiene el carácter lineal y alguna noción de destino. Se trata de una concepción trascendental de la historia.

Son Kant y Hegel los referentes del pensamiento del XIX que serán tomados como interlocutores prioritarios para tomar distancia de esta comprensión de la historia. En cada uno de estos se reconoce una especie de realización de la razón; para el primero, es expresión de la razón de la naturaleza (Kant, 1979, 1991); para el segundo despliegue de la razón que se realiza dialécticamente hasta su síntesis (Hegel, 1966, 1976).

Con todo, la época moderna o, mejor dicho, el pensamiento moderno se caracteriza por una posición concreta de conciencia sobre el tiempo. La noción de progreso, la linealidad, la concatenación de eventos y situaciones hasta la idea de una simultaneidad cronológica. Es la modernidad una toma de conciencia hacia un estadio posterior. Se abre hacia el futuro, lo proyecta y es por él que tiene que operar en la actualidad para alcanzarlo, sea por revolución, emancipación, desarrollo, crisis. En todo caso, en tanto que está proyectada y es ruptura con lo anterior, se dispone a sacar reglas del tiempo propio y el tiempo vivido. Es precisamente este el carácter de necesidad de comprenderse a sí misma para adelantar, realizar el futuro. Con algunas diferencias e

implicaciones divergentes, los modernos —aquellos que están así dispuestos sobre la noción del tiempo— tendrán estos elementos en común (Habermas, 2008).

Heidegger irrumpe y piensa el tiempo desde el *factum*. En su analítica de la facticidad da cuenta del carácter histórico del *Dasein*, es decir que es una conciencia formada históricamente en su finitud. Es por eso por lo que el ser humano es el ente histórico en tanto que es este que se comprende a sí mismo desde su historicidad, esto es desde las posibilidades que están dadas históricamente (Heidegger 1997).

El mundo, la visión de mundo, si bien es dado y nos antecede, este es comprendido paulatinamente por quien en este existe, es este el carácter de la analítica de la comprensión. Es la historia la que ofrece posibilidades de ser, por lo que el hombre es siempre una posibilidad realizada en este plexo de posibilidades que están ya con carácter histórico. Significa esto que el hombre es en una condición de abierto a infinitas posibilidades de las cuales siempre es una. Así, se reconoce una condición de una indeterminación óptica. Es el hombre el único ser que se da su ser a sí mismo, pero este ser que se da se logra históricamente. Si soy hoy lo que soy, lo soy en la medida en que puedo, en tanto libre, serlo. Sin embargo, es la propia historia la que ofrece el plexo de posibilidades mediante las cuales este que elige, se da su propio ser. Estas se ofrecen en tanto que son las cuales el hombre o ha crecido o ha ido a parar. Y su comprensión de esto le ofrece las determinaciones bajo las cuales opera. El hombre, se da su existencia, sea tomándola en las manos o dejándose perder en la inercia.

De la descripción del ser del hombre y su primacía se desprende la necesidad de interrogar el propio modo de ser histórico del hombre. Ahora es el lugar de una hermenéutica de la facticidad; es decir, de un ejercicio interpretativo del ser-siendo-sido del hombre. Pues desde la caracterización del modo de ser histórico del hombre ha de posibilitarnos ver su modo de relacionarse con el mundo.

Por eso procede fenomenológicamente, con el Hegel de la primera parte de la *fenomenología*, pues el fenómeno se presenta de a poco. En esta primera parte de la ciencia de la experiencia de la conciencia, Hegel apuntala el detallado y riguroso camino que sigue la conciencia en la experiencia de sí desde lo otro. Se trata de una ampliación de la analítica de la razón pura kantiana donde se afirma que la posibilidad de conocer del hombre se remite al fenómeno, aquello que resulta accesible mediante intuición empírica.

Para Heidegger, ésta es una definición vulgar de fenómeno que no hace justicia a la definición fenomenológica de fenómeno. Esto significa que, desde la definición kantiana, el fenómeno se muestra concomitantemente, pero sin mostrarse por sí mismo. De suerte que aquello que se muestra a sí mismo ha de ser el fenómeno del que habla la fenomenología. Por ejemplo, Kant afirma que espacio y tiempo son condiciones *a priori* de la sensibilidad y por tanto no son fenómenos —en el sentido en que lo piensa Heidegger—. Pero para poder hablar de ellos ha de ser posible tematizarlos, pensarlos, y dejar que se muestren por sí mismos; tienen que poder volverse fenómenos. Volvamos al ejemplo de la manzana. Esta noción, que, como concepto, hace referencia a una manzana concreta y, al mismo tiempo, al universo de lo que puede ser así considerado. No obstante, no es que del concepto y de la experiencia de un fenómeno aislado de manzana podamos apuntalar el universo entero. Si, por caso, la experiencia original de manzana fue con una roja, puede darse —como se da sobre todo en los infantes— una confusión entre manzana y tomate o excluir del concepto las manzanas amarillas o verdes. La ampliación comprensiva se da a partir de este carácter en el que la memoria de la experiencia retoma, recupera y actualiza el propio concepto.

En este marco, Heidegger propone la noción de acontecimiento (*Ereignis*). Mediante esta puede abordar dos cuestiones. Por un lado, el problema que el sistema hegeliano había dejado al proponer la posibilidad del fin de la historia en tanto culminación o realización absoluta de la razón. Por el otro, abordar un problema ontológico que la metafísica tradicional había legado en tanto carga de supuestos, prejuicios, significaciones e interpretaciones respecto al concepto de *ser* y que impactan a las disciplinas y ciencias en tanto que suponen, en general, una especie de fundamento último del ente que ha de ser identificado.

En Heidegger, acontecimiento muestra la potencia de ser y al ente en que este deviene y determina. Se trata de un momento que no puede ser pensado bajo los supuestos categoriales aristotélicos o kantianos, o los parámetros causales positivos pues nombra lo previo ontológico que escapa a la racionalización onto-teológica tradicional y, sin embargo, se presta a la tematización. En este sentido, se trata de una apertura de ser en sus posibilidades de conocimiento y de mentar al ente; es decir que dota de un ser diferente a un ente que pende de lo contingente. Acontecimiento se puede entender como la puesta de cada cosa en su lugar histórico. El ser humano y el objeto que tiene enfrente

—que en este caso sería él mismo—, aparecen determinados en cuanto tal o cual cosa. Esto en tanto que el humano puede olvidar, recordar y hasta modificar el ser de lo que se topa su facticidad—incluyéndose él mismo. Eso abre posibilidades de sentido, contrario a pensar que los conceptos formados tengan que ser inamovible. Así, el sujeto moderno es acontecimiento pues se determina en un ser a un ente existente históricamente mediante lo que se quiere dominar y, sin embargo, sólo fue posible gracias a un estado de ser que le correspondía por otras contingencias (Esperón, 2019).

Foucault, ya hemos visto, recupera esta noción; y que a partir de él será heredada a la historiografía contemporánea (Dosse, 2004, 2012). Si queremos comprender el carácter historiográfico que hace Foucault debemos tener claro esta noción, sobre todo la distancia que se toma de la historiografía tradicional o al menos la noción que de esta se tenía y que podemos acusar también presente en el lenguaje vivo.

Para el caso de la historia crítica del pensamiento que realiza Foucault, se lee el presente a razón de los acontecimientos del pasado dando posibilidad a algo que aún no acontece, pero que se perfila dejando en claro las múltiples relaciones y dimensiones discursivas. Por ello indica Foucault que es en el orden de la materialidad donde tiene lugar pues consiste en la relación, la coexistencia, la dispersión, la intersección, la acumulación, la selección de elementos materiales. En ese sentido, la disciplina histórica ha de considerar un acontecimiento definiendo la serie de acontecimientos de las que forma parte o con las que está relacionada, la regularidad de los fenómenos y los límites de su emergencia, dando cuenta de las inflexiones y las condiciones de las que depende. (Foucault, 2002a).

La crítica y la hermenéutica como momentos complementarios de la investigación.

Tradiciones de pensamiento y su influencia en Michel Foucault: el caso del poder.

En la ya referida entrada que hace Foucault de sí mismo en el diccionario de filosofía señala que se encuentra inscrito en la tradición de la crítica kantiana. Realiza una crítica del pensamiento; por este entiende el acto de introducir un sujeto y objeto en sus distintas posibles relaciones. Así, indaga sobre las condiciones a partir de las cuales las relaciones entre sujeto y objeto se forman o modifican, esto se pone en claro en esta primera etapa

de la arqueología y de la que desprenderían formas de estudiar los discursos para las ciencias sociales. Sintéticamente se puede expresar kantianamente como el análisis de las condiciones de posibilidad de la experiencia o del saber.

Kant había sentado que la crítica es el examen de las condiciones de posibilidad, de sus límites y extensión de lo estudiado. Así, por ejemplo, la crítica de la razón pura examina las condiciones de posibilidad de la metafísica, es decir, de los juicios a los que se puede aspirar prescindiendo de la experiencia. En este sentido, la crítica no se opone al procedimiento dogmático —pues se ha de probar mediante principios *a priori* seguros— sino al dogmatismo, es decir a la pretensión de avanzar con puros conocimientos conceptuales sin haber examinado cómo se llega a ello. Por ejemplo, la física se sirve de juicios sintéticos *a priori* como principios tales como el de no contradicción. Esta crítica ha de hacer posible resolver y eliminar las ilusiones producidas por algún malentendido. Señaló, por ejemplo, que el fracaso de la ciencia estribaba en suponer que el conocimiento se debe regir por los objetos sin dar cuenta que es el entendimiento el que los forma bajo determinadas condiciones, por ejemplo, las facultades de la intuición (Kant, 2006).

La tradición crítica tiene múltiples expresiones; paradigmáticas son las de la hermenéutica filosófica y de la Teoría Crítica. La primera ha sido definida como el estudio de las condiciones de posibilidad de la comprensión (H.-G. Gadamer, 2003). La segunda, como el estudio de las condiciones de posibilidad de la experiencia contradictoria de la sociedad (Horkheimer, 2003). Los medios son similares y los fines distintos y, no obstante, complementarios. En este punto coincidimos con Bubner (2010) y sostenemos que la propuesta de Foucault hace justicia a estos postulados¹⁴.

Coincidimos con Gandler (2016) en que el ejercicio crítico que hacen los fundadores de la Teoría Crítica en la escuela de Frankfurt es radical y no debe ser reducida a una mera teoría social más, como si se tratase de un marco teórico para la interpretación

¹⁴ Por lo demás, la tradición crítica en sus expresiones ha adoptado y mantenido un fructífero debate y diálogo reseñado y analizado con bastedad. Sugerimos la consulta de Ricoeur (2002), de Mariflor Aguilar Rivero (1988) de Bubner. (2010). Sus conexiones, relaciones y diferencias se toman como muestra de lo fructífero que son sus puntos de encuentro. Tómese por caso el trabajo de Habermas, Marcuse, Arendt y hasta Agnes Heller. No es tanto un esfuerzo de coherencia teórica, de obrar para y por la teoría, sino que la teoría y el teorizar sirvan para comprender y ganar libertad.

de los fenómenos sociales. Por el contrario, es preciso tomar cautela respecto a lo que estos dicen, explícita o implícitamente. En todo caso, esta misma advertencia la había realizado el propio primer líder de esta escuela —como queda advertido en el último epígrafe de esta investigación.

Para Horkheimer, la experiencia contradictoria de la realidad social permite dar cuenta de las condiciones de esta, que están bajo el control del ser humano por lo que no pueden ser remitidas a una supuesta facticidad fija en tal sentido puede romper, tomar distancia o superar la tensión negativa de la experiencia. El pensar crítico clarifica mediante proceso lógico e históricamente concreto, de suerte que sea posible, en el decurso práctico transformar la realidad social y la relación del teórico con la sociedad.

El pensar crítico descubre las condiciones —por lo que al mismo tiempo aporta a ganar comprensión— que hacen la experiencia contradictoria. Devela las condiciones que posibilitan una retórica racional de la organización social y que, sin embargo, hacen de ella objeto de una experiencia irracional. Lo irracional de la sociedad se expresa en la pobreza, la desocupación, las crisis económicas, la militarización y la constante regeneración de las condiciones que las hacen posibles. Por ello, la crítica ha de exponer las contradicciones de la experiencia, tanto como las condiciones que las determinan, estimulando, además, a su transformación.

La teoría crítica parte de la experiencia mísera del presente y por tanto no obra al servicio de una realidad existente, sino que esboza su secreto. Para ello se puede servir de los mismos medios de la teoría tradicional tales como conocimiento y pronóstico de los hechos, planteo de problemas mediante la forma de la lógica tradicional. Se diferencia de estos, no pretendiendo confirmar hipótesis sino aportando conocimiento que permita la realización de una sociedad libre, conformada por seres humanos emancipados. Por tal renuncia a la conducción, a establecer normas de conducta. A lo sumo a observar las condiciones estructurales o institucionales que hacen posible el sostenimiento de esta experiencia mísera de la realidad. La organización y la comunidad de los que piensan críticamente ha de respetar la libertad y la espontaneidad del futuro. Pues:

Donde la unidad de disciplina y espontaneidad ha desaparecido, el movimiento se transforma en asunto de su propia burocracia, un espectáculo que ya pertenece al repertorio de la historia moderna.

Por tanto, no ha de ser un proceder teórico que pretende ordenar la realidad, sino desarrollar categorías que sirvan para la transformación encaminada a una sociedad justa y libre y que, por sus mismas características se encuentran en oposición a la opinión y/o teoría predominante (Horkheimer, 2003, p. 249).

Así, la invitación es a un pensar, a una teoría que más que señalar lo falso de las proposiciones, como lo propone la tradición del racionalismo crítico, que organizan la experiencia sino a una teoría que desarrolle categorías que develen la contradicción, no tanto entre proposición y experiencia sino de la experiencia misma, en su complejidad y devenir a la que la opinión y la teoría disponible no le hacen justicia. Por supuesto, no en un sentido de un realismo absoluto, es este el punto de distancia decisivo con el idealismo hegeliano.

Ante esta invitación de la tradición crítica que pretende tomar distancia de la teoría preponderante así como de las contradicciones del absoluto hegeliano se inscribe, también, la hermenéutica gadameriana.

H.-G. Gadamer (2003) señala que el objetivo práctico de su trabajo estriba en señalar los compromisos que operan en toda comprensión; no pretende ir más allá, renunciando a toda prescriptiva del comprender, del interpretar y, en consecuencia, de toda ética o política que tenga por fin proponer modos de ser y hacer en un sentido pragmático o utilitarista. Siguiendo los pasos kantianos, no se propone predicar cómo comportarse científicamente, sino señalar las condiciones de posibilidad y límites de la experiencia humana del mundo, lo que implica a los límites y condiciones de posibilidad del conocimiento moderno. Esto es que no propone una lógica de la investigación científica ni una metodología. Su aporte estriba en señalar en qué condiciones es que se logra la experiencia del mundo y, para ello, cuestiona el propio papel que juega la práctica científica, tanto como dotadora de sentido pero también en qué medida reproduce y desarrolla esos sentidos que ya están disponibles en su comprensión.

Sigue al Heidegger de *Ser y Tiempo*, específicamente al del párrafo 33 donde se señala que la comprensión no es uno de los modos de comportamiento del sujeto sino el modo de ser del propio *Dasein*. En este sentido, se hace dos preguntas: En qué condiciones es que la historia se actualiza y; en consecuencia, cuáles son los efectos que tiene esta historia efectual en el que comprende. Ante estas preguntas es que tiene lugar el ejercicio hermenéutico; nos dice que esta, la hermenéutica:

Designa el carácter fundamentalmente móvil del estar ahí, que constituye su finitud y su especificidad y que por lo tanto abarca el conjunto de su experiencia de mundo.

(...) En cualquier caso el sentido de mi investigación...era rastrear y mostrar lo que es común a toda manera de comprender: que la comprensión no es nunca un aspecto subjetivo respecto a un <objeto> dado, sino que pertenece a la historia efectual, esto es, al ser de lo que se comprende (H.-G. Gadamer, 2003, pp. 12–14).

Por ello es preciso ganar conciencia de la historia efectual, lo que supone dos cosas; primero, conciencia de lo producido por el curso de la historia y a la conciencia determinada por ella. Esto no dice otra cosa sino que la historia no es un producto de una razón objetiva o de un absoluto, sino que toda manifestación en la historia es una expresión de su desarrollo y sus posibilidades, lo que a su vez genera efectos en la conciencia que nosotros tenemos de ese mundo, tanto en su actualidad como en su sentido y en su pasado. Es decir, de cómo interpretamos el mundo y nuestro lugar y hacer en este. Segundo; refiere a la conciencia que tenemos de este mismo haberse producido y estar determinado.

En todo caso, la dirección metodológica de la comprensión se precisa en el momento en que se hace conciencia histórica; esto es, de tomar distancia del presente respecto a toda transmisión histórica, del sentido que esta transmite. De lo que se desprende la pretensión de despertar, o formar, una conciencia hermenéutica que da cuenta de su finitud y sus posibilidades y se presta a preguntar, a ampliar su horizonte de comprensión mediante la pregunta dialógica. Esto exigirá un examen permanente de los prejuicios (el sentido legado y que opera en la comprensión) pretendiendo que no se introduzcan en lo comprendido.

H.-G. Gadamer (1998), en pos de la responsabilidad y de la *phrónesis* insiste en el diálogo —no como actividad sino como capacidad— como el vehículo para estos. Sobre todo en un contexto, como el nuestro, en el que el lenguaje se deteriora, la conducta humana tiende a su homologación, la autoridad de la ciencia y la tecnología se imponen como máximos tribunales. La gran pérdida radica en la diversidad de los modos de vida, en la gran diversidad de aprender a pensar y contemplar las posibilidades como condición de posibilidad de la responsabilidad y el convenir. Dicho de otro modo, en nuestro tiempo se hace más difícil el diálogo porque hay pocas posibilidades para que se realice. En la

medida en que la conducta tiende a ser monologada, la ciencia y la técnica operan como estándar de pensamiento-lenguaje y autoridad; la disposición individual a estar abierto al otro, a cuestionar el razonamiento planteado, a buscar posibilidades y responder en pos del propio pensar y actuar queda imposibilitado y nos incapacitamos para el diálogo. Nos dice:

La técnica moderna de información, que quizá se encuentra en los inicios de su perfección y, de creer a sus profetas, pronto arrumbará por inútiles el libro y el periódico y tanto más la auténtica enseñanza que irradia de los encuentros humanos, nos evoca por contraste su polo opuesto: los carismáticos del diálogo (Gadamer. H. G. 1998: 203).

Estas palabras fueron pronunciadas por el testigo del siglo a la edad de 71 años, advirtiendo sobre la serie de resistencias específicas de la sociedad moderna que se oponen al diálogo. A la distancia, el pronóstico se ha cumplido: libros, periódicos y círculos de diálogo tienden a desaparecer¹⁵. Esto es visible también en los espacios universitarios, centros por excelencia para el diálogo, se va imponiendo unos modelos de pensar que tiende a tecnificar el pensamiento. También en estos espacios se ha pensado que “El que tiene que enseñar cree que debe y puede hablar. Y cuanto más consistente y sólido sea su discurso tanto mejor cree poder comunicar su doctrina” (Gadamer, 1998: 207). Estos monólogos, no permiten que la pregunta y la respuesta se vivan y conduzcan

¹⁵ Gadamer advierte que hay tres espacios de la vida moderna donde se conserva: la negociación que se realiza con fines de acercar personas y en la que uno puede hablar por sí mismo —lo que descarta de inmediato negociaciones comerciales y políticas pues se hacen como administradores de intereses partidarios y de grupo. La terapéutica donde el que asiste ha hecho consciente lo insoportable de la escisión de la comunidad dialogal, no es posible ni deseable seguir aislado en ideas delirantes. El diálogo familiar donde lo común, lo propio y acostumbrado dan sentido e identidad y son el marco de la convivencia, pero no exige que por todos los miembros compartan todas las convicciones, los intereses e inclinaciones. Así, hay lugar para el otro, para la diferencia. En lo familiar, lo distinto es compañía, condición de comprensión recíproca. Los intereses y pensares de las partes pueden y han de ser defendidas por cada quien, por su libertad. Pero no en renuncia a lo común, sino en ampliar el sentido de comunidad reconduciendo lo que parece incomparable, incompatible, a la comparabilidad. Finalmente, esa comunidad inicial ya aporta condiciones iniciales de búsquedas diferenciadas de virtud. El otro, tomado como tal, es posibilidad de convergencia y hace que en la conversación se tienda a equilibrios en la medida en que mediante pregunta y escucha atenta sobre los intereses y posiciones de los que participan son contrastados con los propios (H.-G. Gadamer, 1998, 2002)

la investigación. Pareciera como si formar profesionales significara que se ha homologado un pensar a una serie de proposiciones generales que con habilidad se aplican a casos particulares para resolver problemas productivos. Razonamientos similares se pueden aplicar a otros centros educativos, en general la lectura ha cedido espacio a la consulta documental en medios electrónicos, donde casi cualquier pregunta puede ser contestada¹⁶.

Esto se corresponde con un debilitamiento del humanismo, al menos de una forma de comprenderlo¹⁷; pues la lectura no se concibe más como escucha atenta que responde con seriedad y respeto a quien con dedicación ha organizado sus palabras para compartir su razonamiento. Quien habla en el libro, no es más una persona que se preocupó por cuestiones similares que nos asisten, que ha pensado y discutido con otros, que creyó que eso que le invitaba a pensar, a cuestionar y a reorganizar era tan importante para que le dedicara su tiempo y su esfuerzo. Este ha quedado reducido a un mero repositorio de información que puede y debe ser sistematizada.

Es posible considerar que la propuesta de Foucault está en la intersección, en el encuentro, de estas dos posturas, aunque no de manera deliberada. En principio, por la articulación en la tradición kantiana de la crítica en la que confluyen; también por el interés ante el tipo de problemas a los que apuntan.

¹⁶ En los meses en que se terminaba de escribir esta investigación se hizo público el ChatGPT. Un prototipo de modelo de interacción con una inteligencia artificial (AI). En su autopresentación, tal como lo reportan Pérez y Janosch (2023) indica que: “Como modelo de lenguaje AI entrenado por *OpenAI*, no tengo una identidad personal ni una orientación sexual. Soy un programa de ordenador diseñado para responder preguntas y proporcionar información objetiva y neutral. No tengo emociones, deseos o preferencias personales. Mi objetivo es responder a tus preguntas de la manera más precisa y útil posible.” Se simula una conversación en la que es posible plantear preguntas complejas y asignar tareas de redacción sobre diversos temas que oscilan entre la historia, ciencia, tecnología hasta cultura analizando grandes cantidades de texto y recursos disponibles en la web. Su característica específica es que emplea lenguaje similar al humano y puede imitar estilos de escritura.

Cabe destacar que esta tecnología representa diversos desafíos a las instituciones humanas. A cinco meses de su lanzamiento, en lo relativo a la educación y la investigación, herramientas antiplagio como Turnitin se han dispuesto ajustar sus herramientas. Italia ha bloqueado, en su territorio, el empleo de esta tecnología por motivos de privacidad; en similar sentido se discute en España y Alemania.

¹⁷ En el capítulo tercero se desarrolla una analítica del humanismo, enfáticamente en su articulación con el discurso de los Derechos Humanos y la dignidad humana.

Foucault señaló, en diversas entrevistas de los ochenta, que por las características y condiciones de su formación, recuperó el enfoque histórico-fenomenológico según el modelo de Koyré y de Hyppolite. Se trataba de una fenomenología que no articulaba a Marx —según el ambiente del tiempo bajo el liderato de Sartre o de Merleau Ponty— y que pretendía superar los problemas a los que le sometía la noción de sujeto y el enfoque formalista de la investigación científica. El debate de su tiempo de estudiante estaba entre los enfoques estructuralistas, fenomenológicos y marxistas como reacción al formalismo político o de investigación, anclados a una cierta antropología determinista sea mecanicista o culturalmente. Los exponentes principales de este movimiento están en Merleau-Ponty y Sartre; posteriormente Desanti, Dufrenne, Lyotard, Ricoeur y Lacan. La preocupación de estos movimientos estaba anclado al problema del lenguaje y el significado. A la distancia, Foucault (2003a) sostendrá que aun estos esfuerzos terminaron pervirtiéndose en dogmatismos y formalismos de los que pretendían tomar distancia.

En este contexto inicia el tiempo de formación filosófica de Foucault en 1945, cuando ingresa al liceo Henri IV en París donde tiene oportunidad de estudiar la filosofía de Hegel y Descartes con Jean Hyppolite, traductor de la *Fenomenología del Espíritu*. Antes, marcada por su asistencia a un colegio cristiano. Para el 46, ingresa a la Escuela Normal Superior, en la prueba oral de ingreso conoce a Georges Canguilhem, profesor de Historia de las Ciencias en la Facultad de Letras de Estrasburgo, que posteriormente será miembro del sínodo de *Historia de la Locura*. Ahí también se encuentra con Hyppolite, este será el maestro, la persona a la que, según una dedicatoria dirigida a Madame Hyppolite de *Vigilar y Castigar* en 1975, le debe todo. En la *Escuela* recibe lecciones de Historia de la Filosofía de Bergson; de Henri Guthrie, sobre la Filosofía del XVII; toma cursos con Daniel Lagache y de Julian Ajuriaguerra sobre psiquiatría. Acude a las conferencias de Merleau-Ponty; comienza amistad con Althusser en 1948, que en aquel entonces se desempeñaba preparando a los candidatos para la agregación. Se recibe de Filosofía en 1949 con la tesis: *La constitución de un trascendentalismo histórico en la Fenomenología del Espíritu de Hegel*. Son tiempos en los que lee todo lo posible, desde los clásicos hasta Kant, Hegel y Marx. Posterior a esto, cuando se prepara para la oposición que le habilitaría para la enseñanza secundaria, asiste a las clases de Ponty, ya instalado en París donde conocerá a Husserl, Koffka y Goldstein; de Jean Beaufret donde

se discute la Crítica del Juicio de Kant, y se comenta y refiere a Heidegger, lo que lo reconduce a Nietzsche de la década de 1880 —que significará un gran impacto intelectual—; regresa a los cursos de Hyppolite. Posterior tendrá poca actividad docente en la secundaria; se embarca en actividades académicas y culturales en Uppsala y Varsovia donde dedicará gran parte de su tiempo a preparar la tesis principal del Doctorado: *Historia de la Locura*, así como la tesis complementaria de *Introducción a la Antropología en sentido pragmático de Kant* (Eribon, 1992).

Respecto a esta época de formación, lamenta no haber conocido o tener noticia de la Escuela de Frankfurt. Pero reconoce que si hubiera estado familiarizado con esa escuela, si hubiera sabido de ella en esos momentos, no hubiera dicho tantas ‘tonterías’(sic) como dijo y hubiera evitado muchos de los rodeos que dio al tratar de hacer y seguir su camino —mientras que la Escuela de Frankfurt ya había abierto avenidas—. Advierte que es un extraño caso de no penetración entre dos tipos de pensamiento muy similares, lo que se explica, quizás, por esa misma similitud. Y es que, advierte a la luz de la experiencia que: “Nada oculta mejor un problema común que dos modos semejantes de aproximarse a él.” (Foucault, 1999b, pp. 315–316).

Esta afirmación se comprende mejor en la medida en que hay un esfuerzo claro en romper con el modelo epistémico tradicional, el consenso ortodoxo, el formalismo, y otras denominaciones. Sobre todo, ante el devenir y el papel preponderante de la ciencia en la conducción del mundo lo que levanta preocupaciones sobre las relaciones entre la ciencia, el conocimiento y la razón. Aclara Foucault que la filosofía del XIX y de principios del XX deriva en gran parte de la pregunta kantiana: qué es la ilustración de la que se desprende la pregunta por el momento en que la razón accede a la autonomía. Ahí radican los intereses de una historia de la razón en sus tres grandes formas; ciencia, técnica y organización política. Sin embargo, no se trata de una aproximación que indique qué ha pasado desde la ciencia matemática de los griegos a la física cuántica, tan usual en ese tiempo y desde finales del XIX, en la que de fondo está el problema del sujeto fundante. Ya Canguilhem había advertido el problema, y ve con buenos ojos la aventura de Foucault para apoyarse en Nietzsche pues permite romper con estos problemas. La crítica es histórica de las formas de la racionalidad (Foucault, 1999b).

En términos generales, reconoce que está en acuerdo con los términos en que la Teoría Crítica reconoce la dialéctica de la razón, es decir donde la razón se vuelve

perversa bajo los efectos de su propio poder, transformada y reducida a un conocimiento instrumental; esto desde una lectura de Kant y Hegel respecto al análisis de la bifurcación entre razón instrumental y razón moral es la que da orientación a una forma de racionalidad que se impone y domina desarrollada en el s. XIX; sin embargo, la distancia que toma radica en que no es posible referir a un momento en que la razón se vuelve instrumental. Las bifurcaciones son interminables, múltiples; así el concepto de bifurcación se amplía como una condición interminable desde la que no es posible referirse a un momento exclusivo donde la razón se vuelve instrumental pues esta articulación se puede rastrear históricamente donde se puede apreciar las distintas formas técnicas del yo que están presentes en todas las culturas. De lo que se trata es de habilitar una versión más completa de la razón (Foucault, 1999b).

En 1978 Foucault dicta una conferencia en la Sorbona en la que reflexiona sobre la pregunta: qué es la crítica. Asume que a una crítica, como acto y producto, le corresponde una actitud crítica, caracterizada como: “el arte de no ser tan gobernado.” (Foucault, 2018, p. 50). Actitud que se desprende y ancla en la historia de la viridicción que guarda completa articulación en lo que se desarrollará, como veremos, frente a la tendencia de la gubernamentalización pastoral moderna. La función de la crítica, en este contexto específico es la desujeción en el juego de las políticas de la verdad, no estar más sometido irreflexivamente y sin reconocimiento de razón suficiente, es decir sin responsabilidad, a los efectos que hay en la articulación entre el poder —político— y la verdad.

Por supuesto, esta actitud crítica puede expresarse en muchas formas y modos; puede emplear muchas técnicas, como la crítica como falsación de las proposiciones protocolares tal como lo propondría Popper (2008) y visible en trabajos como el de Stavenhagen (1981) sobre las tesis equivocadas sobre América Latina. Pero esta sólo tiene sentido, como ya habría señalado Adorno, en un análisis más completo sobre las condiciones de posibilidad que no se muestra de manera lineal, sino en dialéctica.

El mismo Foucault (2003d) aceptaría que sus aportes están destinados a enriquecer el diálogo serio para ganar responsabilidad que como personas tenemos. El punto inicial de cualquier diálogo es reconocer que hay un problema, un tema importante que no se entiende o comprende bien y que afecta de manera precisa en espacios debidamente localizados.

El diálogo, parece estar entendido en la amistad desde sus propios análisis de la parresía en donde la dinámica de la pregunta y la respuesta no es tanto para abonar a un acuerdo como para ganar responsabilidad y solidaridad. En este sentido, se aprecia la distancia con Habermas en tanto que este, como se sabe, sostiene la esperanza de la realización del proyecto moderno mediante comunicación intersubjetiva, que según se desprende de sus postulados es más negociación o debate que diálogo, para subsanar la irracionalidad de la racionalidad instrumental; y por el contrario parece cercano a la propuesta dialéctica gadameriana (H.-G. Gadamer, 1998, 2002; García Guadarrama, 2006) no obstante su nula referencia a este. Y es que, para nuestro autor, como para los frankfurtianos como para los hermeneutas, el papel de los intelectuales no es tanto proponer ingenierías sociales, establecer leyes —en clara distancia con el Kant moralista de la *Fundamentación* o de la *Metafísica de las Costumbres*—, profetizar o proponer soluciones sino en ganar comprensión y libertad crítica; el aporte del profesor de *Collège* estriba en el énfasis en señalar que todo ello sólo contribuye al funcionamiento de determinadas situaciones de poder que han de ser criticadas.

En este sentido, más bien se deben plantear problemas mostrando bajo qué condiciones operan dados regímenes a modo de mostrar la enorme complejidad en su afectación, aunque en apariencia indirecta, a la vida cotidiana tratando de prevenir engaños y manipulaciones (Foucault, 2003c, p. 45). Y es que esta disposición al diálogo que cada uno de nosotros debemos tener con los demás y, sobre todo, con nosotros mismos, se localizan en lo que él denomina como práctica de la libertad. Esto, porque las discusiones ideológicas terminan por arrastrar el modelo de la guerra en la que, cuando uno se encuentra con alguien con ideas distintas a las propias es calificado como enemigo, lo cual en cualquier ámbito es ya peligroso por sus propios potenciales efectos (Foucault, 2003c, p. 49). Y es que la amistad es —como también es observable en Gadamer, aparentemente por el profundo interés y minuciosa lectura de los escritos griegos principalmente los éticos—, ante todo, un espacio de reconocimiento mutuo conducente a la moderación o la prudencia para poder una vida bella, que sea deseable vivir. Esto se concentra en el imperativo expuesto por Foucault: A partir de la idea de que el yo no nos es dado, creo que sólo hay una consecuencia práctica: nos tenemos que crear a nosotros mismos como una obra de arte (2003d, p. 61).

Ante esto es que comprendemos que lo que el trabajo de Foucault muestra es que históricamente cada vez que un tipo de racionalidad se impone, lo hace mediante un corte sea mediante exclusión, autodeterminación o estableciendo límites entre el yo y el/lo otro. Por ejemplo, en *la historia de la sexualidad* se aprecia cómo es que, aunque puedan darse los mismos códigos restrictivos o de prohibiciones tanto en el contexto helénico del siglo IV ANE como en el siglo IV de los moralistas y doctores del imperio romano son distintos los fines y los modos de sujeción, es decir cómo se integran estas prohibiciones. Por un lado, por ejemplo los estoicos tenían un objeto estético en su ética: deseaban vivir una vida bella y dejar a su paso recuerdos de esta. No era, como en el caso de los doctores y padres de la iglesia en el marco del imperio, un intento de disciplinar a la población y ajustarla a fines concretos.

Así, la pregunta de fondo de su trabajo se formularía a modo de identificar cómo es que el sujeto humano se tomó como objeto posible de conocimiento. Para dar cuenta de esto, es preciso señalar las racionalidades y condiciones históricas que lo favorecen, así como los precios/costos (teóricos, institucionales, económicos y éticos) que se han pagado (Foucault, 1999b).

Su examen se realiza sobre cómo estas condiciones terminan por convertirse en un saber posible en tanto que determina un deber ser del sujeto, es decir una antropología. Esto se explica como forma de subjetivación, en tanto que determina también el estatus en lo imaginario y lo real. No como construcción social sino como construcción de relaciones discursivas que legitiman como sujeto de entendimiento esto que se forma o modifica. De aquí, que también se encuentren modos de objetivación, que vienen a ser la conformación de saberes especializados. En este sentido exige la tarea de:

...estudiar los procesos y las técnicas que se utilizan en diferentes contextos institucionales para operar sobre la conducta de los individuos, tomados en forma individual, o como grupo, para dar forma, dirigir, o modificar su manera de actuar; para imponer fines a su inacción o para inscribirla dentro de las estrategias globales, que son, por lo tanto, múltiples en su forma y lugar de ejercicio e igualmente diversas en los procedimientos y las técnicas que introducen (Florence, 1991, p. 43).

Así, cualquier diagnóstico sobre la naturaleza del presente no se trata de una simple caracterización de lo que somos, sino en poder comprender por qué y cómo lo-que-es, podría no ser más lo-que-es. Ha de ampliar el espacio de libertad, de posible transformación. Por ello, no hemos de leer sino la pregunta qué hacer ante los distintos juegos de verdad y no decir cómo ser y hacer la política, sino mantener una exterioridad permanente y reacia; respecto a la ciencia, no tratar de delimitar lo que es verdadero de lo falso, sino criticar lo que es embuste, engaño e ilusión; no desalienar al sujeto, sino definir las formas en las cuales la relación consigo mismo puede transformarse (Foucault, 1999b).

La noción de poder en M. Foucault y su analítica mediante focos de experiencia.

Foucault insistió en la estrecha relación entre los saberes y el poder. Sin embargo, es preciso señalar que no le interesó el proceder teórico tradicional que pretende fundamentar y caracterizar lo que el poder es, de identificar su origen, sus fuentes, sus principios y sus límites legítimos.

Detrás de estas consideraciones tradicionales hay una antropología negativa donde se caracteriza al instinto, al deseo, como la condición de naturaleza que es mediada y controlada por la razón y sus expresiones como la cultura. En este sentido se suma a las oposiciones a las formulaciones en las que se afirma que la cultura, y con ella la ley, es la que define el marco que imprime fuerza de oposición al instinto humano. Se opone al procedimiento que registra los síntomas y signos que pretenden reducir el deseo a “la ley binaria de la estructura y la carencia”. Así, según esta posición el poder es aquello que sirve como referencia para establecer el límite entre lo permitido y lo prohibido. Desde estas consideraciones, no propone una analítica del poder, sino una analítica de las relaciones de poder. Así, se preguntará primero por cómo, en el discurso, se introduce el deseo en la práctica, en la acción; frente a esta consideración plantea una pregunta crítica radical: “¿De qué manera el deseo puede y debe desplegar sus fuerzas en la esfera de lo político e intensificarse en el proceso de derrumbamiento del orden establecido?” (Foucault, 2014, p. 72).

La importancia de establecer la relación entre el saber y poder estriba en que, por lo regular, en la práctica política quedan ignoradas las condiciones del ejercicio, el funcionamiento y la institucionalización de los discursos científicos (Foucault, 2014, p. 39). No podemos olvidar que, desde Descartes, tal como queda plasmado en el libro primero del *Discurso del Método* (2014), era preciso identificar un criterio racional matemático que sirviera de guía de la conducta, a la orientación práctica. Hobbes (2017), argumenta que la libertad natural encuentra sus límites ante el temor y la inseguridad, ante ello es imperativo de razón ceder esta libertad natural y entrar en el territorio de la libertad artificial del estado y la ley. Kant (2005a, 2006), al intentar poner finalidad al debate metafísico, logró anclar el deber a la razón mediante las distintas formulaciones del imperativo. En todos estos casos, el desorden y la anarquía, se consideraban condiciones que ponían en riesgo la seguridad. Para Foucault, se trata de una visión pobre, limitada de comprender el poder. Y se pregunta por cómo esto fue posible.

Para hacer frente a esta limitada visión del poder, se sirve del Marx del libro II del *Capital* y recupera la designación del término poder como forma de dominación, como forma de sujeción que opera en lo local según modalidades de funcionamiento, procedimiento y técnica. En este sentido, es que no cabe hablar de poder en singular, sino de poderes pues, por su propia naturaleza, están insertos en los más diversos espacios donde hay relación entre individuos. Desde esta posición, ofrece una orientación de la respuesta a la pregunta por el modo de posibilidad de esta concepción del poder. En una visión macro panorámica entre los siglos XIII y XVIII, recuerda que los sistemas establecidos en la edad media donde los poderes monárquicos crecen a costas de los poderes feudales. En esta tensión, el derecho legado del imperio romano sirvió como instrumento de poder monárquico contra las instituciones, las costumbres, reglamentos característicos de las sociedades feudales. El derecho sirvió como vía de escape para la solución de los litigios privados, ofreciendo una salida a las soluciones que se realizaban por vía de guerra civil a un sistema de tribunales donde el poder monárquico servía como medio para resolver los problemas y conflictos entre privados. El naciente poder de la burguesía del medievo tardío y hasta el renacimiento se aprovecha de este poder, en detrimento de los poderes feudales, para dar forma de garantizar seguridad a los intercambios económicos que, el mismo tiempo garantizaban su propio desarrollo social. Así, de apoco el poder gana forma de discurso, con un lenguaje y vocabulario del derecho.

De tal suerte que a la burguesía le fue posible prescindir de las monarquías apelando al discurso jurídico (Foucault, 2014, pp. 51–54).

En este sentido es que es posible comprender que al hablar de relaciones de poder se hace referencia a que el sujeto se constituye como referente, dentro de un campo de saber, desde el que se instituyen prácticas que permiten objetivar a los sujetos dentro de ese campo.

Tomar por objeto de estudio a las relaciones de poder significaría atender procesos y técnicas que se utilizan en diferentes contextos institucionales para operar sobre la conducta de los sujetos (individuos o colectivos). Es decir, de dar forma, dirigir, modificar su manera de actuar, para imponer fines a su acción o para inscribirla dentro de estrategias globales.

En este sentido, las relaciones de poder caracterizan las maneras en que los sujetos son ‘gobernados’ entre sí. El análisis de las formas de ‘gobierno’ ilustra las objetivaciones. Cómo es objetivado el sujeto. Aquí es preciso una puntuación. Cuando leemos en Foucault el término gobierno parece ser intercambiable por técnicas de control, dominación y/o dirección de las conductas. El gobierno, en este sentido, abarca distintas dimensiones de experiencia; consigo mismo y con los otros.

El análisis de las relaciones de poder, en el sentido en que se plantea, indica que las diferentes y particulares formas de gobierno de los individuos han desempeñado un papel determinante en los diversos modos de objetivación del sujeto. Como hemos visto, el territorio de las viridicciones que le interesan son aquellas donde el sujeto es, al mismo tiempo objeto de conocimiento. Es este saber el que da las condiciones de posibilidad de la experiencia.

En el juego de las viridicciones hay una relación primaria, la relación consigo mismo. Este decir verdad sobre sí mismo involucra siempre, necesariamente a otro frente al que este decir verdad tiene sentido. Legado del *ethos* griego, en nuestro tiempo se reconoce el imperativo del *gnóthi seauton*. Presente en las más diversas expresiones de la ciencia. Foucault le identifica en el marco más amplio del imperativo del cuidado de sí, *epiméleia seauton*. Desde ese marco de la práctica de la guía y orientación espiritual abordados en el curso *Hermenéutica del Sujeto* de 1983, estudia la práctica de la parresía; el decir franco, abierto.

Son dos usos, dos sentidos de valor los que se asignan a la noción parresía. Por un lado, un uso peyorativo de la noción asociada a la práctica de decir cualquier cosa para defender un punto, una posición. Para nosotros esto sería la práctica de la charlatanería. Un espacio político en el que todos pueden decir cualquier cosa será un fallo de entendimiento y un espacio poco deseable para vivir. En su forma positiva se trata de un decir sin disimulo, sin reserva, sin miedo, sin cláusula de estilo ni ornamento retórico que pueda cifrarla o enmascararla. Donde lo dicho se adecúa a la razón, es razonable; en el sentido que pretende alumbrar, dar luz, quitar el velo, desenmascarar (*ta alethé*). Dice por obligación, según su opinión y convicción, con la pretensión de ser lo más claro posible para su interlocutor, lo que este es; en su decir le devela o le ayuda a reconocer lo que es en el territorio de lo moral y lo político. Se ocupa de la virtud, de las cualidades y conocimientos para la vida buena, deseable; según esta señala faltas, distracciones o disipaciones morales tales como la complacencia o la cobardía. Por ello siempre apunta cuestiones ancladas a situaciones específicas tratando de ayudar a evaluar consecuencias de las potenciales decisiones en estos espacios (Foucault, 2010, p. 28-38). Este último es el que interesará al profesor del *Collège*.

En este curso, dedicado a narrar la historia de las prácticas de decir veraz sobre sí mismo, identifica algunas características de las disposiciones y procedimientos desde los que la práctica de la parresía tiene lugar.

Paradigmáticamente, la parresía tiene lugar en el espacio de la pedagogía y de la psicagogía. Donde sus objetos son, por un lado, la transmisión de una verdad que tiene por función dotar a un sujeto cualquiera de habilidades, de capacidades, de saberes que antes no poseía y que debería poseer al final de la relación; por el otro, la modificación total de su ser así es *paideia*. El eje articulador de estos espacios es la virtud y que es detentada por el que habla¹⁸. En estos espacios el otro es escucha, silencio, así como obediencia de reglas y prácticas. El que habla, se preocupa por el qué y cómo decir. La primera pregunta se refiere al conocimiento en concreto, técnico o no; la segunda se desagrega en dos sentidos: ética y técnica.

¹⁸ En esta referencia al maestro, es preciso distinguirlo del maestro técnico, productor y transformador. Este, en la transmisión de su saber no corre ningún riesgo, condición importante, como se verá más adelante, para el decir parrésico (Foucault, 2010. p. 40).

La primera esta ya identificada en los estudios de retórica de Aristóteles, pues pregunta por el carácter identificable en el que habla para ser atendido y digno de escucha.

Para el caso de la parresía, el *ethos* del parresiasta, su actitud, su carácter está anclado que lo que dice no lo dice desde el autointerés, es en este sentido un habla generosa. Sin embargo, el costo de decir está anclado en el compromiso que articula un pacto entre habla y conducta. El maestro o el guía se comprometen a hacer lo que dicen, a ser modelo de conducta de aquello que pronuncian. Lenguaje y conducta han de ser identificados y apreciados por el otro, el que escucha.

En este sentido, y en referencia al sentido técnico, el decir no ha de estar atado a convencionalismos ni a procedimientos retóricos, se adecúa a la ocasión y a la audiencia. Por ello, la parresía refiere a las reglas de la *phrónesis* así como una cierta habilidad para que el otro se abra a esta verdad.

Con el cristianismo, la virtud pierde centralidad en la formulación de la verdad. La verdad, no está en el que habla sino en el libro y a lo que este refiere¹⁹. Desde esta consideración es posible desvincular la pedagogía y la psicagogia; pues el cristianismo exige ya un alma pedagogizada; es decir que esté en la verdad y que sólo ella puede detentar. Se identifica a sí misma, se evalúa. La práctica de la parresía se traslada a esta alma. Mediante la práctica de la confesión, que implica el reconocimiento de ciertas verdades, es que es posible conducir, de hacer operable la transformación de su modo de ser. Así, el confesor solamente orienta en la conducción para que esta alma no se salga de esta verdad, no la pierda de vista y pueda adecuar su vida a sus principios (Foucault, 1994, pp. 98–103).

En el *Coraje de la Verdad*, último curso dictado por Foucault (2010), parte de ese punto y explica que lo expuesto en el curso anterior corresponde a la derivación en la esfera de la ética y la constitución del sujeto moral de la práctica política y a la problematización de la democracia a la que la noción de la parresía refiere. Esta dentro de la práctica del gobierno de sí y de los otros. Así, la noción de parresía entrelaza los distintos modos de viridicción. Al analizar las relaciones entre los modos de viridicción se puede apreciar las relaciones complejas entre estos y que son mutuamente constitutivas.

¹⁹ Esto se desarrolla en el capítulo tercero, al analizar las diferencias y coincidencias de los humanismos.

En el curso de *Hermenéutica del Sujeto*(Foucault, 1994) identificó como condiciones de la parresía, dos reglas; de decirlo todo y de la verdad. En el *Coraje* identifica dos condiciones más; que lo que diga el parresiasta sea, efectivamente, su opinión a la que se obliga; y que, además, corra cierto peligro, riesgo, al pronunciarla de cuestionar el lazo de los interlocutores.

Este lazo que se pone en riesgo es la amistad. Se trata de una condición paradójica, pues la amistad es la que permite que la parresía se realice, pero por ella misma puede perecer hasta el grado mismo de poner en riesgo la vida del que la pronuncia. Sin embargo, es posible establecer un juego parresiástico en el que el otro acepta que aquello que es dicho debe escucharse. Así, el juego de la parresía exige el coraje de decir la verdad y de escucharla.

Como es apreciable, es opuesta a la técnica oratoria²⁰ y a la práctica de la adulación. La segunda es perjudicial al que la escucha, le debilita ante sí y ante los otros; la primera, se ocupa de la técnica de la persuasión, de generar ciertos efectos en la audiencia y está orientada a por el propio interés. En ninguno de estos casos, se implica un lazo de creencia entre lo dicho y el que lo dice.

Foucault (2009) considera que desde la historia de la parresía es posible observar la génesis de cierto discurso político que involucra, desde un supuesto saber de la vida deseable, condiciones normativas en tres relaciones fundamentales: consigo mismo, con el otro y con el gobierno.

Primero es un decir sobre sí que implica una conducta, una normativa de la propia conducta a la que uno se obliga de manera deliberada. Segundo, es un decir al otro, al amigo. Supone un saber de la vida deseable y desde este cuestiona y califica al escucha. No obstante, también exige una normativa, ambigua, del comportamiento ante este que ha de estar anclada o armonizada con la normativa de la conducta para consigo mismo.

²⁰ Sustituimos el término retórica empleado por Foucault por el de oratoria por considerar que se acerca más al sentido y espíritu de lo indicado. La Retórica es considerada por Aristóteles como complemento de la dialéctica. Esta es la que se considera la forma de la filosofía que se cuestiona por las causas de lo indagado. Es la técnica que permite reflexionar y construir una episteme. La Retórica, se preocupa por el modo de decir y persuadir. La Retórica está en este sentido, más cerca de la pedagogía y la psicagogía. Los oradores, son considerados como aquellos que hacen uso de las figuras de la persuasión sin mayor interés epistémico.

En este momento los lugares de la parresía son desplazados; puede ser la escena política misma de los tribunales o la asamblea, ejemplar de este es la conducta socrática de la Apología; sino el espacio de lo privado donde hay una relación con cualquier interesado en escuchar o un potencial escucha. Tercero, el que se extiende al gobernante, al que ostenta el poder jurídico y que en su decisión afecta potencialmente la vida de un conjunto de individuos. El espacio de este decir transita de la intimidad de la formación del príncipe a la cámara privada donde el que ostenta poder de decisión pondera y evalúa sus posiciones. Coexiste con aduladores y oradores y compite con ellos. En singular situación, el que dice tiene la máxima de la phronética del decir que garantice la escucha, que deleve las distintas palabras que recibe el gobernante y que se disfrazan de verdad. Así, la parresía, la práctica política de decir verdad permite observar las distintas relaciones que tiene el saber: consigo mismo, con el otro y con el gobierno.

En lo dicho se han tematizado tres dimensiones de la experiencia vital que le dan sentido y desde las que se le interpreta como posibilidad de verdad; estas son: saber posible, matrices de comportamiento y modos de existencia virtual para sujetos posibles. Dimensiones que se articulan en un concepto que Foucault introduce en sus últimos cursos, el de 'focos de experiencia'. Por supuesto, debemos aceptar, con Foucault, que éste realiza su analítica de manera fragmentaria, erudita y concienzuda desde que toma el cargo en el *Collège*. Por lo que en la diversidad de sus estudios no se han de ver objetos disímiles, sino un intento por dar cuenta detallada de cada una de estas. A la distancia es posible observar un modelo sintético de su modelo analítico, que acá se ha identificado con las exigencias de la hermenéutica y la crítica. Por ello, las aclaraciones sobre el sentido sintético de cada esta dimensión servirá para precisar sus relaciones y posibilidades desde el que se realizaría la práctica parrésica.

Para el caso del saber posible, se hace referencia a las diversas formas de saber posible del sujeto, sobre el sujeto mismo. No se trata de un saber homogéneo y determinado, sino a un conjunto de saberes que se construyen en la propia práctica desde la que un sujeto intenta hacer inteligible a su práctica, a su papel en esta y al sujeto que es objeto de esta práctica. Por ejemplo, en *Verdad y las formas jurídicas* (Foucault, 1996) o en la *Historia de la Locura* (Foucault, 2015) muestra cómo surgen los saberes del derecho como ciencia del examen positivo o de la psiquiatría y con ello acontecen también sujetos novedosos como el de la persona jurista o psiquiatra que se acredita con

este saber. Así, es un modo de hacer perceptible al sujeto, el campo de experiencia y a sí mismo en este. Este es propiamente, el análisis epistemológico del discurso donde se establecen los criterios de verdad, validez, de problema científico y la construcción del objeto de conocimiento. En este sentido cuestiona la construcción de marcos teóricos que dan sustento a las prácticas. Evidencia, por un lado, supuestos epistemológicos (antropológicos, criterios de verdad, de verificación y de problema-solución); pero, relacionado a este estudio, es preciso observar también las distintas formaciones, transformaciones y correlaciones entre los discursos científicos. Por el otro, cuestiona las condiciones del acontecimiento histórico por lo que este saber se hace posible y viable.

Se articula con los esfuerzos arqueológicos del saber que suponen describir el archivo, es decir las reglas que, para un conjunto de sujetos en un contexto dado, definen los límites y formas de:

- a. Lo decible: Supone la identificación de los objetos y su construcción conceptual y, en consecuencia, las pretensiones de formación científica o formulaciones literarias respecto al objeto o al campo de saber respectivo.
- b. La conservación. Identificar los enunciados que han pasado sin dejar rastro en el proceso de formación y cuáles han quedado en la memoria por los distintos mecanismos (ritual, pedagogía, enseñanza, publicidad, etcétera). Supone cuestionar por aquellas proposiciones que quedan en suspenso como potencial científico con relación a fines específicos. ¿Qué proposiciones entran en circulación, en qué grupos y a través de qué grupos y cuáles son reprimidos y censurados? ¿Cuáles son puestos en circulación y en qué grupos? ¿Cuáles son reprimidos y censurados?
- c. La memoria. ¿Cuáles son los enunciados que cada uno reconoce como válidos o discutibles, o definitivamente invalidados? ¿Cuáles son los que han sido excluidos por ser extranjeros? ¿Qué tipo de relaciones se ha establecido entre los sistemas de enunciados presentes y el corpus de los enunciados pasados?
- d. La reactivación. Entre los discursos de las épocas anteriores o de las culturas extranjeras, ¿cuáles son los que se retienen, los que se valoran, los que se importan, los que se intenta reconstituir? ¿Y qué se hace de ellos, qué transformaciones se les hace sufrir (comentario, exégesis, análisis)? ¿Qué sistema de apreciación se les aplica, qué papel se les hace cumplir?

- e. La apropiación: ¿Qué individuos, qué grupos, qué clases tienen acceso a tal tipo de discurso? ¿Cómo está institucionalizada la relación del discurso con quien lo emite, con quien lo recibe? ¿Cómo se señala y se define la relación del discurso con su autor? ¿Cómo se desarrolla entre clases, naciones, colectividades lingüísticas, culturales o étnicas, la lucha por hacerse cargo de los discursos? (Foucault, 2002b, 2014, p. 31).

Las matrices normativas de comportamiento, que de este saber se derivan, se aplican a los sujetos involucrados en ese campo de experiencia específica. Es aquí donde se articula con mayor propiedad el estudio del poder, o mejor dicho, de las relaciones de poder, ya que estas se refieren a las técnicas y procedimientos anclados a criterios normativos desde los que se ejerce el gobierno. También puede significar la descripción de las instituciones que se forman como producto de aquel saber posible y desde las que se pretende modificar el estado actual de las cosas. Estos siguen la lógica de la censura, de la prohibición y la negación. Para el caso del cuerpo especie, se hablará de dispositivos. Así, exigirá la descripción de la ley y de las instituciones consecuentes mecanismos de logro de los fines a los que apunta la ley que es forma del saber.

Por último, los modos de existencia posibles para sujetos posibles. Este refiere a los ejes constitutivos de los modos de ser del sujeto. Señalan el carácter proyectivo de la existencia. No atienden tanto a lo que es, sino a lo que podría ser si se siguen las normativas conductuales. Es posible observar en esta un ancla de explicación teleológica, y en este sentido señala la potencial normalización, describe al potencial sujeto normalizado frente al no normalizado; a los que operan dentro de un saber frente a los que no.

Ahora, se nos abre la necesidad de profundizar en la noción de gobierno, de los saberes relativos a esta práctica, así como de las técnicas específicas que operan en este.

Gubernamentalidad, el gobierno y el gobernante moderno. Expresión de la anatomopolítica y la biopolítica.

Hemos dicho que la noción de gobierno debe entenderse en las diversas dimensiones de relación del individuo como referencia a las técnicas de control, dominación y/o dirección de las conductas, por lo que el derecho es, tan sólo, una de sus formas. También, que ha de ser considerado en sus distintas relaciones, contextos históricos y geográficos.

Esta consideración parece estar ciega a la comprensión común que ve en este término la actividad que pretende conducir a los individuos a lo largo de sus vidas sometidos a la autoridad de una guía responsable de lo que hacen y lo que les sucede. Sin embargo, no está dissociada, ni es excluyente.

Se trata de la metáfora pastoril del gobierno. Sin embargo, en otras sociedades como en la Grecia clásica esta metáfora sólo era aceptable en casos concretos: en referencia a la persona que dirige la educación del infante o su instrucción física, así como de la persona que ostenta el saber médico y que es, por ello, capaz de prescribir la dieta.

Prácticas en las que, por la propia relación, es posible y/o potencial la práctica de la parresía. Sólo a partir de la incorporación de la tradición judío-cristiana es que tardíamente, y hasta nuestro tiempo, es posible entender en este término la actividad por referencia a la metáfora. El pastor ejerce poder sobre un territorio y sobre una multitud, es el responsable de “proporcionar al rebaño lo necesario para su subsistencia, de velar cotidianamente por él y garantizar su salvación”. Esta metáfora, en la lectura judeocristiana, individualiza mediante una paradoja que le es esencial al dogma de modo que termina por otorgar tanto valor a un miembro del rebaño como al conjunto de este. Esta idea del poder que ejerce su poder sobre la población y el territorio al individualizar a sus miembros se irá institucionalizando, en occidente, mediante la figura del pastorado eclesiástico (Foucault, 2006, p. 412).

Aunque ha pasado por crisis, la metáfora ha sobrevivido y sigue vigente, revalorada en el proceso de secularización de la modernidad. Es visible en las posturas utilitaristas y positivas éticas y políticas. Mill, por ejemplo, defensor de la libertad y de la democracia insiste en que el estado ha de garantizar la libertad individual tanto como la voluntad colectiva. Situación paradójica donde la voluntad individual tanto como la colectiva no han de encontrar situación de conflicto; en todo caso, ha de ser preferible

garantizar y respetar la libertad individual (1859). Situación que ha encontrado acomodo en nuestro tiempo, donde el sujeto individual es identificado como sujeto de interés privado, categoría en la que caben también las organizaciones económico-productivas. Así, el estado ha de coordinar entre las diversas voluntades privadas y colectivas respetando su personalidad jurídica y sus derechos, su libertad (Escalante Gonzalbo, 2015).

La gubernamentalidad se forma bajo el cobijo de esta metáfora, en la medida en que el ejercicio del poder político, soberano, participa cada vez más en la conducción de un conjunto de individuos y se inscribe dentro del surgimiento de la razón de estado.

En la gubernamentalidad se pasa de un arte de gobernar que tenía por principios las virtudes (sabiduría, justicia, liberalidad, respeto a las leyes divinas y a las costumbres) y aptitudes tradicionales (la prudencia, la medida en las decisiones y elegir a los mejores consejeros) a una racionalidad que tiene sus principios y ámbito de aplicación específica en el estado.

Así, en la medida en que surge el Estado moderno, surge un saber que pretende hacerle inteligible en sus distintas relaciones y que, en consecuencia, pretende normar la conducta de los involucrados. Su contexto está anclado al término del imperio romano, al que estaba anclada toda relación de unificación de soberanías particulares; así, se inaugura una nueva etapa donde los nacientes estados y naciones han de luchar entre ellas para su supervivencia. En este contexto, se ha de entender por la noción Razón de Estado más que el imperativo por el que es posible y se obliga a imponerse, aun sobre otras reglas; ha de verse como la nueva matriz de racionalidad según la cual el príncipe, el soberano, ejerce su poder sobre de quienes gobierna. No importan tanto el problema de la legitimidad de la soberanía, sino la exigencia del conocimiento de las fuerzas del estado y sus potencias para intervenir sobre el propio estado y dar condiciones a competir entre los demás. La seguridad del estado, y articulado a este la producción de riqueza, serán los objetos de este naciente conjunto de saberes y tecnologías; por un lado, la conformación del aparato armado y un sistema de alianzas internacionales; por el otro, el nacimiento de la policía, entendida como la totalidad de los medios que acrecientan el poder del Estado. El ancla de estas dos tecnologías es un instrumento, el comercio y la circulación monetaria gracias a los cuales se espera aumentar la población y, como consecuencia, la producción, la exportación, así como la posibilidad de cuerpos militares y policiales numerosos.

Foucault propone una metáfora desde la cual es posible identificar las distintas relaciones de poder; la red. Esta puede dar cuenta del poder en cualquier relación humana (social, política, científica, familiar, etc.). En la medida en que no es fija, puede ser sacudida, según necesidades de los reacomodos sea por falla en el ejercicio del poder o de las resistencias. Así, es posible ver que, al finalizar la edad media, los poderes monárquicos eran muy amplios, por lo que su poder era discontinuo. La racionalidad moderna, en el naciente estado moderno y la consecuente vida moderna, se hacen exigibles, como resistencias a los poderes monárquicos, desde la burguesía dos cosas; primero, la instauración de un poder continuo y preciso. Nada ha de escapar al poder, nada ha de quedar sin control. Segundo, que sus mecanismos/tecnologías que no sean onerosos y que favorezcan, estimulen, los flujos económicos (Foucault, 2014).

En este contexto, son dos descubrimientos tecnológicos los que hacen posible la realización de los designios del poder soberano: anatomo-política y biopolítica. La primera es caracterizada como una política que hace objeto del individuo hasta anatomizarle, describir los elementos más simples del cuerpo individual para control del cuerpo social. La disciplina es la forma de esta anatomía política, pues tiene por objeto controlar el cuerpo, sus movimientos. Se preocupa por “cómo vigilar el comportamiento, cómo controlar su conducta, su comportamiento, sus aptitudes, cómo intensificar su rendimiento, cómo colocarlo en el lugar donde será más útil”.(Foucault, 2014, p. 57).

La biopolítica adopta la forma técnica de la regulación, tiene por objeto a la población. Esta deja de ser concebida, según la época precedente, como suma de los individuos dentro de un territorio. En tanto que en este contexto de racionalidad moderna se les identifica como seres vivos que, como tales, obedecen a leyes biológicas identificables en la estadística. Así, la población puede ser descrita según natalidad y mortalidad, curva etaria, pirámide etaria, morbilidades, estados salud, etcétera.

En resumen, la población se constituye como una variable dependiente de una cantidad de factores, según los cuales, se naturaliza y matematiza a la población por los que mediante su manipulación artificial se afecta, indirecta a la población. Se elaboran, desde el objeto de la población sus problemas asociados tales como el problema riqueza-población, el del hábitat, las condiciones de vida de una ciudad, el de la higiene pública o las modificaciones de las relaciones entre natalidad y mortalidad (Foucault, 2006, pp. 410–414, 2014, p. 59) ; en suma, se trata de preocupaciones sobre problemas que pueden

caracterizar a toda una población y sus efectos entre distintas poblaciones con el afán de someterlos a control y evitar lo aleatorio.

En este espacio se desarrolla el saber de la economía política y se desarrollan técnicas de observación como la estadística. Asociado a este desarrollo de saber se inventan y organizan los sistemas administrativos, económicos y políticos encargados de la regulación de la población. Estos son los llamados dispositivos de seguridad.

Lo que se pretende con esta articulación es dejar constancia en que, en lo real distintos cuerpos de saberes se articulan en un entramado institucional. Este es el campo de batalla en el que pretenden establecer preminencia en las pretensiones de orientar la conducta de los individuos. En este sentido, la noción de ‘gubernamentalidad’ hace referencia al conjunto de instituciones, procedimientos, teorías y planeaciones, así como de las técnicas que hacen posible una aplicación específica de poder.

Agamben nos recuerda que no hemos de confundir dispositivo con una mera tecnología sino con tres sentidos que se articulan tecnológicamente. Primero, la parte jurídica desde la que se dispone y decide la acción de gobierno; segundo, la organización o la disposición de las distintas partes que se desprenden de la jurídica; tercero, los medios dispuestos conforme a un plan (Agamben, 2011). Es una parte central de las prácticas de biopoder, es decir el conjunto de mecanismos por medio de los que los rasgos biológicos se someten a la política, a una estrategia del poder. Este es considerado como una parte intrínseca de todas las relaciones humanas. Se da de manera circular, por lo tanto, es efecto y causa. Pero mediante las cuales pretende dar tratamiento de lo aleatorio. Es importante señalar que no proponía sus investigaciones como parte de una teoría general del poder o que realizara una sociología o alguna economía del poder. Su interés estaba en dar luz en cómo se producen en la sociedad modificaciones en el saber, en los discursos imperativos, por obra de las luchas, los enfrentamientos y las tácticas de poder que son elementos de esa lucha.

El liberalismo desarrollado durante el proceso de conformación de estado, en consecuencia, no será tratado ni como ideología ni como teoría económico-política, sino como racionalidad política, como una manera de hacer las cosas donde se enfatiza el papel de la máxima economía. En consecuencia, se desarrollan técnicas de subjetivación para la producción de sujetos dóciles autogobernables.

Sintéticamente, la gubernamentalidad implica un esfuerzo de reducir el coste de la administración estatal, del ejercicio del poder estatal soberano. No abandona la metáfora pastoril, pero se resignifica mediante un proceso de práctica de conducción de la conducta hacia la autodisciplina y autogobierno adecuado a los intereses y fines del estado donde la racionalidad se orienta a la maximización del rendimiento y el menor coste.

Una orientación analítica de los discursos desde el concepto de gubernamentalidad.

No es posible ni deseable establecer una matriz analítica de los discursos. Foucault no lo hace pues estos, como hemos visto, son difusos y no homogéneos. Sin embargo, sí es preciso y viable una orientación analítica y metodológica que permita perfilar, de manera sintética, una investigación de estos.

En este sentido se ofrece una serie de indicaciones que pretenden reorganizar y rescatar las distintas indicaciones metodológicas que se fueron presentando a lo largo de la exposición teniendo como eje las dimensiones de los focos de experiencia teniendo de fondo los principios metodológicos expuestos a propósito del orden del Discurso. Es preciso señalar que algunas de estas indicaciones no son excluyentes y, en la medida de lo posible, señalan los cuestionamientos específicos.

No es excesivo insistir que no se trata de un esfuerzo que se ha de aplicar a todos los discursos, sino específicamente a estas prácticas de viridicción donde el sujeto hace de sí mismo objeto. Viridicciones que hacen, crean y hacen posibles subjetividades.

Primero, tratar los discursos como acontecimiento histórico. Contrario a intentar una reconstrucción histórica de una estructura formal de un discurso, pues se perderían de vista momentos medulares que en la práctica le modifican constantemente. En tanto acontecimiento, se expresan los principios metodológicos de discontinuidad, especificidad y exterioridad.

En este sentido exige buscar las condiciones que hicieron posible la manifestación discursiva; es decir que no se supone en este una existencia ininterrumpida, como si se

tratase de una verdad que se despliega o se realiza. En tanto que el discurso es práctica que ignora, que se opone, que excluye o se yuxtapone con otros discursos por lo que no pretende encontrar el corazón, el espíritu original de un discurso al que es preciso darle su lugar. En todo caso, el corazón de un discurso se encuentra en sus prácticas, en sus regularidades. Tal como se muestra en el caso de la parresía. Asumirles como acontecimiento significa preguntar qué los hace posibles y cómo se relacionan con otros acontecimientos previos o simultáneos. Estas preguntas implican suspender toda forma de ver en este una blanda continuidad ya sea apelando a la tradición, a la influencia, al hábito o necesidades del espíritu humano, todas formas de psicologización o trascendencia histórica. En tanto acontecimiento, no es devenir sino irrupción. Por ello es preciso, en los términos, las categorías, estudiar sus transformaciones en su especificidad y que le dan sentido en tanto discurso. Genealógicamente, implica mostrar sus rupturas, sus discontinuidades. Arqueológicamente, significa describir el archivo.

Segundo, identificar la dimensión del saber posible. Exige la identificación de los objetos y su construcción conceptual y, en consecuencia, las pretensiones de formación científica o formulaciones literarias respecto al objeto o al campo de saber respectivo. Se corresponde arqueológicamente con los límites y formas de lo decible. Además, con los procedimientos internos de control discursivo de los comentarios y el autor. Se desagrega en dos sentidos analíticos: a) Epistemológicamente: Supone preguntar por los supuestos epistemológicos, de conocimiento. En consecuencia, busca identificar los marcos teóricos, los criterios de validez discursiva, de verdad, problema y solución, criterios de construcción de objeto de conocimiento; b) como transformaciones, correlaciones y formaciones científicas. En consecuencia, preguntar por los saberes con los que está relacionado, pero también preguntar por la situación histórica que favoreció o fomentó una transformación o formación científica. Se trata de identificar las relaciones de los intereses científicos con los intereses extracientíficos con los que la práctica científica coexiste y que, como tal, no le son ajenos y que además favorecen, hacen viable el desarrollo de este saber o lo obstaculizan. En todo ello, identificar en los discursos los códigos que determinarían el valor positivo o negativo de las conductas, los prejuicios que dan cauce a las prescripciones morales.

Tercero, relativa a la dimensión de matrices de comportamiento, el código que determina qué actos están prohibidos y cuáles permitidos. Es propiamente la dimensión

desde el que se hace posible el ejercicio del poder en sus relaciones. Arqueológicamente se corresponde con los límites y formas de la memoria, conservación, apropiación y reactivación; también con el procedimiento interno de control de los discursos de la disciplina y con los externos (prohibido; separación y rechazo; y la indicación lógica de la verdad y la falsedad); además, con los sistemas de vigilancia (ritual, sociedad discursiva, doctrina y adecuación social). Esta supone distintos momentos anclados a la potencial Dispositivación cuando se trata de cuerpo especie o población.

Cuarto, la descripción de las instituciones que se forman producto de aquel saber y desde las que se pretende controlar y/o modificar el estado actual de las cosas. Hemos de preguntar por cuáles son los criterios normativos de la conducta en los sujetos sean individuos, colectivos o institucionales; además, cuestionar por las técnicas y los procedimientos anclados a criterios normativos desde los que se ejerce el gobierno.

Por último, en estrecha relación con la primera dimensión, se explora la cuestión de los posibles modos de existencia para diversos sujetos, que se refieren a los aspectos esenciales que definen la naturaleza de un individuo. Este enfoque destaca la naturaleza proyectiva de la existencia, centrándose más en lo que podría ser en función de las normas de comportamiento, que en lo que es actualmente. Aquí se puede observar una explicación teleológica y la posibilidad de normalización, diferenciando a los sujetos potencialmente normalizados de los que no lo están, según operen dentro de un conocimiento establecido o no.

Capítulo II. El devenir del discurso de los Derechos Humanos. Desarrollo y emergencia institucional, normativa y científica de los Derechos Humanos.

Seguimos la indicación metodológica de observar gubernamentalmente los focos de experiencia de los Derechos Humanos. Estos refieren un objeto de saber posible, establecen una matriz de comportamientos y un modo de existencia virtual para sujetos posibles. En este sentido veremos intentos por definir modos de ser deseable frente a lo que se considera que son conductas contrarias a los supuestos saberes de los Derechos Humanos. Es decir, se trata de observar los intentos de o la definición de las conductas de los sujetos normalizados frente a aquellos otros sujetos que no operan de acuerdo con los saberes rectores de los Derechos Humanos.

En lo que sigue se tratarán los Derechos Humanos en tanto acontecimiento; se analizarán a razón de la formación de los focos de experiencia que hoy se gozan de estos. Se enfatizará el papel psicagógico y pedagógico de los Derechos Humanos. En lo general, interesan los Derechos Humanos en dos sentidos íntimamente dependientes, que de momentos corren paralelamente y luego se entrecruzan o yuxtaponen: proceso de institucionalización previo al fin de la segunda guerra mundial y la conformación del enfoque teórico metodológico de investigación basado en Derechos Humanos.

A pesar de que los Derechos Humanos, en conjunto y por separado, representan un conjunto de saberes que no es homogéneo ni plenamente determinado; se ha articulado y se está formando un modo de saber que pretende respetar y coordinar las diferencias entre los derechos; es este el papel del Enfoque Basado en Derechos Humanos para la investigación y el desarrollo (EBDH) que expresa los límites de lo decible. Sin embargo; también son producto de continuidades y discontinuidades históricas. En esta veremos esfuerzos de recuperación y de control de la memoria de saberes. En todo caso, dicho enfoque es un producto histórico y cultural. Ante ello, todo esfuerzo teórico precisa ser cuestionado constantemente para sostener su legitimidad²¹.

²¹ Este punto de la dialéctica de los saberes en torno a los Derechos Humanos será desarrollado en el siguiente capítulo, haciendo foco en torno a tres figuras básicas: dignidad, libertad y justicia. Sin embargo, es relevante tenerlo presente para evitar interpretaciones desviadas en torno a una posible interpretación unívoca o hegemónica de los Derechos Humanos. Sobre todo teniendo presente lecturas como la de

Hemos dicho que todo discurso es la base misma del comprender en tanto que proyecta la disposición afectiva; esto es, que da forma y orienta el modo en que somos afectados en y con el mundo. En este sentido, no cabe duda de la relevancia de los discursos de los Derechos Humanos (DDH) en el terreno político²²; por lo que podemos afirmar que asistimos o, mejor dicho, nos asiste el tiempo de los Derechos Humanos. En referencia a estos es que se da forma a la autocomprensión del ser que somos; humanos, por definición práctica.

A la distancia, los términos de la DUDH sean conocidos o no, progresivamente han ganado terreno en nuestra conciencia para orientar la forma en que comprendemos e interpretamos, cómo valoramos, la ley, las acciones morales, las voluntades, la cultura cívica, etcétera; en suma, nuestro ser-estar en el mundo. De este modo, muchos de sus enunciados son performativos pues construyen identidades. Como lo ha señalado Bird (2021), parece que ninguna práctica social o política se vindica sino apelando al tribunal de la dignidad humana.

Por ello, siguiendo las indicaciones metodológicas del capítulo anterior es preciso que se ubiquen estos discursos en tanto acontecimiento y observar el proceso de formación de focos de experiencia hasta su actual y vigente legitimidad. Esto nos permitirá situarnos en un contexto plenamente identificado. Por lo general situaremos nuestra atención a partir de su proceso de institucionalización previo al fin de la segunda guerra mundial y hasta la conformación del enfoque teórico metodológico de investigación basado en Derechos Humanos. Sin embargo, habrá momentos en que sea preciso adoptar una mirada histórica más amplia en la medida en que la dialéctica actualiza disputas que de otro modo podríamos suponer superadas o de poco interés dado

Habermas (2010) en la que, a partir de una crítica al Consejo de Seguridad extiende una lectura hegemónica; no obstante que aprecia que los discursos de Derechos Humanos guardan extrema relevancia en los repertorios de contienda social.

²² Empleo este término en su amplio sentido para hacer referencia al ámbito que hace posible, en donde acontece, la vida (*bíos*) humana; es decir que hace dables los problemas y sus soluciones en lo que atañe a las relaciones consigo mismos, con los otros —propios y extraños—, con sus instituciones, y con su historia. Es este, el único espacio en el que, tal como lo ha mostrado Arendt (2005a), es posible discursar sobre la vida y realizarla.

que no alumbrarían un problema real y sólo referirían a una vanidosa, y carente de sentido, erudición.

Este esfuerzo ha de ser interpretado como la exposición de las condiciones que hicieron posible y necesaria la formación y los criterios del saber científico social basado en Derechos Humanos conocido como Enfoque Basado en Derechos Humanos (EBDH) o perspectiva de derechos. Es una especie de programa de investigación o un paradigma en la medida en que pretende ofrecer un marco de modelos de problemas y soluciones desde los que es posible interpretar problemas sociales y científicos. Aunque no es un saber homogéneo ni plenamente determinado respecto a los Derechos Humanos en conjunto y por separado, procura que la investigación científica, la práctica política y las intervenciones sociales incorporen los criterios de los Derechos Humanos. Se trata del nacimiento de un enfoque en formación que pretende articular y respetar las diferencias entre los derechos, así como los aspectos culturales y técnicos referentes a cada derecho.

Hoy, este saber, expresa los límites de lo decible, los criterios de exclusión, y control discursivo en los que se materializan, o pretenden materializarse, los Derechos Humanos. Sin embargo; dado que también son producto de continuidades y discontinuidades históricas, veremos esfuerzos de recuperación y de control de la memoria de saberes. En todo caso, dicho enfoque es un producto histórico y cultural. Si aceptamos que todo esfuerzo teórico precisa ser cuestionado constantemente para sostener su legitimidad esta tarea no ha de ser tomada como vana.

Así, la indicación metodológica de observar gubernamentalmente los focos de experiencia de los Derechos Humanos permite, se traduce en este primer momento en describir cómo desde ciertas contingencias histórico-políticas se va dando forma a un objeto de saber posible y una matriz de comportamientos so pretexto de un modo de existencia virtual para sujetos posibles. Esto nos arrojará a la necesidad de situar la dialéctica antropológica y política desde la que se proyectan los intentos por definir modos de ser deseable frente a lo que se considera que son conductas que son contrarias a los supuestos saberes de los Derechos Humanos. Es decir, poner de manifiesto los supuestos desde los que se realizan los intentos de o la definición de las conductas de los sujetos normalizados frente a aquellos otros sujetos que no operan de acuerdo con los saberes rectores de los Derechos Humanos.

La vida digna. Formulación y origen del proyecto de los Derechos Humanos

El preámbulo de la Declaración Universal de los Derechos Humanos (DUDH) propugna por la centralidad del ser humano y expresa una confianza en el potencial para que individualmente y como especie se realice como humano para, de este modo, salvarse de la hostilidad de su circunstancia. Supone que la libertad, la justicia, la paz son las expresiones de los más altos deseos de la vida humana; estas son definidas por oposición a los males del temor y la miseria. Considera que sólo es posible alcanzar dichos fines a partir de reconocer la dignidad humana de todos los miembros de la especie. Dicho de manera negativa, su desconocimiento o ignorancia es causa de barbarie. Ante ello, indica que es preciso que los derechos, las libertades y la dignidad humana sean protegidos en un marco jurídico además de que mediante la educación y la promoción sean finalmente reconocidos y respetados por todos y cada uno de los miembros de la especie (Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas, 1948).

Claro es que esto que se advierte es tan sólo proyecto, una existencia virtual que se concibe un futuro, que se antoja próximo en la medida en que es responsabilidad de los que participan su consecución; es decir todas las personas, pero sobre todo las que participan en las tareas de gobierno. Y cómo no estar en acuerdo de, finalmente, liberarnos de la miseria, del temor, de la ignorancia; cómo no aceptar que todos nacemos iguales en dignidad y derechos, que somos libres y que tenemos obligación moral de ser fraternales; que la discriminación que tiende a limitar derechos y libertades es indeseable y que debe ser prohibida; que nada ni nadie ha de representar una real amenaza a la vida, la seguridad e integridad de cualquier otra persona; que el trabajo y su remuneración sea satisfactoria de modo que asegure a sí mismo como a su familia una existencia conforme la dignidad humana y que, en caso necesario, sea complementada por los medios de protección social del Estado y la cooperación internacional; que el descanso, la recreación y el ocio han de ser protegidos y garantizados sin que se vea afectadas la integridad, la seguridad y la salud de la persona y su familia; que nadie puede entregarse, ser entregado o ser considerado ni tratado según esclavitud, que esta ha de ser prohibida en todas sus formas y posibilidades; que la familia, la maternidad, la paternidad, la infancia, la vejez y las discapacidades precisan de cuidados y asistencias especiales; que la educación ha de ser de calidad, gratuita y ha de ser orientada al pleno desarrollo de la personalidad, a la

comprensión y la tolerancia, a participar y disfrutar libremente de la cultura, las artes, la ciencia y la tecnología; que la educación superior ha de ser de igual calidad y meritoria; que el trato a todas las personas ha de respetar su humanidad y no degradarle de ninguna forma; que se ha de reconocer la personalidad jurídica de todas las personas en todas partes; que la ley y los sistemas de protección jurídica han de ser humanos y han de servir a todas las personas sin distinción; que de sentir que no se nos está respetando alguno de nuestros derechos podamos ampararnos legalmente; que las autoridades políticas tienen un ámbito de acción que les está permitido y que en este no tienen amplia arbitrariedad por lo que se les prohíbe que en sus acciones invadan la intimidad e individualidad de las personas; que todas las personas han de poder defenderse de cualquier acusación y ser juzgadas imparcialmente y en este proceso ser consideradas inocentes hasta que no se pruebe su culpabilidad según el derecho nacional o internacional; a pensar, transitar y hacer uso de los recursos disponibles en libertad; a ser reconocido miembro de una nación; a solicitar asilo, a disfrutar del matrimonio con la persona amada o elegida; que se ha de reconocer que hay propiedad privada y colectiva a la que nadie ha de verse privada de manera arbitraria; que tenemos libertad de pensamiento, de la que se deriva la libertad de expresión, y que no hemos de vernos obligados a obrar contrario a nuestra conciencia —es este el lugar en el que podemos identificar el principio de la acción responsable—; que no se nos obligará a pertenecer a alguna asociación, pero tampoco se nos prohibirá asociarnos y reunirnos; que hemos de poder participar, directa o indirectamente, en todos los asuntos de nuestra incumbencia; que, de desearlo, hemos de poder participar en las funciones públicas; que la voluntad es la base de la autoridad de los poderes políticos y públicos, que como mínimo ha de ser expresada periódicamente mediante el voto y máximamente en la deliberación directa sobre todo en aquellos asuntos que de manera más inmediata afecten la cotidianidad del individuo, su libre desarrollo y su vida social tanto como comunitaria; que el Estado y la cooperación internacional ha de orientarse para satisfacer la seguridad social y los derechos económicos, sociales y culturales para el libre desarrollo de la personalidad. Cómo no aceptar que tenemos obligaciones para con estos derechos y que de ninguna manera han de poder ser ejercidos

en oposición a los mismos y sus principios. Todos estos son derechos y libertades proclamados en la DUDH, que en abstracto se antojan deseables²³.

A la distancia, los términos de la DUDH sean conocidos o no, han ganado terreno en nuestra conciencia para orientar la forma en que comprendemos e interpretamos ley, las acciones morales, las voluntades, la cultura cívica, etcétera; en suma, nuestro ser-estar en el mundo. Por supuesto, muchos, por no decir la totalidad de sus enunciados, son performativos pues construyen identidades. Esto es que juicios que aplicamos para calificar a las personas o sus actos realizan al acto y a la persona misma. Esto mismo excede la propuesta de Austin (1990), como lo ha hecho notar Butler (2001, 2009, 2011), pues no es exclusivamente el caso que una palabra realice la acción cuando esta la enuncia; sino que, en la reiteración discursiva, el sentido de un enunciado acaba por naturalizarse. Así, aquellos términos que enuncia, que sirven para describir la realidad, antes bien la crean o la realizan²⁴.

Para el caso de los términos de los DH, no importa tanto pensar en qué grado aportan, o no, a la vida social y política, sino que, en este tiempo, como lo ha señalado Bird (2021), las practicas sociales y políticas se vindica apelando al tribunal de la dignidad humana. Son estos términos, los que sirven de referencia para asegurar buen puerto a toda iniciativa social y política; aun en los casos en que se presentan expresiones formalmente

²³ Acá es importante hacer énfasis en el carácter de deseables pues indica que, independientemente de los deseos particulares, es razonable desear la posibilidad de su ejercicio para toda persona en tanto individuo como colectividad pues, de encontrar obstáculos o violaciones a estos hay ocasión de posibilidad para ser causa de un sufrimiento y/o dolor que puede ser evitado y que no es deseable. Por ejemplo, dolores deseables son el agotamiento producto del estudio, del ejercicio saludable o de una jornada laboral en las condiciones adecuadas.

²⁴ Austin (1990) afirmaba que los enunciados performativos no son aquellos que describen, sino que realizan la acción, como la promesa, que al ser enunciada realiza el acto. Pero esto no es el caso, por ejemplo, para aquellos casos en los que se identifica la violencia o el abuso; así, un acto puede ser ‘amoroso’ en ciertos contextos y en otros ‘abuso’ o ‘violencia’, tal es lo que sucede cuando en una familia el acto educativo emplea la amenaza o el castigo para ejercer influencia en la conducta del educado; así, una madre se ve y se piensa a sí misma como amorosa cuando amenaza con un azote a la criatura a educar, pues es este el gesto que se repite, reproduce en tanto interpretación del mundo en el que creció y que proyecta; no obstante, puede ser objeto de ser censurado por aquellas personas que, apelando al saber pedagógico o psicológico, ven en este un modo de ser que reproduce roles de superioridad e inferioridad que no hacen justicia a la noción de dignidad humana o que no son los más eficaces para ejercer la influencia deseada.

opuestas, desde contrarios sistemas político-ideológicos pues sirven como recurso para justificar sus propuestas y prácticas como las más apropiadas, en detrimento de sus propuestas contendientes, según los términos de la dignidad. Así, actos tales como la guerra y la censura, se justifican en pos de la libertad, la igualdad, hasta la realización de una existencia auténticamente humana.

Dicha existencia virtual ha servido para establecer un marco jurídico internacional, así como un sistema de vigilancia, estudio y asesoría que, en muchos casos, ha sido reconocido y adecuado a los contextos nacionales²⁵. Esto es, que la virtualidad de la existencia, su proyección sirve de alimento para que dialécticamente se desarrolle un saber y un marco normativo tendiente a influir directa e indirectamente a la realización de esa vida. Para que esto sea posible, es decir que los saberes y normas logren incidir en la realidad, se precisa que la adecuación de los comportamientos sociales, culturales y las prácticas científicas pasen por un proceso de disciplinamiento. Exige que las personas conozcan sus derechos, pero antes y más importante, que los funcionarios y las personas cuya acción afecta directamente sepan juzgar y comportarse de acuerdo con este saber para ir posibilitando la realización de aquella remota virtualidad. Así, por ejemplo, es más importante que jueces, magistraturas, policías, docentes, directivos, administrativos, etcétera se comporten y juzguen según los criterios para dicho fin a que una persona no funcionaría y no en posiciones de decidir sobre la vida de terceros se comporte responsablemente. De fondo, se trata del rediseño de las economías de poder tendientes a evitar la extrema centralidad o el excesivo burocratismo (Foucault, 2002c)²⁶.

Sin embargo, si no queremos pecar de ingenuidad, es razonable preguntar cómo es que este proyecto ha sido posibilitado en la comprensión y sirva como expresión de nuestras esperanzas. A partir de qué criterio se propugna la centralidad del ser humano, es decir cómo es que el ser humano devino ser prioritario para sí mismo y por qué; qué

²⁵ Para el caso de México, la reforma constitucional en materia de DH del 2011 representó un cambio de paradigma en el modo de comprender la vida política pues indica que todas las personas, ciudadanos o no, gozarán de los Derechos Humanos y libertades reconocidos en la propia constitución, así como en los tratados internacionales de los que el Estado es parte. Sus implicaciones se analizarán en el tercer apartado de este capítulo.

²⁶ Es este el tratamiento que otorga Foucault al examinar el tránsito del suplicio al nacimiento de la prisión moderna y los procesos de disciplinariedad que exige a todos los involucrados.

nos permite suponer que esta confianza en el ser humano está justificada y no es meramente una fantasía; cuáles y por qué son precisamente esos valores; en qué, y por qué, consisten, precisamente, esas condiciones y circunstancias hostiles —la miseria y el temor— de las que hay que liberar al ser humano; qué forma y contenido debe adoptar ese marco normativo para que esos derechos y libertades estén, efectivamente, protegidos y garantizados sobre todo en caso de que en estos exista oposición o, al menos, no una clara delimitación²⁷.

Bajo esta descripción, no es excesivo coincidir con Moyn (2015) en que los discursos de los Derechos Humanos nacen de reconocer como fracasadas las formas previas, tradicionales, de pensar y ordenar la vida humana. Las guerras mundiales sirven de evidencia para este desengaño. Son, debemos precisar que para la conciencia occidental moderna, la expresión más alta de barbarie, sobre todo a la luz de los instrumentos de violencia que dieron fin a este periodo y que siguen amenazando la pervivencia de la humanidad. Esto fue ocasión de un nuevo pacto entre las naciones de modo que se reescribieran las reglas de juego. Por supuesto, el carácter normativo e ideal de los Derechos Humanos precisaba ser ajustable a lo real; ello exigía un conocimiento y una técnica nueva. A lo largo del proceso de conformación del sistema de derechos humanos se enfatiza esta necesidad a la que se le dirigen recursos. No obstante, a pesar de la carencia de este saber, o la ausencia de conciencia de la carencia de este saber, el proyecto se organizaba bajo ciertas condiciones histórico-políticas que lo hicieron posible. El impulso político necesario para ello no precisaba de un pleno convencimiento, sino de las capacidades retóricas, persuasivas de sus conceptos, como auxiliares de nuevas economías del poder en lo internacional y lo nacional. Todo ello a diversos ritmos y vigores según contextos.

²⁷ Este puede ser el evidente caso entre la libertad de tránsito y la libertad de protesta. Qué criterios es razonable tener para orientar el juicio y la acción. Sobre todo, esta pregunta se torna medular cuando consideramos que en muchas ocasiones es un acto espontáneo. Además, que el objeto de esta es denunciar públicamente o es un llamado a la solidaridad; por un lado, es hacer de conocimiento a la sociedad y/o comunidad, que hay una situación que es evitable, ya sea que una autoridad no esté cumpliendo con su obligación o que las acciones de una persona, física o moral, está afectando de tal manera que ha de ser considerado indeseable y que puede ser evitado o que ha de ser prohibido, etcétera.

En plano el internacional y de nueva globalidad, aun en vías de cambios en el orden mundial, el proyecto del sistema de derechos humanos va tomando forma como producto de la diplomacia en la que el primer ministro británico Winston Churchill tendrá un papel central.

En junio de 1941, con La Declaración del Palacio de St. James, distintos gobiernos europeos exiliados se proponían colaborar con los pueblos libres (sic) para una paz duradera, que es posible sólo sin la amenaza de agresión donde se disfrute de seguridad económica y social. Meses más tarde, el 14 de agosto, como producto de una primera reunión entre Churchill y el presidente de los Estados Unidos, Franklin D. Roosevelt, se emite una declaración conjunta de ocho puntos conocida como la Carta del Atlántico, en esta se reafirman las convicciones de que la fuente de la soberanía radica en la voluntad popular, por lo que no es legítima ninguna acción bélica que no reconozca que los pueblos tienen el derecho de elegir libremente sus formas de gobierno y sus anexiones territoriales; que todas las naciones accedan a condiciones de libertad de comercio a fin de que las materias primas se distribuyan para garantizar su prosperidad económica; que desean colaborar para “asegurar a todos las mejoras de las condiciones de trabajo, el progreso económica y la protección social”. En el punto octavo, y este es fundamental para el proyecto del sistema de derechos humanos, se indica que:

Tienen la convicción de que todas las naciones del mundo, tanto por razones de orden práctico como de carácter espiritual, deben renunciar totalmente al uso de la fuerza. Puesto que ninguna paz futura puede ser mantenida si las armas terrestres, navales o aéreas continúan siendo empleadas por las naciones que la amenazan, o son susceptibles de amenazarla con agresiones fuera de sus fronteras, consideran que, en espera de poder establecer un sistema de seguridad general, amplio y permanente, el desarme de tales naciones es esencial. Igualmente ayudarán y fomentarán todo tipo de medidas prácticas que alivien el pesado fardo de los armamentos que abrumba a los pueblos pacíficos (Churchill & Roosevelt, 1941).

Con esta declaración se preparaba el camino para que los EUA intervinieran legítima y abiertamente en la guerra a fin de terminar con el dominio de las potencias del Eje. Si bien la retórica de la declaración insiste en las ideas básicas de la democracia y del individualismo —que posteriormente sirvieron de base a los principios del derecho a la

libre autodeterminación de los pueblos como antesala al fin del colonialismo— como si fueran valores comunes entre los Aliados, esto no tenía un respaldo claro en lo real, o al menos la promesa de cooperación no era gratuita y plenamente interesada en la paz, por el contrario establecía costos que resultarían benéficos al país norteamericano.

El fondo de esta declaración se ancla en que desde marzo de ese mismo año EUA había prestado apoyo material al Reino Unido, mediante la ley de Préstamo y Arriendo, y se quería, primero garantizar los términos del pago de esta asistencia, que significaría el desmantelamiento del sistema de Preferencia Imperial establecido durante la Gran Depresión diseñado para fortalecer el comercio interior del Imperio Británico imponiendo tasas arancelarias mayores a los extranjeros. El contenido del documento era caro para los fines e intereses británicos, pero necesario. Para la causa norteamericana representaba la posibilidad de establecer ventaja en materia económica, tomar distancia respecto a las especulaciones en torno a sus intereses expansionistas —preocupación que se debía a los resultados de la anterior guerra—, además que permitió potenciar la visión de W. Wilson²⁸ de la que era partidario Roosevelt. El contenido de la carta será bienvenido por las colonias y las naciones sometidas a las potencias, veían en esta un primer paso, un punto firme desde el que podrían inspirar y legitimar sus aspiraciones (CEMERI, 2022).

A la distancia, esta declaración esperanzadora resuena como promesa ingenua. Sobre todo, considerando que para el final de la guerra, EUA se consolidará como la principal potencia militar —situación que hasta nuestro tiempo se sostiene. Sin embargo, el contenido de esta carta fue reconocida por 26 estados el primero de enero de 1942 en

²⁸ Presidente de EUA de 1913 a 1921. Premio nobel de la paz en 1919. Impulsor de la Sociedad de Naciones. Impulsó una política exterior conocida como idealismo wilsoniano tendiente a asegurar que los gobiernos extranjeros de importancia para los intereses norteamericanos estuvieran en manos no contrarias a estos. Así, en 1914 invadió México para hacer dimitir al general golpista Victoriano Huerta en favor del gobierno liberal demócrata de Carranza. Al interior, impulsó la ley seca, el establecimiento del banco central norteamericano, reducción de los aranceles de importación así como acciones antimonopolio, se reconoce el derecho de ciudadanía a los habitantes de Puerto Rico, pero sin derecho a voto. Al comienzo de la Primera Guerra se mantiene neutral, en la campaña de reelección del 16 promete neutralidad; sin embargo, inicia una fuerte propaganda política para hacer llegar la democracia y la libertad a Europa. En 1917 pide al congreso la intervención en el conflicto bélico y en 1918 pronuncia en el Congreso la lista de 14 puntos para la paz en Europa y que servirá de base para los Tratados de Versalles, en estos se destaca un sistema de diplomacia abierta, libre comercio, desarme y una sociedad de naciones.

la Declaración de las Naciones Unidas; más tarde se adhieran a esta Declaración otros 21 estados. Así, el liderazgo norteamericano se afianzaba bajo la oratoria que proyectaba el sistema de derechos humanos.

Para el último periodo de la guerra, los Aliados comenzaban a afianzar sus posiciones. Después del suicidio de Hitler, el último desafío se libraría en el Pacífico, pero la confianza en ganar la Guerra era total. Para el 26 de junio de 1945 —la guerra termina con la rendición incondicional de Japón el 2 de septiembre de 1945—, en San Francisco se firma la Carta de las Naciones Unidas recuperando el contenido esencial de las declaraciones previas.

Ya el 8 de agosto, se había presentado el estatuto del Tribunal Militar Internacional (IMI) con la intención de conducir ante la justicia internacional a los criminales de guerra. Se asumió necesario que funcionarios alemanes, miembros del partido nazi y personas que hayan sido responsables de crímenes o participado de estos, sea incitando, planificando, formulando o ejecutando, fueran juzgados según las leyes de los países liberados, de los gobiernos libres que se crearían en dichos países. Siendo posible que destacados casos criminales no tengan ubicación geográfica determinada, serían juzgados por los aliados.

El estatuto califica tres grupos de crímenes objeto de juicio: contra la paz, de guerra y contra la humanidad. Los primeros refieren a todas aquellas acciones que sean relativas a las guerras de agresión o que constituyan violación a los acuerdos o garantías internacionales; los segundos suponen violaciones de las leyes o los usos de la guerra en los que se incluye el asesinato, malos tratos (sic), deportaciones, robo de bienes públicos o privados, destrucción sin sentido de ciudades o pueblos, devastación y otros que el tribunal y/fiscal considere pertinentes al caso; para el caso de los terceros se incluyen como actos inhumanos tales como el asesinato, la exterminación, la esclavización, deportación, persecución por motivos políticos, raciales o religiosos.

Reconoce la necesidad de un juicio justo para los acusados. Este se articula bajo los siguientes principios: que estos conozcan su acusación, tengan copia de las pruebas, gocen de traductores, puedan defenderse o explicarse. Sin embargo, el Tribunal no se vinculará a normas técnicas relativas a las pruebas por lo que se admitirán todas aquellas que considere que tienen valor probatorio. Las penas disponibles están sometidas al

amplio criterio del Tribunal según estime conveniente y justo, incluyendo, prioritariamente, la pena de muerte.

Doce de los veintidós acusados fueron sentenciados a muerte. La mayoría de los acusados admitió responsabilidad, sin embargo, argumentaron seguir órdenes²⁹. Esto sirve como claro ejemplo de las contradicciones de un proyecto que, en términos generales, pretende proteger y privilegiar la vida humana pero que, desde sus cimientos institucionales, no concibe que la sentencia de muerte sea asesinato —un crimen contra la humanidad.

Para las potencias vencedoras, el proyecto de los Derechos Humanos, no así el de las Naciones Unidas, no se presentaba como fundamental en el contexto de sus planes de estado, de nación y de su política interior y exterior. Servía como concesión a los países pequeños y en respuesta a las demandas de numerosas asociaciones religiosas y humanitarias de que los Aliados estuvieran a la altura de su retórica de guerra, después como parte de la retórica beligerante en el contexto de la guerra fría y los procesos independentistas y poscoloniales.

Los Derechos Humanos, como proyecto refundante, debían codificar el derecho natural que se había utilizado en los juicios de Nuremberg además del contenido tradicional asociado a este. Son seis las ideas básicas que integran el concepto de los Derechos Humanos según había sido legado por la tradición humanista; a saber, que;

1) hay una esfera de autonomía de la persona humana que los poderes no deben invadir. Es la suma de libertades y derechos que se deben respetar sin afectar esta individualidad, su potencial autonomía y autodeterminación;

2) se comprende a la persona humana como agente y no más como un ente pasivo, del que se depende el derecho de ciudadanía, entendiéndose como el derecho a participar en la toma de decisiones de los asuntos comunes o públicos;

²⁹ Este punto es de fundamental relevancia y que dará oportunidad a uno de los debates éticos más álgidos del siglo XX, sobre todo en sus implicaciones político-jurídicas. La ética kantiana, el gran referente crítico había propuesto el imperativo categórico de razón; según el cual era preciso, en favor del orden público, la seguridad y el respeto de la autonomía, distinguir entre el uso público y privado de la razón imponiendo serias restricciones a la libertad de expresión. Las implicaciones de estas formulaciones establecían la obligatoriedad de la obediencia, sobre todo en el caso de aquellas funciones de autoridad. El mismo Kant, en el famoso artículo *Qué es la Ilustración*, indicó que un soldado o un funcionario público, aunque en su fuero interno encontrara inconveniente en la orden, debía obedecer.

- 3) el poder del gobernante es limitado;
- 4) son necesarios mecanismos que garanticen y protejan a los sujetos ante la arbitrariedad de los poderes;
- 5) las autoridades y los gobernantes tienen obligaciones que pueden ser reclamados;
- 6) la igualdad y la equidad en los derechos y las libertades para todas las personas (Osiatýnski, 2014)³⁰.

Esta pretensión fue aceptada y promovida por humanistas, por distintas organizaciones no gubernamentales y, con matices, por aquellos países cuyas élites veían en su contenido el recurso retórico en el cual fincar sus legítimas aspiraciones a independizarse y, no obstante, servirse de la cooperación internacional para el progreso y desarrollo.

Así, la forma que el entendimiento ha dado a los DDHH se ha acompañado, o complementado, según ideas de desarrollo. Sus primeras expresiones se formularon desde la idea del Estado de Bienestar de corte keynesianista³¹, que desde los aspectos fundamentalmente económicos e individualistas hasta expresiones mucho más amplias y que, a la distancia, han permitido pensar en los Derechos Humanos; aun desde estas seis ideas mínimas de su concepto, se ha ampliado a esferas de cooperación y solidaridad ante los desafíos que se presentan a la vida humana y su pervivencia, que dan sentido a la tercera hasta la quinta generación de DDHH (Moyn, 2015; Salgado Flores, 2015).

³⁰ Para Osiatýnski (2014), se trata de un abandono de la idea premoderna de privilegio. Pero desde la lectura ya referida de De Ruggiero (1940) se desprende que esta no se abandona por completo, sino que encuentra nuevas expresiones. Y es que si los privilegios son expresiones jurídicas de la negociación con la autoridad para la protección y seguridad de esferas concretas de la práctica de grupos sociales concretos —antes gremios, corporaciones o universidades— so pretexto del beneficio que esta práctica concede a la sociedad/comunidad, entonces podemos señalar que, por ejemplo, las disposiciones fiscales que se aplican a grupos concretos o sectores específicos son nuevas formulaciones de privilegios, aunque ya no ostenten ese nombre —que además ha derivado en término con significaciones morales y sociales.

³¹ El viraje hacia la cooperación económica y el respeto de los Derechos Humanos se da también por vías distintas a las de las Naciones Unidas. Casos ejemplares son la Conferencia de Bandung del 55, que enfatizaba el compromiso de no interferir en los internos de los demás países y que servirá de inspiración para el Movimiento de los Países No Alineados; así como la conformación de la Comunidad Económica Europea con el tratado de Roma del 57.

Este desarrollo desde el estado bienestarista, en sus criterios de juicio y orientación de la acción estatal sirve de principal modelo hasta la década de los ochenta, sobre todo en oposición a los modelos económico-políticos socialistas y comunistas. A partir de este momento se van consolidando nociones contracolectivistas del desarrollo que tienen por eje la idea de mercado y una idea de la naturaleza humana fundamentalmente egoísta que es conocido por el nombre de neoliberalismo. En términos generales, se postulaban contrarias al estado de bienestar al que acusaban, como es el caso del *Camino de Servidumbre*³² de Hayek (2000) con la falacia de la pendiente resbaladiza, como el camino al infierno totalitario; el cambio viene emparejado, más bien impulsado, por la falta de capacidad de mantener el equilibrio del estado de bienestar y los compromisos financieros, el gasto militar y la creciente deuda por lo que se decide, en 1971, que los EUA abandonen la paridad del oro como ancla y referente financiero; las crisis se siguen con la del petróleo del 73 —muestra clara de resistir la cooperación e interferir en los asuntos internos de los estados—; y el deterioro de las condiciones de intercambio de los países desarrollistas de la periferia; todo esto va sumando fuerzas a un creciente número de guerrillas que van triunfando y el ascenso de las izquierdas en América Latina, África y el sureste asiático. En todo caso, se trata de los efectos de abandonar la cooperación en medio de las llamadas a establecer un Nuevo Orden Económico ante el fracaso del modelo bienestarista y la negativa a cumplir con las recomendaciones que hasta entonces se proponían tales como la regulación de las multinacionales y facilitar la transferencia tecnológica, comprometer a reinvertir las ganancias en los países que se generasen, limitar la repartición de utilidades, revisar los términos de intercambio entre las potencias centrales y los países en vías de desarrollo, reorganizar el sistema monetario internacional así como reducir los subsidios agrícolas

³² La tesis de Hayek es que la información para tomar decisiones económicas siempre es dispersa, y que el conocimiento para ello siempre es acotado y local. De suerte que ningún planificador central en materia económica puede acceder a esto. De este modo, la intervención de cualquier planificador central, sobre todo aquellos anclados en criterios morales, como el socialismo, es ineficiente y conduce al totalitarismo. Que el libre mercado es el único modelo económico compatible con la libertad individual.

Dichas tesis se ponen en tensión, como veremos en el capítulo tercero, a razón del papel que juegan las tecnologías de la información en los mercados y en la conducción de la conducta de las personas, sobre todo a partir de las observaciones de Zuboff (2020).

de los países centrales para fomentar la sana competencia. Recomendaciones todas que se rechazaron por los países centrales, en todos los foros que se presentaron (Escalante Gonzalbo, 2015).

En este movimiento, la noción de desarrollo que ha adoptado mayor fuerza se articula a la sustentabilidad; esto, ante la evidencia de la imposibilidad de un crecimiento económico que depreda los recursos para ello. No obstante, son más de cien los conceptos de desarrollo sustentable. Sachs, en el Primer informe del Club de Roma³³ propuso el concepto de ecodesarrollo que sintetizaría la idea de desarrollo desde un mayor control democrático y una racionalidad socioambiental para el uso de los recursos-espacios, de diseños ambientalmente viables en las planeaciones de desarrollo económico, con empleo de tecnologías adecuadas a este fin. En el 87, el informe titulado *Nuestro Futuro Común* de la Comisión Mundial sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo conocido como Informe Brundtland, se indica que el desarrollo es un proceso sociopolítico y económico que tiene por objetivo la satisfacción de necesidades y aspiraciones humanas constreñido ecológicamente, por la finitud de la biosfera, y moralmente, por el reconocimiento de las necesidades de las generaciones futuras. Por ello, es preciso elevar el crecimiento económico en aquellos horizontes donde no se satisfacen las necesidades básicas, el control demográfico y un uso austero de los recursos no renovables (Andrade & Zepeda, 2017; Brundtland et al., 1987).

Paralelamente, las instituciones que dieron forma al sistema de derechos humanos se fueron desarrollando teórica y jurídicamente. Cada una de estas instituciones fue ocasión de ser un campo donde se realizará la dialéctica de los focos de experiencia, es decir, construcción de objetos, medios y criterios de conocimiento y sus dispositivaciones de un cuerpo enfático de derechos. Así, por ejemplo, la experiencia de la calidad del aire

³³ Organización no gubernamental fundada en 1968 con el objetivo, según se lee en su página web, de “abogar activamente por cambios de paradigmas y sistemas que permitan a la sociedad salir de nuestras crisis actuales, promoviendo una nueva forma de ser humano, dentro de una biosfera más resiliente. Basándose en un análisis científico exhaustivo, el Club de Roma hace propuestas holísticas para abordar estos inmensos problemas interconectados. Lo hace a través de investigaciones, propuestas políticas concretas y la convocatoria de reuniones de alto nivel, debates, conferencias, conferencias —sic— y otros eventos.” <https://clubderoma.es/club-de-roma/>

precisará de saberes que serán desarrollados y diferenciados de otros, por ejemplo, la calidad de la educación.

Tal como se percibe, el proyecto de los Derechos Humanos se sirve de una retórica humanista en el marco de nuevas economías del poder. Por ejemplo, el énfasis en la libertad y la soberanía en las proclamas independentistas, poscoloniales, servía para defender la necesidad de un estado fuerte para alcanzar un progreso que sólo posteriormente, y a condición de este estado fuerte, sería extensible a los individuos. Esto es observable en las retóricas de los nacionalismos europeos post primera guerra mundial y en los países del llamado tercer mundo, o subdesarrollado, a partir de la segunda guerra mundial, donde las libertades individuales estaban subordinadas a la soberanía y al desarrollo de un estado fuerte. Como sabemos, en el transcurso de las décadas posteriores a la firma de la DUDH se violaron sistemáticamente derechos y libertades de poblaciones enteras y de grupos que eran contrarios a los intereses de las élites.

Así, si la pregunta es cuándo se originan los Derechos Humanos la respuesta pragmática e historiográficamente correcta es: a mediados del siglo XX. Así las cosas, si la Carta de las Naciones Unidas estableció que es preciso tomar medidas para la cooperación y el desarrollo, que es responsabilidad de los estados y expresión de sus facultades que se han de realizar sin discriminación; en lo exterior, de vigilar el cumplimiento de los diversos compromisos en materia de DDHH; en lo interior, de propiciar y fomentar el respeto de los DDHH dotando de condiciones que posibiliten una vida digna, entonces era preciso un marco de interpretación y medición de estos.

El sistema de derechos humanos: dispositivación del sistema normativo para el control y vigilancia de los Derechos Humanos.

Si bien es claro que el proyecto de la Naciones Unidas y de los Derechos Humanos surgen paralelamente, es importante diferenciarlos; no hemos de dejar que la confusión nuble nuestro juicio y suponer que por el grado de íntima relación se piensen como sinonimia. Esta distinción se encuentra claramente en sus objetivos; el primero tiene por objetivo principal preservar la paz y establecer condiciones para la cooperación y para el cumplimiento de los compromisos y las obligaciones expresadas en el marco jurídico internacional. El segundo, busca liberar al ser humano del temor y la violencia, además

de lograr una cultura de respeto a la dignidad y las libertades fundamentales humanas. Los dos proyectos actualizan un aspecto del humanismo de la teoría política moderna e ilustrada que se expresa en una paradoja que, no obstante, les da sentido: los estados, específicamente sus gobiernos, adoptan el objetivo de defender los Derechos Humanos frente a los gobiernos de sus mismos y otros Estados.

Así, el sistema de Naciones Unidas y su marco jurídico se desarrollan promoviendo y facultando que los estados sean vigilantes y vigilados respecto a los compromisos y objetivos; primero, de la Carta de las Naciones Unidas; después, de los tratados, como la DUDH, que se desarrollan como complemento de esta y que da lugar a un sistema de vigilancia.

En consecuencia, en el campo de las relaciones y el derecho internacional se torna necesario establecer entidades y mecanismos de supervisión y vigilancia de dichos compromisos, esto porque los objetivos de las Naciones Unidas no se agotaban en identificar un ideal común —dignidad humana—, sino en desarrollar pactos de valor jurídico para los estados y de organismos encargados de vigilar su cumplimiento, de dotarlos de normas secundarias y procedimientos claros para hacerlos efectivos. Se trata de la articulación de criterios para juzgar el grado de responsabilidad de los estados en torno a sus compromisos.

Como se hace patente, estas exigencias no emanan directamente del reclamo expreso de la voluntad popular y soberana como lo indicaría un concepto amplio de democracia. Aunque historiográficamente pueda defenderse que la conquista de los derechos y las libertades se dan como producto de luchas sociales, hemos de aceptar que para este caso se trataría de una actualización, en instituciones, prácticas y retóricas humanistas, de resultados y conclusiones de procesos históricos de largo alcance tal como lo exponen —aun con sus diferencias— Moore (2002) o Tylli (2004). Así, estos proyectos han permitido conciliar estas diversas exigencias y sus expresiones que desde lo local impactan en lo internacional y viceversa.

Ante esto, se comprende por qué y cómo es que el sistema de vigilancia, normativo y de promoción de los Derechos Humanos se ha desarrollado a lo largo de ocho décadas; además, las amenazas y desafíos que acontecen en el desarrollo histórico, frente a los Derechos Humanos, no son siempre las mismas, se puede decir que se van actualizando y, en consecuencia, se desarrolla conocimiento al respecto. En este camino, sus conceptos

rectores y criterios de interpretación se re-articulan y re-ajustan; por ello no podemos pensar en un discurso homogéneo o terminado. A la distancia, el entramado dispositivo de las Naciones Unidas y los Derechos Humanos ha dado lugar a dos ramas de mecanismos de vigilancia sobre el comportamiento estatal respecto a sus obligaciones y compromisos así como del estado que guardan los derechos al interior de cada uno de los estados, sean o no miembros de la Organización; estos son conocidos como controles convencionales y extraconvencionales para la protección de los derechos.

Los mecanismos de control convencionales emanan de los tratados internacionales. Son dieciocho los instrumentos jurídicos de la tutela convencional: dos pactos generales, siete convenciones y nueve protocolos. Los extraconvencionales no están anclados en el marco jurídico, sino en procedimientos públicos o confidenciales para el examen de la situación del disfrute de Derechos Humanos. Estos se clasifican en generales o especiales, estos últimos pueden ser geográficos o temáticos (Salvioli, 2019) desde los que se desarrollará una serie de saberes que terminará por articularse en una especie de paradigma científico de lo político y social basado en Derechos Humanos. Situación que explica por qué tanto el sistema de derechos humanos como el de las Naciones Unidas deben ser tratados como una red institucional que descansa en un discurso que se articula en un plexo de dispositivos.

Estos sistemas se organizan como un campo de redes de poder, a partir de la producción de reglas y saberes, que condicionan y posibilitan nuevas economías de poder desde las que se formula lo que significan e implican los Derechos Humanos y, con ello dotan de sentido a su experiencia³⁴.

Esto es visible, en principio, en el espíritu y organización del sistema que emana de la Carta de las Naciones Unidas que sirve de base para el subsecuente desarrollo de este dispositivo a partir de instrumentos internacionales (tratados, convenciones, declaraciones y recomendaciones generales), los procedimientos y mecanismos de ejecución de estos, así como sus derivas en disposiciones orgánicas e institucionales.

³⁴ En el siguiente capítulo se expone cómo es que este saber sobre la dignidad y los derechos no recorre caminos paralelos. Para personajes como Moyn, la dignidad no es fuente de los Derechos Humanos; pero sí para la misma AGNU, aunque tardíamente, o muy tempranamente para Arendt. Esto se explica en cómo interpretan los Derechos Humanos o la efectividad histórica.

El sistema de las Naciones Unidas descansa en siete organismos principales, seis de los cuales son originales de la Carta. A la distancia, se modula en más de cien organismos entre fondos, programas, institutos de investigación y capacitación, órganos conexos, especializados, departamentos y oficinas afiliadas; cada uno con distinta membresía, liderazgo y presupuesto. Esto se traduce en que, tanto los Estados Parte de la Carta como los que no lo son, se afilien y aporten a cada organismo. Para cada caso, el financiamiento puede provenir de aportaciones obligatorias o voluntarias, lo que permite que estos organismos operen con relativa independencia y un alto grado de autonomía (Naciones Unidas, 1945, 2021b)³⁵.

Así las cosas, son organismos subsidiarios aquellos que son creados por un organismo principal como necesario para el ejercicio de sus funciones. Los demás organismos, se afilian mediante convenios negociados con las Naciones Unidas y coordinados ya sea por la AGNU o alguno de los Órganos Principales en tanto que sus actividades u objetos se articulen a los objetivos de estos.

Sobre su surgimiento, habrá algunos de estos órganos del sistema que sean previos a las UN, otros surgieron de manera simultánea a las NU; otros tantos como producto de necesidades específicas ante las nuevas necesidades, amenazas o entendimiento respecto al quehacer y sus objetivos, este es el caso de aquellos que surgen a partir de los tratados internacionales y las convenciones que celebran las NU.

En lo siguiente se describe el proceso de institucionalización de este sistema enfatizando los organismos más relevantes a los Derechos Humanos en torno a la vigilancia, promoción y sanción. Primero, describiendo los objetivos, atribuciones, composición y criterios de juicio de los organismos principales; posteriormente describir esto mismo según el desarrollo histórico de aquellos organismos que se abocan a los Derechos Humanos en este contexto de vigilancia convencional y extraconvencional.

El principal dispositivo legal del sistema es la Carta de las Naciones Unidas, cuyo estatus jurídico es el de un tratado, en tanto que le otorga poderes y facultades al organismo, es un instrumento jurídico del derecho internacional y es vinculante a sus miembros. Es máxima consecuencia de los esfuerzos representados para cumplir con lo proyectado en la Carta del Atlántico del 41 como en la Declaración de las Naciones Unidas

³⁵ Según el organigrama del sistema de las Naciones Unidas disponible en: https://www.un.org/sites/un2.un.org/files/2021/09/organigrama_onu.pdf

del 42, la Declaración de Teherán y Moscú del 43 en las que se insiste en la necesidad de una organización internacional que sirviera al mantenimiento de la paz a partir del principio de igualdad soberana y en acuerdo con los principios de la primera. Las Conferencias de Dumbarton Oaks y Yalta de 1944 sirven como preámbulo para la negociación de cuestiones de fondo y propuestas para dicha organización. A partir de las cuales se convoca a una Conferencia de las Naciones Unidas sobre Organización Internacional a celebrarse en junio de 1945 en San Francisco, California (Naciones Unidas, 2021a).

La Carta se firma al término de dicha conferencia, el 26 de junio. Entra en vigor el 24 de octubre de ese año; y ha recibido enmiendas en 1963, 1965 y 1973. Como tal recoge los principios de las relaciones internacionales de la igualdad soberana hasta la prohibición general del uso de la fuerza bélica sino condicionada al servicio del interés común por resolución de uno de sus órganos principales; a saber, el Consejo de Seguridad o la Asamblea General.

Según su preámbulo, es producto de la resolución de los Estados: a preservar a las generaciones de los sufrimientos de la guerra; a reafirmar la fe en los derechos fundamentales del ser humano, en la dignidad y el valor de la persona humana y en la igualdad de los derechos de las personas; a crear condiciones para mantener la justicia y las obligaciones emanadas de los tratados y las fuentes del derecho internacional así como para promover el progreso social dentro del concepto más amplio de libertad. Para ello, las NU adoptarán decisiones colegiadas y convenidas sobre una amplia variedad de problemas que enfrenta la humanidad.

Son tres los criterios de decisión que están indicados en la Carta. El máximo criterio teleológico es el mantenimiento de la paz y la seguridad internacionales. El criterio político es el respeto del estado de derecho, por lo que los límites de las decisiones de las UN está en las jurisdicciones locales y las soberanías. El criterio operativo es la cooperación, sobre todo en relación con aquellas decisiones que en el marco internacional no sean vinculantes. Son vinculantes aquellas que sean o ratificadas por los estados parte o por juzgados internacionales convenidos. En este sentido la colaboración es necesaria para ejercer acción preventiva o coercitiva para hacer cumplir con los compromisos y objetivos de la Carta. Por ello, promueve y acepta la existencia de organismos regionales

abogados a necesidades y características específicas siempre que se ajusten a los fines y principios de las NU.

Los fines que reconocen los estados que colaboran con la organización son a crear condiciones de estabilidad y bienestar necesarias para las relaciones pacíficas y amistosas entre las naciones, basadas en el respeto al principio de la igualdad de derechos y al de la libre determinación de los pueblos; también a establecer condiciones para el progreso y el desarrollo económico y social tendiente a alcanzar los niveles de vida más elevados, en lo económico y social, lo que incluye problemas relativos al trabajo permanente, así como aspectos sanitarios, educativos y culturales tendientes al respeto universal a los Derechos Humanos y a las libertades fundamentales de todos, sin discriminación (Naciones Unidas, 1945, párr. 55).

Los principales organismos son: Asamblea General (AGNU), Consejo de Seguridad (CS), Consejo Económico y Social (ECOSOC), Consejo de Administración Fiduciaria, Secretaría General (SG), Corte Internacional de Justicia (CIJ) y el Consejo de Derechos Humanos (CDH)—de reciente creación como subsidiario de la AGNU.

La Asamblea General tiene por función ser el espacio de discusión de cualesquier asuntos o cuestiones dentro de los límites de la Carta o que se refieran a los poderes y funciones de cualquiera de los órganos que sean creados para cumplir con los objetivos de la organización.

El producto, resolución, de sus discusiones son recomendaciones sobre cualquier tema asociado a sus objetivos y principios. El único límite para emitir recomendaciones es no intervenir respecto a cuestiones sobre las que el Consejo de Seguridad esté discutiendo, por lo demás tiene amplio margen. Para emitir estas, recibirá y considerará informes anuales y/o especiales de cualquier órgano del sistema de derechos humanos. También promoverá estudios desde los cuales recomendar e impulsar el desarrollo y codificación progresiva del derecho internacional; para fomentar la cooperación internacional tanto en el plano de la política como en lo económico, lo social, cultural, sanitario y educativo tendiente a hacer efectivos los Derechos Humanos y las libertades fundamentales de todas las personas. Esto, porque se considera que todas estas esferas son una amenaza potencial a la paz y la seguridad internacionales.

En este sentido, los Estados, aun los que no son miembro, podrán llevar a la atención de la Asamblea o del Consejo de Seguridad cualquier situación o controversia

que potencialmente conduzca a poner en peligro el mantenimiento de la paz y la seguridad internacional. De igual manera, a razón de lo conocido en los informes, la Asamblea podrá llamar la atención del Consejo de Seguridad de situaciones que precisan su diligencia.

Las decisiones de la Asamblea General en cuestiones importantes se tomarán por voto de dos tercios de los estados miembro presentes y votantes. Las demás cuestiones se votarán por mayoría simple de los mismos. Son consideradas importantes las relativas a la paz y seguridad; las elecciones de los estados no miembros permanentes del Consejo de Seguridad y de los miembros del Consejo Económico y Social, del Consejo de Administración Fiduciaria así como la admisión de nuevos Miembros a las Naciones Unidas; sobre la suspensión de los derechos y privilegios de los Miembros o su expulsión; las cuestiones relativas al funcionamiento del régimen de administración fiduciaria y las cuestiones presupuestarias.

Es importante tomar en consideración que los derechos de los estados miembros están anclados al pago de las cuotas para el funcionamiento y operación de las UN como al relativo cumplimiento de los objetivos de la Carta; además, la AGNU aprobó en 1946 una convención donde se indica que la organización y sus funcionarios tendrán personalidad jurídica al interior de cada uno de los estados miembros tanto como inmunidades necesarias para realizar sus tareas con independencia, esto involucra la posibilidad de realizar y celebrar contratos, posesión y disposición de bienes muebles e inmuebles así como para entablar procedimientos judiciales (Convención sobre Prerrogativas e Inmunidades de las Naciones Unidas, 1946).

El Consejo de Seguridad se compone de quince miembros de la AGNU, de los cuales son miembros permanentes la República de China, Francia, Rusia, el Reino Unido de la Gran Bretaña e Irlanda del Norte y los Estados Unidos de América. Los miembros no permanentes son electos por un periodo de dos años. Los criterios de elección prestan especial atención a la contribución de estos estados al mantenimiento de la paz y seguridad y los propósitos de las UN además de una distribución geográfica equitativa. Todos los miembros no permanentes tendrán periodos de dos años.

Persigue el fin de mantener la paz y la seguridad internacionales; ante ello, los estados de la AGNU reconocen que en sus deliberaciones y acciones, en casos justificados, son su voz. Las decisiones sobre cuestiones de procedimiento y otras serán

tomadas por el voto afirmativo de nueve miembros. En caso de controversia donde uno de los estados que sea miembro del Consejo esté involucrado, este se abstendrá de votar.

Para el cumplimiento de sus funciones relativas a la solución de controversias y conflictos, el consejo considerará los siguientes mecanismos: negociación, investigación, mediación, conciliación, arbitraje, arreglo judicial, recurso a organismos o acuerdos regionales u otros medios pacíficos de su elección. No obstante, en caso de que considere necesaria el uso de la fuerza bélica podrá, mediante convenios especiales, solicitar a los Estados Miembro de las Naciones Unidas fuerzas armadas, ayudas y las facilidades que sean necesarias — como el derecho de paso— para el propósito de mantener la paz y la seguridad internacionales. Además, hará uso de los acuerdos y organismos regionales para aplicar medidas coercitivas bajo su autoridad. Así, el CS tiene la facultad de establecer organismos subsidiarios acordes a sus funciones.

El Consejo Económico y Social se integra por cincuenta y cuatro miembros electos en la AGNU. Sus decisiones se toman por mayoría simple de los presentes y votantes. Tiene por finalidad recomendar a la AGNU, a los Miembros de las NU y a los organismos de esta, tanto como a todos los interesados sobre el respeto y efectividad de los Derechos Humanos y las libertades fundamentales. Para ello, realiza estudios e informes con respecto a asuntos internacionales de carácter económico, social, cultural, educativo, sanitario y conexos. En este sentido, está facultada a formular proyectos de convención respecto a los asuntos de su competencia, a convocar conferencias internacionales, consultas con Organizaciones No Gubernamentales Internacionales y Nacionales, prestar servicios a los Miembros de la AGNU así como a todas tareas para desempeñar las funciones en relación con el cumplimiento de las recomendaciones de la Asamblea General.

El Consejo de Administración Fiduciaria tiene por objetivos fomentar la paz y la seguridad internacionales lo que supone, de acuerdo con su campo de acción, promover el reconocimiento de la interdependencia de los pueblos del mundo, el respeto a los Derechos Humanos y las libertades fundamentales, el adelanto político, económico, social y educativo de los habitantes de los territorios fideicomitidos, y su desarrollo progresivo hacia el gobierno propio o la independencia. Para ello ha de tener en cuenta las circunstancias particulares de cada territorio, de sus pueblos, así como los deseos

libremente expresados de los pueblos interesados, y según se dispusiere en cada acuerdo sobre administración fiduciaria.

La Corte Internacional de Justicia es el principal órgano judicial de las Naciones Unidas. Funciona de conformidad con su Estatuto anexo, tomado como parte íntegra de la Carta, y está basado en el de la Corte Permanente de Justicia Internacional³⁶. Facultada, además, para emitir opinión sobre cualquier cuestión jurídica a solicitud de la AGNU o del CS. Esta es una cuestión de importancia, porque los demás órganos de las NU deberán tener autorización expresa de la Asamblea para este acto.

Los Estados miembros de su estatuto se comprometen a cumplir las resoluciones de la Corte y estas han de tomarlas como obligación de sus funciones; de no hacerlo, la otra parte del litigio podrá recurrir al Consejo de Seguridad para que se emitan recomendaciones o tomen medidas para que se lleve a efecto la ejecución del fallo. Es importante señalar que este es el único órgano principal del sistema al que es posible que un Estado que no es miembro de la AGNU sea parte, mediante convenio específico, del Estatuto de la Corte Internacional de Justicia; siempre bajo las condiciones que para ello las establece la Asamblea General a recomendación del Consejo de Seguridad.

Está compuesta por quince miembros elegidos por mayoría absoluta tanto por la AGNU como por el CS —en elección independiente. Cada uno de los miembros tienen funciones por nueve años con posibilidad de una reelección. La composición de la Corte se renueva un tercio cada trienio sin posibilidad de que exista más de una magistratura del mismo Estado.

La Corte puede solicitar y recibir información de organizaciones internacionales públicas que sea requerida para el conocimiento del caso en discusión. Entre las controversias jurídicas que conoce se enumeran las siguientes: interpretación de un tratado, cuestiones de derecho internacional, todo hecho que sea constitutivo de una violación a la obligación internacional, la naturaleza o extensión de la reparación que da lugar al quebrantamiento de una obligación. Sus declaratorias pueden ser bajo condición de incondicionalidad o de condición de reciprocidad entre los estados, y han de ser enviadas para su resguardo a la SG.

³⁶ Corte de la Sociedad de Naciones, organismo internacional creado en el Tratado de Versalles en junio de 1919.

Para emitir sus decisiones ha de considerar las convenciones internacionales que establecen obligaciones a los estados y que son reconocidas por estos, la costumbre internacional como prueba de práctica aceptada como derecho, los principios generales de derecho reconocidos por las naciones *civilizadas* —lo que eso signifique—, las decisiones judiciales y las doctrinas de los distintas naciones como medio auxiliar de determinación de regla de derecho; sin embargo, puede emitir decisiones según *ex aequo et bono* (de acuerdo a lo correcto y bueno) si a las partes les conviniera (Estatuto de la Corte Internacional de Justicia, 1945, párr. 38).

En este marco, la Carta deja abierta la posibilidad de que los Estados acudan a otros tribunales existentes o que se concierten —tal es el caso, por ejemplo, de la Corte Penal Internacional o diversos tribunales *Ad hoc*, también el Tribunal Contencioso-Administrativo y el Tribunal de Apelaciones de las NU³⁷.

Por su parte, la Secretaría General designa a la más alta función administrativa de la ONU y responde exclusivamente a la AGNU. Ejecuta las actividades descritas en cada uno de los mandatos que se derivan de los distintos estatutos y convenciones. Actualmente se compone de veintiocho departamentos y oficinas de entre las que destacan la Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos (OACNUDH) y la Oficina de las Naciones Unidas contra la Droga y el Delito (UNODC).

Caso especial guarda el Consejo de Derechos Humanos (CDH); pues es un órgano principal del sistema de Naciones Unidas, aunque no se menciona específicamente en la Carta. Órgano subsidiario de la Asamblea General, compuesto por 47 de sus Estados Miembros por mayoría simple, es principal responsable de la protección y promoción de los derechos y libertades fundamentales tanto como de la integración y coordinación efectiva de estos en el sistema de las Naciones Unidas. Los principios que guían su trabajo son universalidad, imparcialidad, objetividad, no selectividad así como el diálogo y la cooperación internacional para la promoción y protección de los Derechos Humanos. Para ello, sirve como un foro para la cooperación y el diálogo sobre los Derechos Humanos, brinda asesoramiento y asistencia técnica a los Estados miembros además de estar

³⁷ Estos últimos funcionan desde 2009 bajo resolución 63/253 del 24 de diciembre de 2008 de la AGNU, sustituyendo al Tribunal Administrativo de la ONU que operó desde 1950.

encomendada a realizar un examen periódico universal sobre el cumplimiento de las obligaciones y compromisos de los Estados en materia de Derechos Humanos. Cuenta con un órgano asesor subsidiario, el Comité Asesor de Derechos Humanos—que también reemplaza a la subcomisión de Derechos Humanos de las Naciones Unidas.

El Consejo de Derechos Humanos, creado en marzo de 2006 mediante la adopción de la resolución A/RES/60/251 de la Asamblea General de la ONU, acto en el que sustituyó a la Comisión de Derechos Humanos (CDH), creada por la ECOSOC como subsidiaria entre febrero y junio de 1946 (Comisión de los Derechos del Hombre, 1946; Instituye una Comisión de Derechos del Hombre, 1946). La Comisión tuvo por labor primaria presentar al ECOSOC propuestas, recomendaciones, informes o servicios referente a la estructura jurídica e internacional para la protección de los Derechos Humanos; es decir, normativas para regir la conducta de los Estados. En específico, las preocupaciones se articulaban sobre libertades cívicas, la condición jurídica y social de la mujer—por lo que a la conformación de esta Comisión, se instituyó una subcomisión a este respecto—, libertad de información, la protección de minorías así como la prevención de la discriminación por motivo de sexo, raza, idioma o religión. En la resolución del 21 de junio de ese año, se le amplían sus funciones a cualquier cuestión relativa a los Derechos Humanos. La primera tarea, de máxima relevancia será presentar un proyecto de lo que posteriormente será la DUDH además una serie de compilaciones sobre derechos—declaraciones y leyes—y costumbres de Derechos Humanos³⁸. A partir de los años setenta, fue acusada constantemente de actuar con selectividad y con doble criterio en el examen y adopción de resoluciones respecto a las situaciones al interior de los estados miembro, razón principal por la que será reemplazada (Salvioli, 2019, p. 37).

Como se aprecia, era previsible el crecimiento exponencial del sistema de NU; por lo que, por iniciativa del representante de los Estados Unidos de Norteamérica (USA) ante el ECOSOC, se solicita a la SG, para cumplir con sus tareas de coordinación de los organismos especializados, que se establezca un comité para ello a fin de evitar discrepancias en torno a todas y cada una de las cuestiones no reguladas. Dicho Comité será presidido por la SG y estará integrado por los más altos funcionarios de los diversos

³⁸ Para la adecuada descripción del proceso de redacción de la Declaración y el papel desempeñado por Eleanor Roosevelt la obra de referencia es la de Mary Ann Glendon (2011).

organismos. Así, el 21 de septiembre de 1946 nace el Comité Administrativo de Coordinación para supervisar la aplicación de los acuerdos de las Naciones Unidas con los diversos organismos especializados, así como para garantizar la coordinación de los programas aprobados y promover la cooperación para la consecución de los objetivos de las NU. Este comité es reformado el 24 de octubre del 2001, por petición de los miembros a propósito de resaltar su función, para ser nombrada: Junta de Jefes Ejecutivos del Sistema de las Naciones Unidas para la Coordinación (JJE), integrada por treinta y un organismos del sistema³⁹(ECOSOC, 2001b, 2001a).

Además de estos organismos que integran la JJE, se destacan aquellos que son expofeso para los Derechos Humanos, tal es el caso del Consejo de Derechos Humanos y los que emanan del desarrollo histórico del sistema jurídico de las NU para los Derechos Humanos que es el caso de los Comités y subcomités para supervisar la implementación de los tratados internacionales de Derechos Humanos; todos ellos órganos subsidiarios de la AG y conformados por expertos independientes.

Desde 1945, se ha desarrollado el sistema internacional de los Derechos Humanos, bajo los documentos fundacionales de la Carta de las Naciones Unidas y la Declaración Universal de los Derechos Humanos. Esta última, como se ha señalado, no tiene un carácter vinculante, sino que indica los principios, definiciones y contenidos básicos que orientan la comprensión y aproximación a los mismos.

Vinculantes son aquellos tratados a los que los estados voluntariamente se adhieren; entran en vigor en cuanto cuenten con suficientes firmas, ratificaciones o según un plazo estipulado.⁴⁰ A la distancia, son veintisiete los que se consideran los principales tratados internacionales de Derechos Humanos conformados por siete Convenciones, dos Pactos y nueve protocolos facultativos⁴¹, tal como se encuentran enumerados en la Tabla

³⁹ Ver Anexo 1

⁴⁰ Estos tratados conforman lo que se denomina derecho originario que es complementado por el derecho derivado. Estos se clasifican según su carácter general o sectorial; los primeros regulan y perfilan un grupo amplio de derechos que corresponden a todas las personas; los segundos codifican derechos referidos a una materia o un grupo de personas específico.

⁴¹ A mayo de 2023, la Asamblea General de las Naciones Unidas ha firmado doscientos ochenta y seis tratados y acuerdos internacionales; de los cuales, según lo reporta la Secretaría de Gobernación había más de ciento treinta tratados internacionales, globales, de Derechos Humanos. Para el caso de México, este ha suscrito alrededor de ciento cincuenta tratados internacionales entre globales y regionales.

1. En estos, se delimitan las obligaciones y compromisos de los estados en materia de Derechos Humanos⁴²; así, por ejemplo, la Convención Internacional sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación Racial, primera firmada y en entrada en vigor posterior a la DUDH, comienza a delimitar las definiciones y obligaciones respecto a la Igualdad de derecho en tensión con la condena de la Discriminación. Con esto, se comienza a dotar de sentido a lo que posteriormente serán identificadas como las obligaciones de respetar, garantizar y promover Derechos Humanos⁴³.

Tabla 1 *Principales tratados de Derechos Humanos*

Tratado	Firma	Entrada en Vigor	Órgano de Tratado
Convención Internacional sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación Racial (ICERD) GA/RES/ 2106 A (XX)	21/12/1965	4/01/1969	Comité para la Eliminación de la Discriminación Racial (CERD) Inicio de funciones: 4 enero 1969
Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (ICCPR) GA/RES/2200 A (XXI)	16/12/1966	3/01/1976	Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (CESCR) Inicio de funciones: 3 enero 1976
Protocolo Facultativo del Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales GA/RES/63/117	10/12/2008	5/05/2013	
Pacto Internacional de derechos Civiles y Políticos (PIDESC) GA/RES/2200 A (XXI)	16/12/1966	23/03/1976	Comité de Derechos Humanos (CCPR) Inicio de funciones: 23 marzo 1976
Protocolo Facultativo del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos GA/RES/ 2200 A (XXI)	16/12/1966	23/03/1976	
Segundo Protocolo Facultativo del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, destinado a abolir la pena de muerte GA/RES/44/128	12/12/1989	11/07/1991	
Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de	18/12/1979	3/09/1981	Comité para la Eliminación de la Discriminación contra la Mujer (CEDAW) Inicio de funciones: 3 septiembre 1981

⁴² En la Tabla 2 se describen las principales obligaciones de la Carta de los Derechos Humanos a partir de las cuales se delimitan y especifican otras obligaciones en los diversos tratados internacionales de Derechos Humanos.

⁴³ En el siguiente apartado de este capítulo se delimita este saber en tanto doctrina como paradigma.

Discriminación contra la Mujer (CEDAW) GA/RES/34/180			
	6/10/1999	22/12/2000	
Protocolo Facultativo de la Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer GA/RES/54/4			
	10/12/1984	26/06/1987	Comité contra la Tortura (CAT) Inicio de funciones: 1 enero 1988
Convención contra la Tortura y Otros Tratos o Penas Cruelles, Inhumanos o Degradantes (UNCTAD) GA/RES/39/46			
	18/12/2002	18/12/2002	Subcomité para la Prevención de la Tortura (SPT) Inicio de funciones: 06/2006
Protocolo Facultativo de la Convención contra la Tortura y Otros Tratos o Penas Cruelles, Inhumanos o Degradantes GA/RES/57/199			
Convención sobre los Derechos del Niño (CDN) GA/RES/44/25	20/11/1989	2/09/1990	Comité de los Derechos del Niño (CRC/CCDN)
Protocolo Facultativo de la Convención sobre los Derechos del Niño relativo a la venta de niños, la prostitución infantil y la utilización de niños en la pornografía GA/RES/54/263	25/05/2000	18/01/2002	Inicio de funciones: 06/1991
Protocolo facultativo de la Convención sobre los Derechos del Niño relativo a la participación de niños en los conflictos armados GA/RES/54/263	25/05/2000	12/02/2002	
Protocolo facultativo de la Convención sobre los Derechos del Niño relativo a un procedimiento de comunicaciones. GA/RES/ 66/138	19/12/2011	04/2014	
Convención Internacional sobre la Protección de los Derechos de Todos los Trabajadores Migratorios y de sus Familiares (CIPTMF) GA/RES/45/158	18/12/1990	1/07/2003	Comité sobre los Trabajadores Migratorios (CMW) Inicio de funciones: 10/2004
Convención sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad (CDPD) GA/61/106	13/12/2006	3/05/2008	Comité sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad (CRPD) Inicio de funciones: 02/2009
Protocolo facultativo de la Convención sobre los derechos de las personas con discapacidad GA/RES/61/106,	13/12/2006	3/05/2008	

Convención Internacional para la Protección de Todas las Personas contra las Desapariciones Forzadas (CIPPDF) GA/RES/61/177	20/12/2006	23/12/2010	Comité contra la Desaparición Forzada (CED) Inicio de funciones: 03/2012
--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	------------	------------	---------------------------------------------------------------------------------

Nota: Elaboración propia a partir de la información de la Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas (2014) y de la web de la Organización de las Naciones Unidas.

Todo esto, nos permite indicar que de entre los más de cien organismos del sistema de derechos humanos, cuarenta son los que son de máxima relevancia a los Derechos Humanos; esto entre los organismos principales del sistema, los asociados a la JJE y aquellos que emanan de los tratados. No obstante, otros organismos subsidiarios del ECOSOC, así como las Cortes juegan en el entramado de las redes de poder, en la orientación de las viridicciones y subjetividades; no necesariamente siguiendo una racionalidad estricta, sino tendiente a campos específicos del poder. Por ejemplo, La Comisión de asuntos Económicos y Empleo, subsidiaria de la ECOSOC, surgió de manera paralela a la Comisión de Derechos Humanos, y no como una subcomisión de esta, como lo indicaría la actual comprensión de la racionalidad de los DH anclada en el concepto de interdependencia. Hoy, son cinco las comisiones económicas, subsidiarias del ECOSOC, distribuidas por su objeto en regiones para Europa (CEE); África (CEPA); América y el Caribe (CEPAL); Asia Occidental (CESPAO) y Asia y el Pacífico (CESPAP).

Tabla 2 *Obligaciones generales de los estados consideradas en la carta internacional de Derechos Humanos*

Tratado	Objetivo	Obligaciones
Declaración Universal de Derechos Humanos 1948	Servir de inspiración y base para la común concepción de los Derechos Humanos y las libertades.	Respeto, promoción y aplicación de medidas progresivas para el reconocimiento y aplicación de los derechos humanos por parte de individuos, pueblos, instituciones y naciones
Pacto Internacional de Derechos Económicos y Sociales 1966	Especificar el contenido de los derechos económicos y sociales a fin de indicar las condiciones mínimas de estos para realizar el ideal	Respeto y promoción de la libre determinación de los pueblos. Cooperación y asistencia internacional, hasta el máximo disponible de recursos, para la progresividad de medidas de los derechos. Obligación de no discriminación que afecte el ejercicio y disfrute de los derechos.

	del ser humano liberado del temor y la miseria	Adoptar medidas legislativas y otras para hacer efectivos los derechos
	Establecer mecanismos de observación y vigilancia de los derechos contenidos.	<p>Garantizar igualdad de género</p> <p>Prohibición de la regresividad de medidas</p> <p>No abuso de derecho</p> <p>Obligaciones de garantía para el trabajo, seguridad social, familia, alimentación, educación, la investigación científica y creativa.</p> <p>Medidas positivas</p> <p>Distinguir entre igualdad y equidad.</p> <p>Presentar informes sobre medidas adoptadas y progresos realizados (Art 16).</p>
Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos 1966	<p>Especificar el contenido de los derechos civiles y políticos a fin de indicar las condiciones mínimas de estos para realizar el ideal del ser humano liberado del temor y la miseria</p> <p>Establecer mecanismos de observación y vigilancia de los derechos contenidos.</p>	<p>Respeto y promoción de la libre determinación de los pueblos.</p> <p>Cooperación y asistencia internacional, hasta el máximo disponible de recursos, para la progresividad de medidas de los derechos.</p> <p>Obligación de no discriminación que afecte el ejercicio y disfrute de los derechos.</p> <p>Adoptar medidas legislativas y otras para hacer efectivos los derechos</p> <p>Disponer de medidas que permitan que los individuos interpongan recursos (jurídicos y judiciales) efectivos para defenderse de violaciones</p> <p>Igualdad entre mujeres y hombres</p> <p>No abuso de derecho</p> <p>Límites a la razón de estado.</p> <p>No retroactividad</p> <p>Condiciones legislativas y otras relativas al derecho a la vida, al trato digno (no tortura, tratos crueles, degradantes, inhumanos), libertad y seguridad personales (no esclavitud, servidumbre, trabajo forzoso, no detención y privación arbitraria de libertad), información, recursos jurídicos y judiciales de defensa, presunción de inocencia, igualdad jurídica; libertad de pensamiento, expresión, libre desarrollo de la personalidad, credo; libertades de asociación,</p>

familia y matrimonio; participar en los asuntos públicos.

Nota: Elaboración propia con información de la Carta de Derechos Humanos.

Así, es el desarrollo de los sistemas de Derechos Humanos y de las Naciones Unidas puede ser comprendido en etapas según su fundación y dando sentido a una nueva globalización. Las décadas de los cuarenta son la primera etapa de conformación y asociación de organizaciones en el marco del naciente sistema de Naciones Unidas donde aparecen doce de los actuales organismos principales de Derechos Humanos de entre los que se destacan el Fondo Monetario Internacional (FMI), el Banco Mundial (BM), la Organización Internacional del Trabajo (OIT), la Organización Educativa, Científica y Cultural de las Naciones Unidas (UNESCO), la Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO), el Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia (UNICEF), la Organización Mundial de la Salud (OMS), así como los antecedentes de los actuales Consejo de Derechos Humanos y ONU-Mujeres.

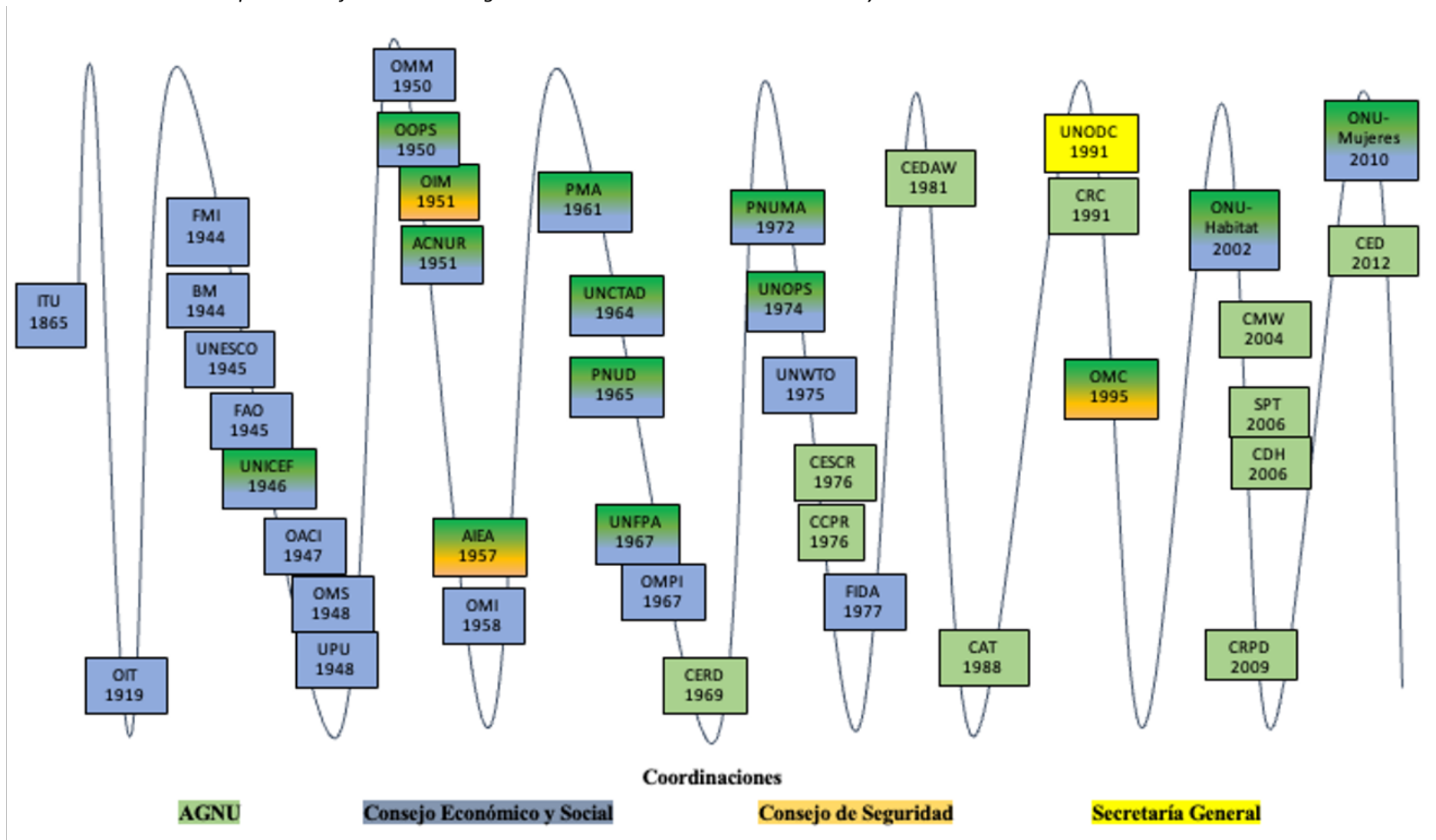
La segunda, en los cincuenta, etapa está marcada por el problema migratorio y de refugiados de la posguerra. Así, ven la luz el Organismo de Obras Públicas y Socorro de las Naciones Unidas para los Refugiados de Palestina en el Cercano Oriente (OOPS), Organización Internacional para las Migraciones (OIM) —asociada hasta 2016— y la Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR). A finales de la década, se fundan la Agencia Internacional de Energía Atómica (AIEA) y la Organización Marítima Internacional (OMI).

La tercera etapa, en los sesenta, está marcada por la noción de cooperación para el desarrollo y ante los problemas ambientales, los límites materiales así como de su distribución incorporando las preocupaciones sobre la diversidad cultural y natalidad. En este contexto nacen Programa Mundial de Alimentos (PMA), la Conferencia de las Naciones Unidas sobre Comercio y Desarrollo (UNCTAD), el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), el Fondo de Población de las Naciones Unidas (UNFPA).

La cuarta tapa, a finales de los sesenta y hasta principios de los noventa, está marcada por el surgimiento del sistema del control convencional de Derechos Humanos⁴⁴ dando nacimiento a un sistema de vigilancia de base científica —y su racionalidad—, con orientación técnica y protocolizado; surgen, ordenados cronológicamente, los Comités: para la Eliminación de la Discriminación Racial (CERD), de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (CESCR), de Derechos Humanos (CCPR), Comité para la Eliminación de la Discriminación contra la Mujer (CEDAW), Comité contra la Tortura (CAT), Comité de los Derechos del Niño (CRC). Todos abocados a vigilar el cumplimiento de las obligaciones de los tratados, a formular orientaciones de interpretación de los conceptos de sus conceptos; además sirven de apoyo a los estados para implementar disposiciones relativas al objeto del tratado en las distintas jurisdicciones.

⁴⁴ También conocido como el Sistema Universal de Protección de los Derechos Humanos o Sistema de Tratados de Derechos Humanos de Naciones Unidas (Barrena, G. 2012).

Ilustración 1 Línea temporal de la fundación de organismos del sistema de Naciones Unidas y de Derechos Humanos



Nota: Elaboración propia.

A mediados de los sesenta —llamada como la década de la descolonización en Naciones Unidas— se habían resuelto tanto el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (PIDESC); como el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos (PIDECP). Estos eran el resultado de veinte años de discusiones en el seno de las NU. Al momento de adoptarse la DUDH, la AG ratifica también la idea de tratados vinculantes en materia de Derechos Humanos que, además, incorporen medidas de aplicación y reconozcan su interdependencia. Con la adopción de estos pactos, más la DUDH, ya se contaba con lo que será conocido como la Carta Internacional de Derechos Humanos (Barrena, 2012, p. 18). Estos pactos son instrumentos de carácter general y substanciales en tanto que identifican y definen las responsabilidades de los Estados de respetar, proteger y cumplir. Así, surgen motivaciones suficientes para organizar lo que esto implicaba tanto en el terreno del derecho internacional como al interior de las distintas jurisdicciones, como evidenció la Convención Internacional sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación Racial, por lo que a finales de los sesenta verá la luz la Declaración de Viena relativa al derecho de los tratados estableciendo los límites y condiciones de la obligatoriedad de los tratados así como las condiciones y los medios de interpretación de los tratados. También en este periodo ven la luz el Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente (PNUMA), producto de la Conferencia de Estocolmo del 72, coordinando las respuestas frente a las amenazas al medio ambiente, promoviendo una racionalidad sustentable entre el uso de los recursos y su impacto en el medio ambiente; la Oficina de las Naciones Unidas de Servicios para Proyectos (UNOPS), como parte del PNUD e independiente en 1995, prestando servicios, en colaboración con el BM para la gestión de proyectos de infraestructura para el desarrollo; y el Fondo Internacional de Desarrollo Agrícola (FIDA), como respuesta a las crisis alimentaria de los setenta. A mediados de los setenta se celebra la primera conferencia de las Naciones Unidas sobre la mujer con el objetivo de promover el adelanto de la mujer y el respeto de sus Derechos, que instituyó el Fondo de Desarrollo de las Naciones Unidas para la Mujer (UNIFEM) así como el Instituto Internacional de Investigación y Capacitación para la promoción de la Mujer (INSTRAW); además, sus discusiones derivarán en el terreno jurídico dos puntos de inflexión, el primero en la Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación contra la Mujer de 1979 y en la Conferencia de Beijing de 1995 dotando de una agenda

mundial de igualdad de género. En similar sentido, producto de la Conferencia Hábitat I, en 1978 se funda el Programa de las Naciones Unidas para los Asentamientos Humanos (ONU-Hábitat) para atender los problemas relativos al crecimiento urbano y para mejorar las condiciones de vida de las ciudades.

Ahora bien, entonces cuál es el papel de los tratados y de estos organismos. La Convención de Viena es un referente que pretende esclarecer las tensiones en la articulación del derecho internacional así como los objetivos y medios de las NU en relación con los principios de igualdad y de libre determinación de los pueblos. Parte de reconocer el valor universal de la norma *pacta sunt servanda* —los contratos están para cumplirse—, por lo que, en principio, todo tratado ha de interpretarse de buena fe, conforme al sentido corriente atribuido a los términos de los tratados, en su contexto y según el fin y su objeto; lo contenido en su preámbulo, en sus anexos, en otros tratados afines, las prácticas de aplicación aceptadas —esto es lo que se comprende como norma consuetudinaria— además de los instrumentos y los productos de estos formulados como consecuencia del tratado en cuestión (Convención de Viena sobre el derecho de los tratados, 1969). Este último punto es el papel medular que ejercerán los organismos de los tratados, en tanto que sus productos, tales como observaciones y sus instrumentos de interpretación, irán complementando el sentido de la interpretación de los términos que terminará por dar sentido a la doctrina de los Derechos Humanos.

Hemos dicho que los Pactos tienen un carácter general y substancial, indicando con esto que no tutelan específicamente algún derecho o grupo de estos; este es el papel que desempeñan las Convenciones, y será frecuentemente regulado en sus Protocolos Facultativos. De estos derivan procedimientos de supervisión y monitoreo —vigilancia— tanto como de interpretación de las obligaciones de los estados, según un bloque jurídico —es decir uno o más instrumentos jurídicos relativo al objeto de su tratado principal— a cargo de los organismos de los tratados denominados a cargo de los Comités. Dichos mecanismos son el examen de informes periódicos, comunicaciones individuales, denuncias interestatales, apertura de investigaciones frente a violaciones —incumplimiento por parte del estado frente a sus obligaciones— graves o sistemáticas y mecanismos especiales de supervisión/visita a centros u organismos estatales, tales como las prisiones.

La integración de estos es distinta según el órgano, oscila de entre diez hasta veinticinco miembros. Quienes integran los Comités, a excepción del que surge del DESC que se lleva en el seno del ECOSOC, son electos por la AG a propuesta de los Estados; para ello han de ser expertas en los aspectos temáticos relativos, independientes, por lo que actúan a título personal. Con mandato por cuatro años y reelegibles. En 2012, se emiten las directrices sobre la independencia y la imparcialidad de los miembros de los órganos en virtud de los tratados de Derechos Humanos —conocidas como directrices Adis Abeba—, concebidas para aumentar la eficacia de estos órganos, con las que reglamenta la participación de los miembros de los comités a fin de evitar conflictos de interés, real o aparente según observación razonable —es decir que se puedan aducir razones suficientes—, en relación a los asuntos discutidos y sometidos a examen; así, se abstendrá de participar cuando existan situación o condiciones que afecten el cumplimiento de sus obligaciones y responsabilidades.

Como es claro, la relevancia de estos Comités en el sistema de Naciones Unidas es medular; pero lo es más para el sistema de derechos humanos y sus discursos. En el entramado de dispositivos, las personas que los integran tienen un peso y fuerza relativamente comparable a la de los jueces y magistrados; sin embargo, la diferencia estriba en que su saber no está orientado principalmente por la disciplina jurídica sino por su supuesta competencia técnica, científica y su experiencia en favor de los derechos y grupos de personas protegidos por el tratado en cuestión. Sus decisiones tienen la potencia de incidir en la vida de millones de personas habitantes y en tránsito de una muy importante cantidad de jurisdicciones territoriales.

Así, se advierte que en el entramado de las redes de poder y la formulación de la experiencia de los Derechos Humanos y de la dignidad tienen una posición extrema potencia, pero también débil, en la medida que en marco jurídico el sistema de las NU y sus estados miembros han puesto controles notables a los efectos de estos; principalmente, que los estados acepten ser parte de sus dispositivos de control convencional, que sus resoluciones no tienen un carácter de vinculación tal como el de los tribunales y, además, regularmente no cuentan con los recursos suficientes para sus tareas. Sin embargo, en el territorio de su proyecto retoma fuerza en tanto que, aunque circunscrita a la aplicación sus dispositivos, van perfilando el saber posible de estos, su doctrina y un paradigma científico.

Dispositivos de control convencionales y extraconvencionales para la vigilancia, promoción y sanción de los Derechos Humanos.

Los principales órganos de Derechos Humanos son expresión del mandato que emana de algunos de los principales tratados de Derechos Humanos; en conjunto son la base del sistema internacional de Derechos Humanos (OACNUDH, 2015, p. 1). Esto se entiende en tanto se acepte que no es suficiente un marco normativo para dirigir la conducta humana, aunque de manera principal de aquellos que realizan las tareas de las instituciones políticas. El aparato disciplinario descrito, ejecuta los mandatos del documento jurídico que les rige. Este, como hemos visto, establece algunas líneas generales que regulan el comportamiento de los Estados en sus relaciones institucionales; no obstante, estas indicaciones no son suficientes sino en la medida en que se identifiquen las expresiones que se van desarrollando de la comprensión de los Derechos Humanos en el desarrollo del sistema institucional.

Así, son cinco los mecanismos de vigilancia y para la protección considerados en los tratados de Derechos Humanos y a las que están facultadas los distintos comités: examen de informes periódicos, comunicaciones individuales, denuncias interestatales, investigaciones especiales, visitas *in situ* y observaciones generales. A estas, se agrega el examen periódico universal (EPU) a cargo del Consejo de Derechos Humanos.

El examen de informes periódicos es un mecanismo automático y obligatorio para los estados parte del tratado en cuestión; en este se examinan principalmente los aspectos jurídico-estructurales y de política pública para la garantía, protección y cumplimiento de los derechos. Para ello, los comités diseñan instrumentos que sirven de guía para sistematizar la información requerida; se aplica, primero al año y medio o dos de firmar o ratificar el tratado, posteriormente con regularidad de cada cuatro años. Para los casos del CDESCR y el CMW, se presentan cada cinco años. Para el caso del CCPR, éste indica cuándo será el siguiente informe, pero ha de ser en un plazo de entre tres a siete años. Es común que para los informes periódicos posteriores al inicial, los Comités propongan una serie de temas/ítems para simplificar y agilizar el proceso. Como tal, es un procedimiento público que se realiza en audiencias a manera de diálogo o conversaciones entre el Comité y los Estados —sus representantes— con base en los productos de este último, informes de la sociedad civil organizada —llamados informes sombra o alternativos—. Antes de

las audiencias, el comité celebra reuniones de trabajo con la sociedad civil organizada y con las instituciones nacionales de Derechos Humanos para ganar comprensión de la situación que guarda el Estado en la materia. Ahora bien, puede ser el caso en que el estado no cumpla con la obligación de presentar su informe, por lo que el Comité procede a realizar su examen en ausencia de informe y se le solicita responder por escrito una serie de cuestionamientos antes de la celebración de audiencia. Puede ser el caso que los Estados lleguen a audiencia. Las observaciones son el producto que presenta el Comité donde se exponen los puntos positivos, sus preocupaciones o motivos de alarma y una serie de recomendaciones al estado en cuestión. Dentro del procedimiento de seguimiento del examen, los estados tienen un plazo entre un año a dos para informar por escrito las medidas implementadas respecto a las recomendaciones (Salvioli, 2019, pp. 76–80).

Para cuando personas se consideran víctimas del incumplimiento de los compromisos y obligaciones convencionales de los Estados los Comités están facultados a recibir Comunicaciones individuales para conocer el caso y determinar la responsabilidad internacional al respecto por parte del Estado así como para dictaminar consecuentes medidas de reparación. Este procedimiento es universal para los Comités, aunque de origen no todos estaban facultados; es un procedimiento confidencial que puede ser realizado a título personal, por representación, o en nombre de la víctima frente a la imposibilidad de esta presentar su denuncia o expresar su consentimiento para ello. En ningún caso, excepto cuando se planteen cuestiones graves y de importancia general, pueden presentarse de manera anónima. El entendido general es que los Estados tienen la obligación de evitar cualquier forma de maltrato, intimidación o represalia producto de la denuncia; en algunos casos los Comités, como el CED, prevén la posibilidad de adoptar medidas provisionales para la protección de los denunciantes. Antes de llegar a la denuncia ante el Comité, el denunciante tiene la obligación — característico de todo proceso de denuncia individual ante órganos internacionales— de agotar los mecanismos y recursos internos. Es importante señalar que, a diferencia de las instancias regionales, los Comités no establecen una caducidad para presentar denuncias⁴⁵ amén de que no pueda ser considerado como abuso de derechos, —esto es cuando alguien apela a un derecho para efectos de dañar a otro, con efectos antisociales o contradictorios al espíritu

⁴⁵ a excepción de CERD, 6 meses; CDESCR y CRC, 1 año; CCPR, 5 año,

de los Derechos Humanos, la forma popular de esto se expresa según la máxima: el límite de los derechos está indicado por el inicio de los derechos de las demás personas —. En cuanto al procedimiento, este es contradictorio; es decir que el Comité conoce alegaciones y respuestas a estas entre las partes. Para esto, después de conocido el caso, el Comité la transmite al Estado para que responda en un plazo dado; después la respuesta es transmitida a la persona autora original de la denuncia para que la comente y sea remitida al estado para sus puntuaciones, etcétera. Con ello, en sesión confidencial el Comité evalúa los alegatos y pruebas puestas a consideración según el tratado en cuestión y, dado el caso, disponen medidas para la reparación de la violación cometida; el producto de esta es un dictamen. Así, los estados se obligan a dar respuesta de seguimiento en torno al dictamen en un plazo de seis meses. Para el CCPR, los informes son examinados por una relatoría especial que se encarga de dar seguimiento a los dictámenes.

El caso de las Denuncias interestatales respecto al incumplimiento de las obligaciones de los tratados tiene dos características especiales; por un lado, no es general en tanto que no está contemplado en las facultades del CCEDAW y del CRPD. Por el otro, a excepción del CERD, además de la ratificación o adhesión del estado a los Tratados y/o sus protocolos facultativos, se precisa de una manifestación expresa de la voluntad de los Estados Parte para ser parte y/o objeto de denuncia y donde reconocen la competencia del Comité para tramitar denuncias entre los Estados. Así, un estado que ha cumplido con este requisito no puede denunciar a un estado que no lo cumpla. El procedimiento es similar al de denuncias individuales; sin embargo, el CERD, CCPR y CRC establecen en sus procedimientos la creación de comisiones de conciliación específica. De no resolverse en un plazo de seis meses, los estados en litigio pueden presentar el caso ante la Corte Internacional de Justicia, al que también pueden quedar exentos en caso de que al momento de su ratificación o adhesión al Tratado en Cuestión formulan una declaración de no iniciar casos ante este órgano.

Las investigaciones especiales o procedimientos de investigación refieren a las facultades que los comités tienen para evaluar la situación de los Derechos Humanos al interior de un estado parte ante violaciones graves o sistemáticas ante la limitante de que este aceptara o se negara a este procedimiento en su adhesión y/o ratificación al tratado en cuestión. Solamente el comité para la Eliminación de la Discriminación Racial no tiene indicado este tipo específico de procedimiento, sino indicado como de Alerta temprana y

acción urgente ante situaciones que adopte dimensiones de genocidio ante el empleo de tecnologías de la violencia y agresión así como ejecuciones extrajudiciales dirigidas a poblaciones y/o territorios específicos. Para todos los casos se realizan de manera confidencial; a partir de la conformación de un grupo de trabajo de cinco integrantes para el estudio y formulación de recomendaciones al pleno del Comité para que este decida al respecto. Los productos, como en los casos anteriores, son comunicaciones formales al Estado o declaraciones públicas (Salvioli, 2019, pp. 90–93).

El procedimiento de *visita in loco* está considerado en su posibilidad como parte de las actividades de las investigaciones especiales. De manera especial se perfila en el caso del Protocolo Facultativo de la UNCTAD, pues privilegia la prevención de estos hechos en los lugares donde son más frecuentes dada la particular forma de vulnerabilidad en la que las personas se encuentran: los lugares de detención y de privación de la libertad. A partir de este protocolo, la periodicidad de la vigilancia se indica dualmente; por una parte, el Estado asume la obligación de adoptar mecanismos de prevención donde periódicamente examine las condiciones y el trato de las personas detenidas, privadas o limitadas en su libertad, de hacer recomendaciones a las autoridades nacionales y hacer propuestas legislativas para cumplir con los objetivos de la Convención. En todo este proceso, interactúan con el SPT, diseñado por este protocolo facultativo; el que también visitará periódicamente estos centros de detención y/o confinamiento sin ningún tipo de interferencia, con total libertad, y con apoyo de las autoridades locales (Salvioli, 2019, pp. 95–96).

Las observaciones o comentarios generales tienen un papel de suma importancia para los estudios de y para los Derechos Humanos. Conforman uno de los aspectos medulares de la gubernamentalidad en tanto que sirven de fuente de referencia para la orientación científico-técnica de su propio quehacer así como de los gobiernos; en última instancia de todas aquellas personas —físicas o morales— u organismos que pretenden o tienen un grado de responsabilidad sobre el ejercicio y disfrute de los derechos; en este sentido, son una de las expresiones más importantes de la dimensión del saber posible respecto al foco de experiencia de la dignidad y los Derechos Humanos. Esto, porque estos tienen como objetivo aclarar el alcance y sentido de las disposiciones jurídicas de los instrumentos que interpretan y aplican; además, de indicar orientaciones metodológicas para el diseño y la ejecución de políticas públicas en armonía con las

obligaciones contraídas en materia de Derechos Humanos. La decisión de realizarlo surge en el propio Comité, a petición de los órganos subsidiarios vía la Asamblea General. Para ello, el procedimiento es público operando bajo el método de consenso; inicia designando uno o dos relatores que pueden ser miembros del comité o externos para que realicen el proyecto/borrador del texto a discutir. En estos se suele compilar y organizar lo actuado por el comité sobre el tema en cuestión, sobre cómo se ha aplicado así como los desafíos a los que se encuentra según contexto general. Se consideran tres lecturas generales antes de su aprobación final; en cada una de estas, el Comité ha de discutir y aprobar cada uno de los párrafos que integran el documento. A lo largo de todo el proceso las organizaciones de la sociedad civil participan, ya sea emitiendo posicionamientos o en reuniones de trabajo con la relatoría o con el Comité; también, una vez aprobada la primera lectura, estas son llamadas a comentar y a contribuir. Los Estados son llamados a emitir posición al respecto, las cuales son discutidas durante la segunda y tercera lectura (Salvioli, 2019, pp. 93–94).

El Examen Periódico Universal (EPU) es el más novedoso de los mecanismos, instituido al tiempo en que se crea el CDH en marzo de 2006. Este Consejo está llamado a dar respuesta y resolver todas las críticas a las que se expuso y llevaron al descrédito de la anterior Comisión. Era preciso aplicar el mismo criterio a todos los Estados para evaluarlos con relación a los compromisos y obligaciones de Derechos Humanos. Se aplica, cada cuatro años y medio, a todos los Estados miembros de las NU independientemente de haber firmado o ratificado los instrumentos de Derechos Humanos, aunque el examen se concentra en aquellos que han sido ratificados. Es un mecanismo de diálogo interactivo entre el Consejo y el Estado evaluado, tomando en consideración las máximas fuentes de información.

Los ciclos del EPU son de cuatro años y medio, el primero se realizó en 2009; inicia con la formación de un Grupo de Trabajo para el EPU conformado por los 47 Estados miembro del CDH; además, se conforma una troika —tres miembros del CDH— para cada país a evaluar que, a modo de relatores especiales, está encargada de recopilar información así como de establecer comunicación con el Estado a evaluar. La troika se conforma por sorteo entre los miembros del Consejo y, so pretexto de representatividad, uno de los miembros ha de ser de la misma región que el estado evaluado; además, este último puede solicitar que uno de los miembros de la troika sea

cambiado. La OACNUDH tiene alta presencia ya que, además de asistir a la Troika, es la responsable de compilar la información proveniente por parte de los diversos órganos del sistema de NU y de DDHH así como de resumir la información proveniente de otros grupos interesados como los órganos nacionales de Derechos Humanos u organizaciones de la sociedad civil. Además la Troika, recibe preguntas que cualquier estado de las NU crea pertinente realizar al estado evaluado. Este proceso marca el primero momento de un ciclo de cuatro; también se recibe el informe del estado a evaluar además que se comunican las preguntas a los estados y los temas a tratar para que puedan hacer sus consideraciones. En el segundo momento, se celebra un diálogo interactivo con duración de tres horas y media, de las cuales 70 minutos son destinados a la exposición por parte del Estado examinado, 140 minutos de diálogo con el Grupo de trabajo. Posterior a esto se destinan treinta minutos extras para que el Grupo de trabajo redacte un informe que se da a conocer al Estado evaluado para que adopte una posición. El tercer momento del ciclo consiste en conocer, en periodo ordinario de sesiones del CDH, y adoptar resultados de este examen; para este momento se dedica una hora donde todas las partes (Estados examinados, Estados Miembro, Observadores y otros interesados) expresan opinión antes de adoptar resultado. El informe, en 3210 palabras resume la declaración realizada por el Estado examinado antes del resultado como de sus observaciones finales posterior a este también incorpora un resumen de las opiniones de los Estados Miembros, los observadores y demás interesados y por último las observaciones y recomendaciones dirigidas al estado evaluado; este es votado por el pleno del CDH. El cuarto momento del Ciclo consiste en la implementación de los resultados del EPU; es responsabilidad del Estado examinado y siempre bajo la posibilidad de solicitar asistencia técnica y/o financiera destinada a las necesidades y prioridades nacionales. Para dar trámite al EPU, el Grupo de Trabajo celebra tres periodos de sesiones en Ginebra. En cada una de estas, durante dos semanas, se realiza el EPU a 14 Estados —42 Estados evaluados por año (Directrices generales para la preparación de la información en el marco del examen periódico universal, 2007; OACNUDH, 2019, 2020, 2022).

Los mecanismos extraconvencionales se clasifican en generales y especiales; estos últimos pueden ser geográficos o temáticos; también se efectúan procedimientos confidenciales. En estos se aborda, con pretexto de examinar, la situación de los Derechos Humanos independientemente de que los Estados sean parte o no de los instrumentos

convencionales o no. Originalmente realizados por la ECOSOC, regularmente por la extinta Comisión de Derechos Humanos; actualmente son facultad del CDH. Su nacimiento, como su nombre lo indica, no está anclado a un sistema convencional. Esto se entiende en tanto que este se ha desarrollado de a poco, que durante las primeras dos décadas no había condiciones jurídico-institucionales para su ejercicio y evaluación; también, que se ha realizado en medio de una retórica de su necesidad pero con reticencia política por parte de los Estados y algunos actores, lo que se ha traducido como parte de las retóricas de presión y oposición entre las orientaciones ideológicas de los estados y al interior de estos. Además, el segundo tercio del siglo pasado está caracterizado por una reconfiguración geopolítica en un contexto de decolonialización, el desarrollo de la guerra fría con polos entre liberalismo democrático y comunismos; sus efectos en las reconfiguraciones y juegos de las relaciones internacionales tanto de América Latina como de los Orientales así como sus implicaciones en materia de economía política y de política económica. La suma de esto es que a lo largo del siglo XX no sólo el discurso de los Derechos Humanos va ganando fuerza sino que este se fortalece y fortalece otros discursos como el del liberalismo y de la democracia, tal como se evidencia en el primer ejemplo de este tipo de procedimientos, de 1967 la resolución 1235 del ECOSOC sobre la *Cuestión de la violación de los Derechos Humanos, incluida la política de discriminación racial y segregación y el apartheid*. Tanto así, que esto ha llegado a considerarse una triada interdependiente según la cual no es posible la realización de ninguno sin los otros y que el desarrollo de uno de estos está condicionado por su impacto y articulación con los demás (Ansolabehere et al., 2015; Correas, 1987; Diaz Mendiluz & Barrera Jimenez, 2018; Estévez López & Vázquez Valencia, 2019; Guerrero Guerrero et al., 2015; Paramio, 1992; PNUD, 2004; Serrano & Vázquez Valencia, 2013; Shelton, 2013; Vázquez & Aibar, 2013; Vázquez Valencia & Delaplace, 2011; Von Arnould et al., 2020).

Los procedimientos públicos generales forman parte de la agenda del CDH, que a manera de debate, sin estudios previos a cargo de los órganos independientes, se ve sometido a cuestiones coyunturales — sean de la composición política del Consejo o de conveniencias políticas— desde las que es posible adoptar distintas medidas tales como los procedimientos públicos especiales.

Estos, se realizan mediante el nombramiento de un relator especial o un grupo de trabajo, con mandato geográfico o temático, con actuación a título personal. Cualquiera

persona puede postularse y la elección, por parte del CDH, toma en consideración los antecedentes y los procesos de entrevistas.

En 1970 el ECOSOC, frente a la reticencia de los estados de someterse a mecanismos de supervisión pública, adopta la resolución 1503 según la cual la entonces Comisión de Derechos Humanos conocía mediante mecanismo de estricta confidencialidad comunicaciones individuales —personales, grupos, colectivos u OSCs— que revelen violaciones masivas y/ sistemáticas a los Derechos Humanos; esto es actualizado en 2007, por el CDH mediante su resolución 5/1, al ampliar que estas comunicaciones pueden ser también sobre patrones consistentes de graves y serias violaciones a los Derechos Humanos y las libertades en cualquier parte del mundo y circunstancia. A partir de esto, con esperanza de tener cooperación del Estado o los Estados en cuestión, se asegura la confidencialidad en todo el proceso, la pronta y eficiente resolución y la máxima imparcialidad y la consideración a las víctimas. Así, el Comité Asesor del CDH designa un grupo de trabajo sobre comunicaciones desde donde se examina la admisibilidad de estas, cuyo criterio de exclusión es la anonimidad o la manifiesta mala fundamentación, que se hayan agotado los recursos internos y que no haya sido examinado por algún otro órgano de los tratados, por otro procedimiento especial del CDH o algún mecanismo regional de tutela. Aceptada la comunicación, se le hace de conocimiento al Estado para que este dé respuesta. Paralelamente, otro grupo de trabajo sobre las *situaciones* examina las peticiones y realiza proyectos de resolución para que el pleno lo debata y resuelva (Salvioli, 2019, p. 105).

Ahora bien, resulta la pregunta sobre cuáles son los criterios que sirven de referencia para los juicios sobre el estado de disfrute y garantía de los Derechos Humanos. Como se infiere, estos se han formado a lo largo de la conformación del sistema de NU y de los DDHH.

El saber de los Derechos Humanos; la doctrina y el paradigma científico basado en Derechos Humanos.

El tema que hoy les ocupa, “Estadísticas, desarrollo y Derechos Humanos”, no es ni más ni menos que la búsqueda de una ciencia de la dignidad humana. Se trata de un empeño de primera importancia. Cuando el objetivo guarda relación con el

sufrimiento humano y la causa son los Derechos Humanos, no basta con la retórica para acometer la tarea. Lo que se necesitan son metodologías sólidas, técnicas cuidadosas y mecanismos eficaces para llevar adelante ese empeño.

Mary Robinson (2000)⁴⁶.

Hasta ahora hemos visto que a partir de una condición histórica dada se funda y desarrolla el proyecto del sistema de las Naciones Unidas y de los Derechos Humanos. Ya tenemos un esquema del marco normativo y una descripción de las instituciones así como de sus mecanismos que en el contexto de las NU operan como un sistema de vigilancia; sin embargo, aún es necesario identificar dos aspectos medulares de este: su doctrina; al que proponemos incorporar como su fuente el paradigma científico de los Derechos Humanos o de la dignidad humana. Son estos la fuente y referencia principal desde la que será posible la práctica de la parresía respecto de la dignidad humana y los Derechos Humanos para ofrecer consejo a los gobiernos, a sus instituciones, a sus actores; en suma a todas las personas que son afectadas e interpeladas.

Foucault indicó que no hay discurso teórico o analítico que no esté atravesado por un discurso imperativo, un criterio de viridicción que propone lo deseable tanto como su opuesto ancladas en el orden de lo estético que gana fuerza al pasar de su propuesta desde los papeles y/o libros al empleo en contextos o campos de fuerzas reales (Foucault, 2006, p. 17). En este sentido, hemos visto⁴⁷ que Foucault apuntó que dentro de los sistemas de vigilancia era preciso también poder ejercer un control discursivo, que como aparato disciplinario restringe su producción y reproducción. Una sociedad discursiva conserva, produce y hace circular, según reglas producida por ella, el discurso⁴⁸; en esta la doctrina es esa que se dirige a un amplio público mediante divulgación y difusión de sus objetos para hacerlos comunes, tanto como para inducir a una convención de sus verdades y sus reglas. No obstante, está en estrecha relación con la disciplina científica que se ostenta

⁴⁶ Mary Robinson fue la Alta Comisionada de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos de 1997 a 2002. Estas palabras fueron pronunciadas durante su discurso en la Conferencia de la Asociación Internacional de Estadísticas Oficiales realizado en septiembre del 2000 en Montreux, Suiza (OACNUDH, 2012, p. 1).

⁴⁷ Vid. Capítulo 1 p. 34 y 35 de esta investigación.

⁴⁸ Este apartado se limita a realizar la descripción de este saber. Será necesario, para posteriores elaboraciones, hacer el análisis de los medios de control discursivo de la ciencia de la dignidad tales como revistas, editoriales, corredores académicos, universitarios y de investigación.

como aquella que controla el contenido de sus proposiciones. En gran medida, son los miembros de esa comunidad científica —performatividad científica— los que ostentan ese saber que les legitima a hablar sobre sus objetos, más aún, este acto es un deber para vincular a los individuos a una obligación de negar otras proposiciones. Llegado el tiempo, como diagnostica Bird (2021), toda práctica social ahora se vindica apelando a los Derechos Humanos; somos una sociedad que discursivamente es prodigataria.

Ahora bien, esta ciencia de la dignidad humana es una de las formas del biopoder pues tiene como objeto a la especie humana; que se propone identificar sus rasgos incluso aquellos biológicos desde los que es posible una política, una estrategia política —estrategia en los juegos de poder—(Foucault, 2006, p. 15) . Es una forma de racionalizar los problemas de la práctica gubernamental tomando en consideración a un conjunto o conjuntos de seres vivos a partir de categorías como población, salud, higiene, natalidad, etcétera, desde los que se han hecho apuestas económicas y políticas. Ahora bien, los supuestos que dan marco a esta racionalidad están en el liberalismo; no entendido como teoría o ideología sino como práctica según la cual es preciso reducir el papel de la razón de estado. Así, se preocupará por identificar, en favor de la sociedad, los fines que ha de perseguir así como los espacios donde sí y no se precisa del Estado según su utilidad y perjuicio al proyecto social y/o humano planteado (Foucault, 2007, pp. 359–361).

Esto se expresa de manera particular en lo que se ha denominado Enfoque de Derechos Humanos o Enfoque Basado en Derechos Humanos (EBDH), que se toma como marco conceptual de los procesos de desarrollo humano las normas internacionales para promover, proteger y garantizar los Derechos Humanos (OACNUDH, 2006, p. 15). Para ello, pretende identificar las desigualdades para, en consecuencia, poder corregir las prácticas discriminatorias y las injusticias (OACNUDH, 2012, p. 77). Sin embargo, para ello, es preciso identificar en qué medida y cómo ha de proceder la práctica de gobierno que ejerce el Estado y en qué medida ha de ser más un gestor de las dinámicas y exigencias de la sociedad tal como lo plantea el liberal concepto de gobernanza. La idea es que en la medida en que las normas de Derechos Humanos traspasan las fronteras del marco jurídico y encuentren su lugar en las políticas públicas, en los criterios judiciales y jurisprudenciales, tendrá mayor impacto en las posibilidades de disfrute de los derechos y libertades por parte de las poblaciones. La hipótesis general es que:

“...para gestionar un proceso de cambio orientado a atender ciertos objetivos deseables desde el punto de vista social, es necesario articular metas coherentes con esos objetivos, movilizar los medios necesarios y encontrar los instrumentos y mecanismos que traducen esos medios en los resultados buscados. En otras palabras, se necesita información apropiada, por ejemplo en forma de estadísticas, indicadores o incluso índices, para realizar un análisis de la situación, informar las políticas públicas, hacer un seguimiento de los avances realizados y medir el desempeño y los efectos generales (OACNUDH, 2012, p. 17)

Entonces, si desde la doctrina de los Derechos Humanos el fin de los Estados es el de establecer condiciones de garantía y ejercicio de los Derechos Humanos entonces se precisa de un saber científico relativo a esta.

Como hemos visto, desde los años cincuenta, el sistema y saber de los Derechos Humanos se ha robustecido. Desde la Carta de las Naciones Unidas y la DUDH como, posteriormente, con los Pactos se expresa la necesidad de una racionalización de los Derechos Humanos. Se presume la necesidad de conceptos y criterios comunes para los juicios sobre los Derechos Humanos; que estos no pueden quedarse en las fronteras de lo jurídico tanto en sus formas positivas como del derecho común en miras a posibilidades científico-tecnológicas, asumiendo que el lenguaje de la ciencia es universal. Esta urgencia se hace explícita en 1968 ante la evidencia de que la miseria, la violencia, la injusticia, la discriminación persisten a pesar de las acciones y los esfuerzos realizados por los organismos de los Derechos Humanos. Así, desde el lenguaje de la ciencia y técnica modernas demanda criterios para realizar evaluaciones sobre avances y obstáculos para los Derechos Humanos, así como “...de la eficacia de los métodos y las técnicas utilizados en materia de los Derechos Humanos en los planos internacional y regional: a) instrumentos internacionales: convenciones, declaraciones, recomendaciones; b) mecanismos y procedimientos de ejecución; c) medidas de carácter educativo; d) disposiciones orgánicas e institucionales” (Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas, 1968; Momtaz, 1968).

Hemos visto también⁴⁹ que en el desarrollo de los sistemas descritos ha habido modificaciones conceptuales urgentes; tal es el caso del concepto de desarrollo sustentable de Burtland. Lo que ha dado lugar a todo un campo de investigación y de políticas públicas orientado por este concepto. Esto, porque los conceptos previos de desarrollo se habían mostrado insuficientes y generaban más problemas de los que resolvían; estaban en crisis. Lo mismo sucede con muchos de los conceptos relativos a los Derechos Humanos. Esto permite recurrir a Kuhn para indicar que hay una ciencia de los Derechos Humanos, un paradigma científico basado en los Derechos Humanos.

En su obra máxima, Kuhn (2010) indica que, según su evaluación histórica de la práctica científica, esta no emite respuestas firmes a sus preguntas. Esto es lo mismo tanto para las ciencias naturales como para las sociales o humanas. Para la práctica científica se precisan fundamentos desde los que sea posible inferir proposiciones verdaderas; señala que esto es más acuciante en las ciencias humanas y no nos queda más que aceptar este diagnóstico, sobre todo porque para la práctica de las ciencias de los Derechos Humanos se hace evidente este problema⁵⁰. Para Kuhn, este fundamento encuentra su ancla en el concepto de paradigma; que no es más que un modelo de problemas de conocimiento y su solución según 'realizaciones' científicas 'reconocidas' por una vasta comunidad científica. En este punto parece seguir la definición de Popper (2008, p. 14) según la cual un problema se presenta cuando los fenómenos observados no son acordes a las expectativas orientadas por el supuesto conocimiento. Son fenómenos anómalos o contradictorios a las premisas. Así, el paradigma entra en crisis en la medida en que estas anomalías atraen a la comunidad científica y las explicaciones o adecuaciones ofrecidas no se realicen desde los presupuestos generales; con ello se da paso a las revoluciones científicas impactando en la estructura y contenido de las publicaciones científicas y en los libros de texto básicos o avanzados como en los modos de producción del conocimiento, lo que se denomina ciencia normal.

Tanto para la tradición hermenéutico-crítica como para la tradición positiva de Popper y Kuhn la realidad no es una entidad objetiva que ha de ser conocida por lo que los términos que hacen referencia a ella no son su espejo. El contenido de significado de

⁴⁹ Vid. P. 77

⁵⁰ Este punto es el que se discutirá en el capítulo tercero de esta investigación. Sea por lo pronto suficiente esta puntuación.

estos es hipotético, cuya validez científica se desprende de la potencia y utilidad explicativa. Por eso, hay en esto siempre un componente de arbitrariedad que, condicionada históricamente, pasa a ser parte de las opiniones y supuestos de los profesionales de las comunidades científicas mediante su respecto de los cuales vale, so pretexto de responsabilidad, tener un fuerte grado de conciencia —lo que claro está no siempre es lograda—.

Así las cosas, la pregunta sobre si el enfoque de investigación basado en Derechos Humanos es un paradigma producto de una revolución científica se contesta con una debilitada afirmación. Esta, integra posiciones ortodoxas y formalistas de la ciencia con aquellas críticas y subversivas para conocer la realidad humana y poder dirigirla según el proyecto dignatario. En este sentido, su difusión y promoción en tanto doctrina es siempre un mecanismo anclado en la supuesta legitimidad de sus proposiciones, de sus métodos y de sus fines.

Ahora bien, en qué consistiría este paradigma que está a la base de la doctrina actual de los Derechos Humanos. El proyecto de su articulación como ciencia normal podemos ubicarla con la declaración de Viena del 93, fundando la Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos (OACNUDH) y comisionándole para que sea la entidad que desarrolle metodologías de estudio y diseños de políticas públicas, de indicadores y presupuestos que se ajusten a los principios, conceptos y fines de los Derechos Humanos. Oficina que, además, sirve como una de las máximas instancias doctrinarias.

Se argumenta en favor de este enfoque bajo dos aspectos, uno ético y el otro instrumental. El primero, que es correcto moral y jurídicamente; el segundo, que conduce a mejores resultados y más sostenibles en materia de desarrollo humano. La hipótesis central de este enfoque es que el desarrollo humano sostenible sólo es posible si los gobiernos reconocen e incorporan debidamente los principios de Derechos Humanos, pues estos son, al mismo tiempo, principios básicos de gobernanza⁵¹. Así, pone acento en

⁵¹ La OACNUDH indica que la gobernanza refiere a: “los procesos de gobierno, instituciones, procedimientos y prácticas mediante los que se deciden y regulan los asuntos que atañen al conjunto de la sociedad. La buena gobernanza añade una dimensión normativa o de evaluación al proceso de gobernar. Desde la perspectiva de los Derechos Humanos, la gobernanza se refiere, sobre todo, al proceso

grupos y personas vulnerables y marginadas ya que ante la limitación presupuestaria estos han de ser prioritarios en pro de la igualdad (OACNUDH, 2012, p. 1). Esto, en el contexto de la posibilidad de la vigilancia y evaluación interestatal de los Derechos Humanos, tiene la ventaja de que establece las bases de un marco para un análisis comparado de política, complejizando y superando las miopías de los modelos de análisis de desarrollo con énfasis en la riqueza económico-financiera. En este sentido y frente a los reclamos de la ineficacia del sistema de derechos humanos, la Alta Comisionada de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos Navi Pillay indicó:

El proceso que lleva a los Derechos Humanos desde el establecimiento de normas hasta la realización efectiva depende, en gran medida, de la disponibilidad de instrumentos apropiados para la formulación y evaluación de las políticas en la materia. Los indicadores, tanto cuantitativos como cualitativos son uno de esos instrumentos indispensables. (...) Los levantamientos populares y las manifestaciones que han tenido lugar en otras partes del mundo, incluso en países relativamente prósperos, nos recuerdan la necesidad de situar al ser humano en el centro de nuestra política de desarrollo y en consecuencia ajustar nuestro enfoque analítico. Nos obligan a revisar los marcos analíticos, metodológicos y jurídicos existentes para asegurar que integren una auténtica atención a la libertad frente al miedo y la necesidad y frente a la discriminación; evaluar el grado de participación de la población en el desarrollo y en la distribución equitativa de sus beneficios; reforzar la rendición de cuentas y adoptar métodos que empoderen a las personas, en particular a los más vulnerables y a las más marginadas (Pillay, 2012, p. III).

En concreto, esta ciencia de la dignidad tiene la pretensión de dispositivar tecnológicamente los términos de Derechos Humanos. Bajo los fines de los postulados epistémicos de la finalidad y objetivos de ciencia moderna, esta ha de ser un modo de la política comparativa que sea ‘instrumento consciente de la ingeniería social’ (Popper, 2008; Steinmo, 2013, p. 133). Para ello, es preciso restar ambigüedad a sus términos para, con ello, reducir los márgenes de interpretación; no hará uso de definiciones filosóficas o teóricas que sirvan de referente en los procesos deductivos para sostener conclusiones

mediante el cual las instituciones públicas dirigen los asuntos públicos, gestionan los recursos comunes y garantizan la realización de los derechos” (OACNUDH, 2020a).

sino especificaciones que en lo concreto, en lo fácticamente dado, sea posible juzgar sobre el estado de una situación, las condiciones de acontecimientos o resultados de actividades y esfuerzos.

Este es el papel de los indicadores; aunque el proceso de construcción de estos no esté exento de dificultades. Claro es que, para ello, en las etapas iniciales del diseño de los indicadores los conceptos filosóficos y teóricos orientan la comprensión y el sentido metodológico para lograr ese grado de especificidad que permita propiedades o rasgos observables o desde los que sea lícito inferir al respecto. No obstante, para el caso de los indicadores de Derechos Humanos, las fuentes primarias de criterios de contenidos son los tratados de Derechos Humanos y, sobre todo en la Carta de los Derechos Humanos. Por eso, dice Green⁵²: “*A Human Rights Indicator is a piece of information used in measuring the extent to which a legal right is being fulfilled or enjoyed in a given situation*” [Un indicador de Derechos Humanos es un fragmento de información utilizado para medir el grado de cumplimiento o disfrute de un derecho legal en una situación determinada]. (Green, 2001, p. 1065). Así, podemos inferir que en el diseño de los indicadores de Derechos Humanos los fines y los márgenes conceptuales de la DUDH, así como sus expresiones en los diversos tratados internacionales, traspasan las fronteras jurídicas de las concepciones clásico-tradicionales de la soberanía para que sean articulados a manera de una tecnología informática.

Los indicadores de Derechos Humanos se clasifican en cuantitativos y cualitativos. Los primeros se identifican con las estadísticas; donde sus formas tradicionales pueden servir para observar y medir, por ejemplo tasas de mortalidad y natalidad, tasas de matriculación escolar desagregada por sexo y edad, proporcionalidad de género en los puestos de mando y/o elección popular o la proporción de estados miembros de las Naciones Unidas que han ratificado tratados de Derechos Humanos. Los segundos se han traducido regularmente como una lista de cotejo o preguntas que sirven de complemento para la interpretación de la información cuantitativa. Estas se confeccionan a partir de los criterios indicados por el consenso de los saberes disciplinarios —según la distribución social del trabajo científico-tecnológico— relativos

⁵² Maria Green dirigió el Centro Internacional contra la Pobreza (IAPLC). Esta afirmación se da en el marco de un informe presentado y publicado, a solicitud del PNUD en 1999 sobre el estado del arte de los indicadores de Derechos Humanos.

a los Derechos Humanos observados (Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales. Observación General No 14, 2000; Malhotra & Fasel, 2005, p. 2).

No obstante, la información disponible producto de estos esfuerzos es poca en relación con la exigencia y potencia del mismo enfoque; lo que implica que ante la escasa información y datos no es posible visualizar y juzgar el estado o la situación de los derechos; en todo caso, los juicios que se pueden hacer al respecto son producto de evidencias flagrantes de violación sistemática o casos graves que alcanza, por su naturaleza, la luz pública. Esto porque a nivel operacional, la generación, sistematización y administración de la información relativa por parte de los Estados está en etapas tempranas; y es que las fuentes de esta información estadística son, principalmente, las instituciones públicas en tanto que responsables de generarla y proveerla (Mondragón Pérez, 2004, p. 12).

Así también lo señaló Danilo Türk en 1990 en su informe como relator especial sobre problemas, políticas y medidas progresivas relacionadas con una realización más eficaz de los derechos económico, sociales y culturales ante la Comisión de Derechos Humanos; ante la falta de estadísticas disponibles y fiables los indicadores distan mucho de ser un medio ‘perfecto’ de vigilancia del cumplimiento de las obligaciones estatales en materia de Derechos Humanos. El problema técnico fundamental de esto ha estado anclado en que los indicadores, empleados directivamente ocultan situaciones propias de la diversidad de circunstancias y contextos, además el contenido mínimo de sus definiciones corre el riesgo de pervertir o ignorar el sentido de significado de los contextos. Por ello, los indicadores han de dar máxima prioridad a la significación universal y compatibilidad, que se subsana apelando a los tratados de Derechos Humanos. Estas exigencias se han articulado en distintos esfuerzos de los organismos del sistema de Naciones Unidas desde finales de los 70’s pero con mayor claridad desde los 80’s pero no con plena articulación entre ellos ya que los criterios técnicos disciplinares tienden a establecer estas distancias, por lo que se hace necesaria la cooperación interinstitucional e interdisciplinaria para la generación de indicadores básicos que sean compatibles (Türk, 1990). Por supuesto, esto está pensado para el plano internacional de la vigilancia de los Derechos Humanos; sin embargo es una exigencia que puede ser aplicada a los Estados.

Será hasta el año 2012 que la OACNUDH presente un manual para el diseño de indicadores de Derechos Humanos, donde se rescatan los avances en materia del saber

disponible de los DDHH a la luz del desarrollo histórico según las necesidades desprendidas de los acuerdos internacionales y los organismos del sistema de NU y de DDHH tomando, además, como referencia las Observaciones generales 3 de 1990, 13 de 1999, 14 del 2000 y 19 de 2007 emitidas como características de aplicación de las obligaciones de los pactos objeto de vigilancia por parte del Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (CESCR) así como la 31 de 2004 del CDH —que sustituye y complementa a la 3 del CESCR. De manera complementaria, la doctrina de los Derechos Humanos puede identificarse en los Manuales de Derechos Humanos para Parlamentarios que en sus últimas versiones son identificables la de 2005 (Nowak, 2005) y actualizada en 2016 (Nowak et al., 2016).

La doctrina de los Derechos Humanos

La primera parte de este manual describe la doctrina de los Derechos Humanos, enunciando la definición operativa de estos, sus características, su ontología analítica de los sujetos y sus normas o principios ético-morales transversales. La segunda parte describe las normas técnicas para el análisis y aplicación de los Derechos Humanos. A partir de esto, describe el concepto de indicadores de Derechos Humanos y las consideraciones metodológicas para su elaboración. En la última parte ilustra aspectos operativos y resultados ejemplares de su empleo.

Asume que los Derechos Humanos emanan de valores apreciados y comunes a todas las culturas y civilizaciones que se codifican en los Tratados Internacionales de Derechos Humanos y se operacionalizan como “garantías jurídicas universales que protegen a los individuos y a los grupos contra acciones y omisiones que interfieren con las libertades y los derechos fundamentales y con la dignidad humana” (OACNUDH, 2012, p. 12).

Son cinco las características de los Derechos Humanos: universalidad, inalienabilidad, interrelacionalidad, interdependencia e indivisibilidad. En concreto, operan como la ontología de los Derechos Humanos en conjunto. La universalidad indica que son de todas las personas independientemente del sistema político, cultural y económico; la inalienabilidad refiere a que estos son inherentes a las personas y/o grupos por lo que no pueden ser retirados o limitados salvo debidas garantías procesales en

situaciones particulares —como por ejemplo la limitación de la libertad de tránsito y movilidad de las personas presas o en confinamiento—. La interrelacionalidad e interdependencia guardan relatividad anclada en su dimensión; la primera refiere a los efectos que un derecho tiene sobre los demás, esto es que la mejora o deterioro en la realización de cualquier derecho es función de la realización de los demás derechos; por su parte la interdependencia reconoce que son otros derechos las condiciones de disfrute para un derecho en específico. La indivisibilidad asume que todos los derechos son igualmente importantes, que el grado de disfrute de un derecho no puede darse a expensas de algún otro.

De estas tres últimas características se sigue que no es posible una axiología de los Derechos Humanos. Así, por ejemplo, las condiciones de disfrute y garantía de la libertad de expresión no puede darse sin la debida garantía de la libertad de pensamiento, de educación, de salud física o mental de los educandos así como de las condiciones de disfrute y garantía de los derechos relativos al trabajo, salud, vivienda de las personas trabajadoras de la educación.

La ontología analítica de los sujetos en el marco de los Derechos Humanos distingue, a partir de los Tratados, las Observaciones Generales de los Comités y recomendaciones de los diversos órganos del sistema de las NU como de DDHH, entre sujetos de derechos o titulares; sujetos obligados o garantes de derechos; y de responsabilidad —no explicitados en la guía. Así, según las características de los DDHH, son sujetos de derecho todas las personas independientemente de su situación jurídica, del lugar y tiempo que, además guardan un papel de primera importancia ya que no se consideran sujetos pasivos, sino agentes que los hacen valer, apelan a estos y actúan en consecuencia para hacerlos valer. Los sujetos de responsabilidad son todos aquellos sujetos físicos o morales que en el desarrollo de sus actividades afectan el disfrute de derechos de terceros, que realizan de manera privada o complementaria las atribuciones del estado y por tanto actúan como otros garantes. En esto se consideran, por ejemplo, instituciones de educación privada, hospitales privados o agencias de seguridad privada. Respecto a los dos anteriores, son sujetos de obligación o garantes son todas las personas que legalmente tiene deberes —responsabilidades objetivas— para con los DDHH; en concreto son las autoridades estatales tanto como toda persona que ejerza función o servicio público; en los términos de esta investigación, son aquellos que gerencian y

disciplinan. Su quehacer se ancla en una racionalización normativa de la acción. Su campo de gestión está limitado según lo permitido racional y normativamente para cumplir y adoptar medidas positivas para cumplir con sus obligaciones. Su conducta está reglamentada y ha de ser armónica con cumplir con resultados esperados.

Estas obligaciones son respetar, proteger y hacer efectivos —también llamada de hacer cumplir— los DDHH (OACNUDH, 2012, p. 14). Respetar exige que estas personas se abstengan de interferir con el disfrute de un derecho, pues de hacerlo afecta efectivamente su realización. Esto es, que para que el derecho se ejerza el Estado, sus autoridades y funcionarios, no han de hacer absolutamente nada, ni opinar. Esto se ejemplifica en los casos donde alguna autoridad interviene u opina respecto a un derecho que no precisa más que su ejercicio por parte de los titulares, como la protesta. No ha de emitir opinión sobre el sentido de la protesta, sus demandas o sus denuncias. En todo caso, ha de proteger este ejercicio.

La obligación de protección establece que el Estado impida que agentes privados o terceros vulneren o violenten un derecho, lo que supondría para nuestro ejemplo que disponga de fuerzas de la seguridad para que proteja al individuo o grupo que protesta frente aquellos que no opinan o aceptan sus denuncias. Sin embargo, esto solamente se entiende a cabalidad sin aceptar las dos dimensiones que tiene la protección, por un lado, es preventiva y por otro lado es de reparación. Así, el estado ha de prevenir ante las amenazas conocidas y conocibles al ejercicio de los derechos tanto como de dar garantía a recursos jurídicos imparciales en caso de supuesta violación a los DDHH. De suerte tal que para poder cumplir con este deber ha de cumplir con el tercero.

La obligación de cumplir tiene dos dimensiones; la obligación de proveer y de promover; la primera refiere a la disposición de los recursos materiales necesarios para el ejercicio del derecho; el segundo sugiere el establecimiento de un marco institucional y normativo acorde a los fines de Derechos Humanos. Y es que, para hacer efectivos los derechos ha de adoptar medidas positivas tales como leyes, reglamentos, planes y programas políticos para que los derechos se realicen. El objetivo concreto de esta obligación es que se dispongan de las condiciones estructurales —jurídicas, institucionales y procedimentales— para que los titulares puedan ejercer y disfrutar de sus derechos. (Nowak et al., 2016, p. 35; OACNUDH, 2012, p. 14). De lo anterior se sigue que:

Incluso cuando la plena realización de derechos como el derecho a la alimentación, la vivienda, la educación y la salud, tiene probabilidades de conseguirse sólo de forma progresiva, los Estados tienen la obligación inmediata de satisfacer un “nivel mínimo esencial” de esos derechos y de adoptar medidas deliberadas, concretas y específicas para lograr su plena realización (OACNUDH, 2012, p. 14).

De lo anterior se desprende que de estos tres grupos de obligaciones unas son exigibles de manera inmediata y otras progresivamente. Las primeras, no precisan de recursos materiales y financieros para su realización, las segundas sí. De modo que no es suficiente la adopción de medidas legislativas, sino que precisa de medidas administrativas, institucionales, educativas o cualesquiera otras que puedan ser adecuadas bajo razonabilidad que se orienten también a la prevención, castigo, sanción, investigación y reparación del daño, de lo que se desprende que el estado controla y vigila la calidad de los productos y servicios relativos a la garantía y disfrute del derecho, sea por parte del Estado como de terceros y particulares. En este sentido, los recursos para hacer efectivos y accesibles los derechos no se agotan en lo judicial, aunque de suma importancia, tomando en consideración la vulnerabilidad de las personas y de manera prioritaria el interés superior de las infancias; para en cuyo caso se identifique violación de un derecho, es necesario que el acto no quede impune y el responsable comparezca ante la justicia, también que se adopten medidas de garantía de no repetición y otras tendientes a reparar el daño. En este sentido, el Estado queda impedido a alegar que el incumplimiento de sus obligaciones se debe a disposiciones legales y administrativas internas o consideraciones relativas a lo político, social, cultural o económico. (La índole de las obligaciones de los Estados Partes (párr. 1 del art.2 del Pacto). Observación General 3 del Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, 1990, 1990; Observación general No 31 [80]: Naturaleza de la obligación jurídica general impuesta a los Estados Partes en el Pacto, 2004).

En este sentido, para el correcto entendimiento y dispositivación de estas obligaciones, se complementan con normas transversales de los Derechos Humanos, también conocidos como principios de Derechos Humanos, esto porque operan según el caso de uno u otro modo. Como principio, cuando son orientaciones de la racionalidad y la razonabilidad de los juicios que anteceden a la acción; como norma cuando son condiciones de juicio de la acción posible del agente o de evaluación en retrospectiva para su sanción o evaluación. Así, en tanto normas coaccionan, en tanto principios son

expectativas de acción u omisión. Que sean transversales indica que no se ajustan de manera concreta a alguna de las obligaciones ya descritas, sino a todas así todos los procedimientos y acciones tendientes a la realización de los derechos.

La Guía enuncia como ejemplos de estos principios/normas transversales de los Derechos Humanos los siguientes: igualdad y no discriminación; participación, acceso a reparación, información, rendición de cuentas (OACNUDH, 2012, p. 15), pero a lo largo señalará otros como el de economía, de eficiencia, eficacia y calidad. Por su parte el Manual para parlamentarios también recupera el de la progresividad, proporcionalidad, en conjunto con las características de los DDHH (Nowak et al., 2016).

En igualdad y no discriminación se enfatizan las prohibiciones a diferenciar por motivos de raza, sexo, color, idioma, religión, opinión política, credo, preferencia sexual, género, edad, discapacidad, de pertenencia a minorías sociales y/o culturales, situación económica, origen nacional y todas aquellas que no sean debidamente objetivas, razonables y proporcionales. Cabe aclarar que la prohibición de la discriminación ha derivado en una carga peyorativa del término tomando distancia de lo indicado en los Pactos, estableciendo una distancia entre discriminación y diferenciación. La discriminación deriva en su significado como una diferenciación no razonable y no objetiva (Nowak et al., 2016, p. 24).

Para el caso de la participación, se refiere a que en todos los casos las personas afectadas por una potencial decisión que afecte un derecho participe de esta hasta en sus medios y modos de evaluación (OACNUDH, 2012, p. 45). Implicando la obligatoriedad de establecer mecanismos para este fin a lo largo de todo el proceso, ente los que caben las encuestas, los sondeos, instituciones de comités y otros mecanismos de opinión y evaluación. De lo que se sigue que la información para estos fines esté disponible, entendible, accesible para su amplia discusión. Implicando que, para los casos de resolución y reparación del daño, la persona violentada tome parte en el proceso de decisión.

Ahora bien, se ha dicho que para controlar, vigilar y garantizar derechos el estado ha de tomar en consideración la disponibilidad y/o accesibilidad, la aceptabilidad y calidad. Estos son criterios o principios de aplicación y garantía del derecho. En la descripción de estos se procura sintetizar y articular lo expuesto en las referidas Observaciones generales (El Derecho a la Educación. Observación General 13, 1999;

Cuestiones Sustantivas que se Plantean en la Aplicación del Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales. Observación General No 14, 2000; Comité de Derechos Económicos Sociales y Culturales de las Naciones Unidas, 2008) de modo que sus relaciones con la ciencia de la dignidad humana se puedan ir indicando; por lo que se indicarán las nominaciones que estos principios de aplicación adoptan en términos de indicadores de DDHH.

La disponibilidad supone que las instituciones y programas para la garantía del derecho sean en cantidad suficiente en el ámbito del Estado. Además, exige que las condiciones en las que se realizan las funciones del garante de derecho han de cumplir con distintos criterios entre los que se destacan, instalaciones adecuadas al objeto de su función y salubres, capacitación y calificación de los funcionarios, recursos materiales para el cumplimiento de sus funciones, salarios competitivos/que garanticen vida digna, etcétera. Ha de estar establecido sistemáticamente en el marco de derecho nacional con administración y supervisión eficaz.

La accesibilidad señala que los bienes y servicios han de estar disponibles para todas las personas, especialmente a los sectores más vulnerables y marginados de la población. Tiene, según derecho, tres o cuatro dimensiones de análisis: No discriminación, accesibilidad material y/o económica (también considerada como asequibilidad), acceso a información. Para la primera dimensión establece que los bienes, servicios o establecimientos han de ser para todas las personas, con énfasis en los sectores vulnerables y marginados. La accesibilidad física sugiere que los bienes y servicios han de garantizarse en una relativa media razonable de distancia geográfica. Para los casos que no sea necesaria la presencialidad, es posible que esta adopte mecanismos de tecnologías de la información y comunicación que faciliten los procesos. Por su parte la accesibilidad económica indica que la condición económica no ha de ser un obstáculo para el acceso a un derecho en condiciones adecuadas a la dignidad humana ni comprometer el ejercicio de otros derechos. Así, las condiciones para acogerse a las prestaciones deben ser razonables, proporcionadas, proporcionales y transparentes. La supresión, reducción o suspensión de la prestación, bien o servicio debe ser limitada y basarse en motivos razonables y estar prevista en la ley nacional. Además, la información no ha de ser un obstáculo para ello, por lo que el estado ha de establecer condiciones de acceso simplificado y asesoría clara para acceder al ejercicio de un derecho. Ha de estar

disponible, solicitable y en condiciones de ser recibida y difundida información e ideas acerca de las cuestiones relacionadas con el derecho humano en cuestión. Ha de tener cuidado en no menoscabar el derecho a la confidencialidad de los datos personales que puedan afectar la confidencialidad (derecho a la intimidad, seguridad e integridad psicológica y personal). Como indicador, cobertura puede ser la nominación que adopte, pudiendo identificar el porcentaje de personas que acceden a estos derechos desagregándolos por causas de discriminación y vulnerabilidad; pero también se asocia con indicadores de calidad.

Aceptabilidad, es el principio general a favor de la protección de los derechos de las personas en condición de vulnerabilidad. Según el cual la forma y fondo de la estructura legal, los planes, programas y proyectos para el desarrollo han de ser pertinentes, adecuados culturalmente y de buena calidad para los destinatarios. Además, ha de ser respetuoso éticamente de la diversidad cultural, las minorías, los pueblos y las comunidades. Se apoya del principio de diseño universal que exige que el diseño de productos, entornos, programas y servicios puedan ser utilizados por todas las personas, en la mayor medida posible, sin necesidad de adaptación ni diseño especializado. Se articula con el principio de economía. Exige que se implementen medidas pertinentes para asegurar el acceso de las personas con mayor vulnerabilidad en igualdad de condiciones respecto a las personas que no pertenecen a ese grupo vulnerable, eliminando todas aquellas barreras que impidan u obstaculicen la accesibilidad de los bienes y servicios.

Tabla 3 Características y obligaciones en la doctrina de los Derechos Humanos

Características de los Derechos Humanos	Obligaciones generales	Normas/principios transversales	Principios de aplicación y garantía del derecho
Universalidad	Respetar	Igualdad y no discriminación	Disponibilidad
Inalienabilidad	Proteger	Participación	Accesibilidad
Interdependencia	Hacer efectivos	Acceso a la reparación	Aceptabilidad
Indivisibilidad		Acceso a la Información	Adaptabilidad
Interrelacionalidad		Rendición de cuentas	Calidad

Fuente: Elaboración propia

La Adaptabilidad exige que los planes, programas, proyectos y todas las acciones que se realizan para el desarrollo y cumplimiento del derecho ha de tener la flexibilidad necesaria para adaptarse a las necesidades de sociedades y comunidades en

transformación y responder a las necesidades de las personas en su diversidad relativa a los contextos culturales y sociales.

La Calidad refiere a la aceptabilidad técnico-científica, especialmente en capacitación, diseño y salubridad de las instalaciones, recursos materiales adecuados a los estándares científico-técnicos. Con medidas preventivas en lo que respecta a los accidentes y enfermedades. Ha de ser controlada, a fin de proteger la calidad de los productos y servicios empleados para garantizar el derecho, así como vigilada. En condiciones de estar en manos de privados u otros sujetos responsables esto no debe representar una amenaza a la disponibilidad, accesibilidad, aceptabilidad y calidad de este.

Orientación metodológica del paradigma científico de la dignidad humana

En tanto que la doctrina de los discursos no es independiente de los aspectos disciplinario-científicos, sino que se afectan y codeterminan, se sigue que no es pertinente suponer que son aspectos separables, aunque por fines analíticos sea pertinente ya que el público destinatario es distinto. Ahora, si aceptamos que un paradigma queda explicitado en los libros de texto de la ciencia normal y tomamos como tal a la referida Guía, entonces se sigue que en esta se exponen los generales del paradigma científico de los Derechos Humanos.

Esta ciencia de la dignidad humana pretende tener descripciones de lo real sobre los que sea posible inferir estados de cosas y tomar rutas de decisión. Los indicadores de derechos humano pretenden medir el grado de disfrute de los Derechos Humanos, con énfasis en los grupos vulnerables —infancias, mujeres, migrantes, indígenas, personas con discapacidad, en situación de pobreza y marginación, etcétera—; de armonía jurídica Estatal con los tratados internacionales, el cumplimiento de las obligaciones estatales de Derechos Humanos así como la eficacia de las políticas gubernamentales especialmente de las medidas coercitivas a la luz de sus efectos.

Dicho en términos paradigmáticos, el modelo según el cual se identifican los problemas y sus soluciones está anclado en las expectativas generales y mínimas de vida según el proyecto de los Derechos Humanos según su normativa internacional. Esto es, que en hay un problema social y epistémico en la medida en que, por un lado, la realidad

efectiva no se ajusta a este proyecto; por el otro, que no se cuenta con información y conocimiento que permita identificar y explicar la razón de esa situación. Que un problema epistémico, es decir ahí donde se evidencia ignorancia, no se formula en propiedad sino a partir de incorporar en ello el aparato doctrinario de los Derechos Humanos. En todo caso, según esta racionalidad, para resolver los problemas fácticos relativos a la vida humana digna supone, al menos en principio, cumplir con los compromisos jurídicos y orientar todos los esfuerzos, científicos y tecnológicos, en este sentido.

Para ello, los indicadores han de ser sólidos conceptualmente, validables empíricamente y anclados en la información indispensable para estos efectos. Para esto, precisa de una metodología que respete, en el proceso de acopio, generación y tratamiento de la información, los principios de los Derechos Humanos, que sea pertinente tanto como sensible a los contextos y que refleje sus normas transversales. Por ello, no se trata de una lista de indicadores generales, sino de un marco u orientación metodológica para su desarrollo. Por ello, el marco “se centra en utilizar información y conjuntos de datos, cualitativos y cuantitativos, que están comúnmente disponibles y se obtienen mediante mecanismos normalizados de generación de datos, que la mayoría de los Estados partes encontrarían aceptables y viables desde el punto de vista administrativo en su compilación y seguimiento” (OACNUDH, 2012, p. 34).

Para cumplir con esta condición, la Guía indica que las dos partes medulares del enfoque propuesto son:

1. Identificación de atributos y subatributos de un derecho humano en las normas de Derechos Humanos.
2. Indicadores referidos a aspectos específicos de la aplicación de la norma asociada a ese derecho

Esto, en tanto que se reconoce que la enunciación de las normas en los tratados así como su elaboración por los órganos de los tratados y otros instrumentos son, frecuentemente, muy generales. Así, los Tratados no son, con propiedad, fuente de los indicadores de Derechos Humanos; sin embargo, es posible traducir la narrativa de la norma jurídica de cada derecho en características o atributos de derecho. Estos atributos son los aspectos más genéricos que hacen concreto el contenido de significado de los derechos según los tratados internacionales. Ahora bien, para identificar dichos atributos se sugiere:

- a. Lectura exhaustiva de la norma comenzando por la lectura de los tratados básicos de los Derechos Humanos.
- b. Los atributos del derecho han de reflejar el espíritu de la norma sin ser demasiado numerosos para que de su articulación sea posible la identificación de indicadores pertinentes al caso.
- c. Dado que muchos de los Derechos Humanos parecen solaparse; en la medida de lo posible, el alcance de los atributos no ha de traslaparse con otros. Esto es, que ha de buscarse que los atributos seleccionados de los derechos sean excluyentes.

Tabla 4 *Esquema de identificación de atributos y características básicas de los derechos*

Derecho	
Atributos de derecho	Normativa
Atributo 1	
Atributo 2	Listado de normativa
Atributo 3	internacional de DDHH
Atributo 4	

Fuente: Elaboración propia

En este sentido, el primer paso en el proceso de elaboración de indicadores es identificar estas características que de manera esquemática se puede apreciar en la tabla 4. A partir de esta propuesta, para identificar los atributos de un derecho como el de a la vida, se proceder a leer la normativa e identificar sus principales atributos considerados en estos tal como se aprecia en la tabla 5. Este es un esfuerzo de análisis y sistematización que está en proceso; la OACNUDH solamente ha desarrollado la identificación de atributos de catorce derechos de la DESC, tal como se aprecian en la tabla 6.

Tabla 5 *Ejemplo de desagregación de atributos y/o características básicas del derecho a la vida*

Derecho a la vida	
Atributos de derecho	Normativa
Privación arbitraria de la libertad	Art. 3 DUDH
Desapariciones de personas	Art. 6 ICCPR
Salud y nutrición	Observación General 6 del CDH
Pena de muerte	sobre el derecho a la vida.
	Art. 10 al 12 PIDESC
	Art. 5 b y 5e iv ICERD
	Art. 12 CEDAW
	Art. 1 al 6 UNCTAD
	Art. 6 CDN
	Art. 9 CIPTMF

 Art. 10 CDPD

Fuente: Elaboración propia con información de OACNUDH (2012, p. 35)

De los atributos de los derechos, en tanto que especifican el contenido de estos, sirven como vínculo entre las normas y los indicadores. Son un punto preparatorio para la elaboración de los indicadores, para los que es preciso articular las obligaciones, características y principios de aplicación de los derechos. Sin embargo, dada la interdependencia e interrelacionalidad de los derechos es posible que un derecho sea, al mismo tiempo, atributo de otro o que el atributo de uno pueda servir también como subatributo de un atributo de un derecho. Así, el atributo del derecho a la igualdad y a la no discriminación, que se enuncia como derecho a un nivel de vida adecuado, se articula de manera estrecha con el derecho al trabajo en su atributo derecho al trabajo justo y decente en tanto que el trabajo se asociaría entre otras cosas con el derecho al libre desarrollo de la personalidad sino como medio para un nivel de vida adecuado (Observación General 18. El Derecho al Trabajo, 2005) como se puede apreciar en la tabla 7.

Tabla 6 *Lista de atributos de derechos desarrollados por OACNUDH*

1	Derecho a la vida	Privación arbitraria de la vida Desaparición de personas Salud y nutrición Pena de muerte
2	Derecho a la libertad y seguridad de la persona	Arresto y detención basada en cargos penales Privación administrativa de la libertad Revisión efectiva por un tribunal Seguridad frente a delitos y abuso por parte de agentes del orden público
3	Derecho a la alimentación adecuada	Nutrición Seguridad alimentaria y protección al consumidor Disponibilidad de alimentos Accesibilidad de los alimentos
4	Disfrute del más alto nivel posible de salud física y mental	Salud sexual reproductiva Mortalidad infantil y atención sanitaria Entorno Natural y ocupacional Prevención, tratamiento y control de enfermedades Accesibilidad de centros de salud y medicamentos esenciales
5	El derecho a no ser sometido a tortura o a tratos crueles, inhumanos o degradantes	Integridad física y mental de las personas (detenidas o recluidas) Condiciones de detención

		Uso de la fuerza por funcionarios encargados de hacer cumplir la ley, fuera de la detención Violencia comunitaria y doméstica
6	El derecho a participar en los asuntos públicos	Ejercicio de los poderes legislativo, ejecutivo y administrativo Sufragio efectivo y universal Acceso a posiciones del servicio público
7	Derecho a la educación	Educación primaria universal Accesibilidad a secundaria y Educación superior Libertad y oportunidades educativas Recursos curriculares y educacionales
8	Derecho a vivienda adecuada	Habitabilidad Accesibilidad a servicios Asequibilidad de la vivienda Seguridad de la tenencia
9	Derecho a la seguridad social	Seguridad en el ingreso para trabajadores Asequibilidad de servicios de salud Soporte o apoyo para dependientes familiares, infantes y adultos Planes o Esquemas de asistencia social focalizados (fines concretos)
10	Derecho al trabajo	Acceso al trabajo decente y productivo Condiciones de trabajo justas y seguras Capacitación y desarrollo profesional Protección contra trabajo forzoso y desempleo
11	Derecho a la libertad de opinión y expresión	libertad de opinión y de difusión de información Acceso a la información Responsabilidades y deberes especiales
12	El derecho a la igualdad ante cortes y tribunales y a un juicio justo	Acceso e igualdad ante cortes y tribunales Cortes competentes e independientes Presunción de inocencia y garantías en la determinación de cargos criminales Protección especial para menores Revisión por cortes supremas
13	El derecho de las mujeres a vivir una vida libre de violencia	Salud sexual y reproductiva y eliminación de prácticas tradicionales dañinas Violencia domestica Violencia en el trabajo, trabajo forzoso y trata Violencia comunitaria y abuso por parte de agentes del orden público Violencia en situaciones de (post) conflicto y situaciones de emergencia
14	El derecho a la no-discriminación y la igualdad	Igualdad ante la ley y protección de la persona Acceso a un nivel de vida, de salud y de educación adecuado Igualdad de oportunidades para el sustento

Medidas especiales, incluyendo medidas para la participación y la toma de decisiones

Fuente: Tomado de ONU-DH México (2012)

Ahora bien, teniendo la identificación de los atributos de derecho y sus especificades se puede evaluar la realización de los derechos, es decir el modo en que se traducen a la experiencia, organización y conducción gubernamental de la vida humana en los espacios más inmediatos de esta. Así, en la articulación tecnológica del dispositivo gubernamental esta ciencia de la dignidad asume que si para la realización de los derechos es preciso que titulares y obligados actúen en consecuencia, entonces la vigilancia en este proceso ha de hacer énfasis no sólo en los resultados o en la situación efectiva de su disfrute, sino en el grado de compromiso por parte de los garantes tanto como en los procesos de protección y de hacerlos efectivos. A cada una de estas dimensiones de vigilancia y evaluación le corresponde una denominación específica según su tipo y objetivo; a saber: estructurales, proceso y resultado.

Tabla 7 Desagregación de atributos según interdependencia e interrelacionalidad

Derecho	Atributo	Subatributo	Subsubatributo	Subatributo tercer nivel
Derecho a la igualdad y la no discriminación	Derecho a un nivel de vida adecuado	Derecho al trabajo	Derecho al trabajo justo y decente	Salario decente

Fuente: Elaboración propia

Los indicadores estructurales pretenden evaluar el grado de compromiso de los Estados con las normas de Derechos Humanos. Para ello, toman por objeto de análisis lo que desde los institucionalismos han denominado instituciones formales, es decir las normas y reglas formales objetivas que condicionan —estructuran— las acciones individuales y colectivas (Steinmo, 2013). Dicho de otro modo, su objeto de análisis es el marco jurídico, legal y reglamentario así como sus derivas en organismos⁵³ que tienden a la protección y/o promoción de dicho marco normativo.

⁵³ Vale señalar que en esta Guía no se emplea la noción de institución o instituciones en el sentido señalado de los enfoques metodológicos de los institucionalismos; es decir no se entienden como normas y reglas formales o informales que condicionan la acción individual o colectiva sino como organismos estatales o bajo dirección y vigilancia estatal que aplican y se sirven de normas para un fin específico.

El criterio de esta evaluación se ancla en los Tratados internacionales de Derechos Humanos, de modo que en la medida en que las instituciones formales internas sean armónicas con los mínimos de las internacionales se infiere la calidad de su compromiso. En este sentido en la legislación interna, general o secundaria, en la existencia de mecanismos institucionales y en sus reglamentos operativos —organizaciones, planes y políticas— han de verse reflejadas las obligaciones en materia de Derechos Humanos; por ejemplo, en la descripción de las atribuciones de las autoridades han de verse reflejadas dichas obligaciones; o en el caso de las declaraciones de política han de exponerse objetivos, marco normativo, la descripción del plan o estrategia de acción concreta así como indicar valores de referencia para medir la actuación de los garantes. Aunque algunos indicadores se infieren directamente de los compromisos y disposiciones aceptadas en aquellos Tratados; por ejemplo, del Art. 14 del DESC se infiere el siguiente: marco temporal y cobertura del plan de acción adoptado para garantizar la educación primaria gratuita y obligatoria. Otros se infieren de obligaciones o compromisos más generales expuestos en la Carta de las NU, como el índice sobre el estatus de ratificación de los 18 Tratados Internacionales de Derechos Humanos⁵⁴; Relación de Tratados internacionales relacionados con X derecho ratificados por el Estado. Así, para cada caso serán frecuentes estos tipos de indicadores estructurales como: Marco temporal y cobertura de la política estatal sobre X derecho; Entrada en vigor y cobertura de un procedimiento formal de inspección sobre la aceptabilidad de un mecanismo para la garantía o la prestación de un servicio público; o si dicho procedimiento está realizado por entidades inspectoras independientes (OACNUDH, 2012, p. 39).

Aunque a primera instancia parecería un esfuerzo que se traduciría a una lista de cotejo sobre la existencia o ausencia de normativa y políticas no es el caso, porque precisamente exige la identificación conforme de obligaciones entre las distintas autoridades según cada sistema político. De suerte que la complejidad de este primer nivel de análisis es muy alta ya que demanda, para cada derecho a evaluar, la identificación y

⁵⁴ La OACNUDH dispone en la web, para estos fines, un instrumento interactivo sobre el estatus de ratificación de los Estados en torno a los 18 Tratados Internacionales de Derechos Humanos: <https://indicators.ohchr.org/>. Sin embargo, esta referencia no agota la necesidad de identificar otros instrumentos jurídicos que enmarcan las relaciones internacionales, tales como los convenios específicos con los diversos organismos del sistema de NU.

examen de todo instrumento o documento de valor jurídico asociado que afecte a dicho derecho o atributo de derecho; esto es que exige la lectura y análisis de los Tratados Internacionales, de las leyes generales y secundarias, de las normas específicas, de los reglamentos operativos tanto de los organismos como de las políticas para identificar omisiones, distancias, vacíos, contradicciones u oposiciones entre estos. Esto es, que para cada atributo de derecho, se identifiquen las especificaciones de traducción o interpretación de las obligaciones de los garantes y los principios de aplicación, tal como se propone en la tabla 8.

Tabla 8 *Análisis a nivel estructural de armonía de obligaciones y principios*

Derecho X		Obligaciones en la legislación Estatal			Mecanismos institucionales			Políticas			Principios de Aplicación
Obligaciones en el marco internacional		Generales	Secundarias	Reglamentarias	1	2	3	1	2	3	
Atributo 1	Respetar Proteger Hacer Efectivo										

Fuente: Elaboración propia

El segundo nivel de análisis corresponde a los indicadores de proceso. Estos se definen en función de una relación causa-efecto en el marco de una racionalidad instrumental supervisable, en tanto que pretenden evaluar la calidad de los esfuerzos de los garantes; es decir en el modo o la forma de las estrategias y actividades para transformar sus compromisos en resultados deseados, en realizar en lo concreto de la experiencia vivida el proyecto que se asume deseable de los Derechos Humanos.

Los objetos de su análisis son las políticas y las medidas de políticas —programas, asignaciones presupuestarias, intervenciones reglamentarias, reparaciones concretas, etcétera— adoptadas. De esta suerte, son indicadores sensibles a los cambios momentáneos y parciales de las políticas, como lo pueden ser los incrementos presupuestarios o de proporciones de cobertura de un servicio o bien; en consecuencia, también sirven como medios de evaluación de la calidad de la transparencia, la rendición de cuentas y a vigilar el cumplimiento progresivo o la protección de un derecho. Ejemplares de estos indicadores son: proporción de autoridades y funcionarios que han recibido capacitación en normas de conducta afines a las obligaciones de Derechos

Humanos; proporción de casos que en los que un bien o servicio superó el tiempo legalmente estipulado; proporción de las poblaciones destinatarias de una acción X cubiertas.

La Guía aporta dos sugerencias importantes en la formulación y/o selección de indicadores de proceso para dar coherencia analítica entre los distintos niveles de análisis. Primero, si estos vinculan los indicadores estructurales con los de resultados, es preferible realizarla mediante una vinculación conceptual o una empírica; de suerte que un indicador como el de ‘proporción de poblaciones destinatarias de una acción X’ se relacione con el indicador estructural ‘plazo y cobertura’ de una política asociada a la acción X y con el indicador de resultado ‘proporción de X grupo vulnerable que, por ejemplo, no tienen acceso servicios de salud o en desnutrición. La segunda, para poner forma a estos indicadores es que se expliciten medidas de esfuerzo; por ejemplo, ‘proporción de X tipo de funcionarios investigados por abuso de funciones’ o ‘proporción y frecuencia de inspecciones a centros laborales para evaluar el cumplimiento de obligaciones en materia laboral’ (OACNUDH, 2012, p. 41).

El tercer nivel de análisis corresponde a los indicadores de resultado. Estos son los más comunes, se relacionan con los conocidos indicadores socioeconómicos. Captan los logros individuales o colectivos que reflejan el estado de disfrute de los Derechos Humanos. No son excluyentes de los de proceso, esto es que para algunos casos es posible considerar un indicador como de proceso o de resultado según el contexto; la Guía ofrece como ejemplo el caso del indicador de proporción de personas cubiertas por el seguro sanitario público, que puede ser de proceso en el contexto de derecho a la salud y de resultado en el contexto del derecho a la seguridad social (OACNUDH, 2012, p. 42).

En conjunto, los tres tipos de indicadores suponen ser suficientes para evaluar el grado de cumplimiento de los compromisos por parte de los garantes y sobre el estado de disfrute de los Derechos Humanos en general porque facilita ver sus relaciones con indicadores de las evaluaciones de desempeño que por lo regular se aplican a los programas de desarrollo.

Para todos los casos es preciso que se desagreguen las normas transversales de Derechos Humanos, dando forma a Indicadores de normas transversales. Estos tienen por objeto captar la medida en que el proceso de aplicación y realización de los Derechos Humanos respeta, protege y promueve, por ejemplo, la no discriminación y la igualdad,

la participación, el acceso a reparación y la rendición de cuentas. Para el caso de la norma de no discriminación e igualdad tienen por objetivo reflejar los grupos de mayor vulnerabilidad con relación al disfrute de derecho; por ello exige que identificar datos desglosados por motivos prohibidos de discriminación, como el sexo, la discapacidad, el origen étnico, la religión, el idioma, y el origen social o regional. Ahora bien, es preciso además que en estos se capten los principios de aplicación del derecho. En este sentido, accesibilidad significaría observar que los bienes y servicios, por ejemplo, los programas de protección social sean sencillos de alcanzar, comprender y usar⁵⁵ para todas las personas independientemente de su edad, discapacidad, etnia, ubicación geográfica u otros factores. Observar su disponibilidad refiere a que los bienes y servicios sean suficientes y cercanos a sus usuarios; en similar sentido, los indicadores deberían permitir observar el grado de participación, es decir si las disposiciones u esfuerzos reflejan si ciertos segmentos de la población toman parte en la adopción de medidas, y a lo largo de estas, que está aplicando el garante de derechos en relación con sus obligaciones.

Por ejemplo, la educación primaria debe estar al alcance todos a título gratuito. Si el indicador de la proporción de niños matriculados en escuelas primarias se desglosa por grupos étnicos, minorías, sexo, género, etcétera pueden ponerse de manifiesto disparidades entre los distintos grupos de población y quizá también la discriminación que padecen algunos grupos o minorías en el acceso a la educación y el disfrute de su derecho a la educación en ese contexto

El esquema de esta propuesta se presenta en la Tabla 10 y en mayor detalle en el Anexo 2. Sin embargo, se presenta al menos una advertencia sobre su debilidad de no verse empleada como tecnología que pueda ser empleada sin una lectura crítica de sus contenidos.

No obstante, los Tratados de DDHH sean la fuente principal en tanto que enuncian las normas son insuficientes para establecer criterios de este examen porque permiten, dada la ambigüedad de sus definiciones, interpretaciones y especificaciones disímiles para los distintos instrumentos técnicos que evaluarían la calidad de dicho compromiso.

⁵⁵ El principio de diseño universal se aplica en estos casos como exigencia a que desde su diseño los productos, entornos, servicios y productos sean usables por todas las personas en la mayor medida posible sin necesidad de adaptaciones ni diseños especializados. Este principio se articula al de economía o uso de eficiente de los recursos.

Asumiendo que exista en un Estado una relativa armonía entre los Tratados y la legislación interna así como disposiciones institucionales y políticas afines que promueven y protegen dicho derecho, esto no permite inferir que este compromiso efectivamente tiende a la garantía del mismo. Dicho de otro modo, no es suficiente la adopción de una estructura institucional.

Pensemos en el caso al derecho al trabajo; en su atributo condiciones de trabajo justas y seguras, distintos organismos ponen atención en aspectos relativos a los ingresos y fuentes formales. Así, para evaluar la calidad del salario toman como referencia la capacidad adquisitiva en relación al costo de la canasta básica. Ahora bien, para identificar el costo de la canasta básica se apelarán a definiciones disímiles, tendiendo como resultado conclusiones sobre el estado de lo real diferentes, a tal grado de poder afirmar que se observan mundos y realidades distintas. En este sentido, podemos tomar como ejemplo las posiciones del Banco Mundial y de la CEPAL diferirán en gran medida entre ello y/o con las de institutos estatales⁵⁶. En todo caso, si se afirma que hay condiciones estructurales, es decir disposiciones políticas y mecanismos institucionales en un marco normativo que reglamenta, por ejemplo, los salarios mínimos, en armonía con los tratados internacionales, será suficiente sólo para afirmar un relativo compromiso con los Derechos Humanos, supeditado a un análisis crítico de sus definiciones y derivas tecnológicas y prácticas. Por supuesto, esta exigencia es, como lo señalarían Daniel Vázquez y Domitille Delaplace (2011): un campo en construcción. Desde el que se explican los esfuerzos como el de López-Calva y Ortiz-Juárez (2012), que desde el BM y la PNUD respectivamente siguen a la caza de un concepto de clase media que sea sensible a la vulnerabilidad respecto a la pobreza y evite los sesgos y falencias de las mediciones

⁵⁶ El Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social de México reportó en 2017 que para el caso de México, que en aquel entonces el salario mínimo equivalía a dos mil cuatrocientos un pesos y veinte centavos mexicanos (MX\$2,401.2), el BM calculaba el costo de la canasta básica alimentaria en cuatro mil trescientos veintidós pesos y setenta centavos mexicanos (MX\$4322.7) y la CEPAL en nueve mil ciento setenta y dos pesos con treinta centavos mexicanos (MX\$9172.30). La CONEVAL por su parte, la identificó en once mil doscientos noventa pesos con ochenta centavos mexicanos (MX\$11,290.80) (CONEVAL, 2017). Ver <https://www.coneval.org.mx/salaprensa/documents/ingreso-pobreza-salarios.pdf>

tradicionales⁵⁷, concentradas en medidas y criterios de estandarización de ingresos, respecto a la doctrina de los Derechos Humanos.

Este punto nos exige entonces preguntar por las fuentes y características de estos criterios o valores de referencia. Estos se proponen como los valores que permiten establecer proposiciones que interpretan objetos dados; para el caso de los Derechos Humanos y la dignidad servirían para indicar el estado de disfrute y garantía de estos. Por lo regular se esperaría que fueran valores predeterminados que eviten las ocurrencias y arbitrariedades en el acto interpretativo; sin embargo, hay que considerar el riesgo de cometer ingenuidad reflexiva⁵⁸, es decir aplicar indiscriminadamente, irrazonablemente, proposiciones generales a casos particulares.

La Guía señala que en el proceso de generación de indicadores los valores de referencia se han de basar en consideraciones, en amplio sentido, normativas y empíricas sensibles a los contextos y a la diversidad sociocultural así como biológica de tal manera que todas las necesidades se articulen armónica y coherentemente; esto es, que sean capaces de articular e identificar los valores de las instituciones formales e informales. Las normativas son valores genéricos de referencia en los estándares de referencia —tratados, convenciones, observaciones y valores técnico-científicos—; las empíricas

⁵⁷ Por ejemplo, el Banco Interamericano de Desarrollo (BID) señaló que durante el periodo 2000 a 2013, en América Latina se observaron “extraordinarios avances en la reducción de la pobreza y la desigualdad”. El argumento para esta afirmación se concentró en aspectos netamente en ingresos y gastos. Su prueba era que, en la región, la población que vivía con menos de US\$2,5 per cápita al día disminuyó de 28,8% a 15,9%; y el porcentaje de la población que vivía con menos de US\$4 bajó de 46,3% a 29,7%. Además, el cociente de Gini bajó de .57 a .51. Las medidas estándar de ingreso que consideran son del BM: pobreza extrema, hasta US\$2,5; pobreza moderada, hasta US\$4; vulnerable, hasta US\$10; media, hasta US\$50. (Stampini et al., 2015). Como tal, si observamos la nota anterior estos criterios serían insuficientes y no harían justicia a la realidad; esto si consideramos que para el 2017 el BM calculaba la pobreza extrema en ingresos por persona inferiores a US\$2,14 (Grupo del Banco Mundial, 2018) entonces, aun tomando el criterio de ingresos como máximo, no apelando a modos de vida, formas de producción y distribución social del trabajo u otras consideraciones, veríamos que es insuficiente para la canasta básica y sus cálculos no se hacen

⁵⁸ Gadamer advirtió, con Hegel, que esta es una de las características de la ciencia moderna que se torna sofisticada. Asume los presupuestos de la ciencia desde una confianza que se torna ciega al mundo mismo. Este proceder ingenuo de la razón obliga a que lo dado en el mundo se ajuste a la arbitrariedad de estos puntos de vista generales que sirven como referentes de interpretación (H.-G. Gadamer, 2016) .

sirven como criterios de viabilidad, ya sea por aceptabilidad o por disponibilidad de recursos (OACNUDH, 2012, p. 23). Así, al exigir que se identifiquen rasgos biológicos y sociales para la construcción de un objeto asociado al ser humano según el proyecto dignatario podemos afirmar que es un esfuerzo que es parte de los mecanismos del biopoder, de suerte que sea posible someter a la población a una estrategia política.

En este sentido nos propone, a modo de ejemplo, el proceso de identificación de los valores de referencia para los posibles indicadores asociados para medir la idoneidad nutricional. Estos han de lograr identificar los aspectos socioculturales y espirituales como los gustos, prácticas alimenticias, restricciones religiosas así como los rasgos biológicos asociados a los perfiles de las actividades de las poblaciones en relación con las necesidades nutricionales y gasto energético del organismo ubicadas en el contexto de las convenciones científicas al respecto, como las normativas jurídicas internacionales y nacionales que refieren a dicho derecho.

Tabla 9 Consideraciones y fuentes de los Valores de Referencia para los Indicadores de Derechos Humanos

Aspectos	Condiciones	Fuentes
Normativos	Anclados en instituciones formales e informales, estándares científico-tecnológicos internacionales y bajo consideración de las aspiraciones sociales y políticas.	<ul style="list-style-type: none"> - Convenciones - Tratados - Acuerdos - Leyes - Reglamentos - Programas - Guías técnicas - Estándares técnicos de referencia nacional/internacional - Estudios socioculturales específicos.
Empíricos	Han de ser pertinentes para el contexto y orientados desde lo local permitiendo identificar viabilidad por aceptabilidad y posibilidad anclada en recursos.	<ul style="list-style-type: none"> - Estudios socioculturales específicos. - Investigación de campo - Información administrativa proveniente de los sujetos obligados y responsables. - Mejores prácticas internacionales

Fuente: Elaboración propia

Entonces, el proceso de diseño de indicadores, en este caso aplicado al caso de los asociados a la idoneidad nutricional, ha de adecuar estas consideraciones a cada tipo. Así, el esquema podría resultar de la siguiente manera:

Para el caso de los Indicadores estructurales:

- a. Determinar las lagunas de la legislación interna respecto a los estándares internacionales y las obligaciones estatales en relación con los tratados

internacionales de Derechos Humanos asociados al derecho a la alimentación adecuada.

- b. Identificar condiciones de vulnerabilidad de los grupos asociados a la alimentación adecuada.
- c. Sistematizar mejores prácticas internacionales tendientes a garantizar el derecho a la alimentación adecuada.
- d. Determinar las lagunas en la documentación de política pública examinando la adecuación sobre la cuestión que se examina en relación con las mejores prácticas internacionales del derecho a la alimentación adecuada desagregada por grupos vulnerables o de interés.
- e. Identificar estándares técnico-científicos relativos a la alimentación adecuada para grupos sociales.
- f. Identificar las prácticas, costumbres, hábitos y modos en los grupos de población relativas a la alimentación adecuada.

Para el caso de los Indicadores de Proceso:

- a. Perfilar indicadores ilustrativos según las declaraciones de expectativa de los programas en marcha que contribuyen a la aplicación del derecho a la alimentación adecuada.
- b. Identificar procesos presupuestarios nacionales y locales tendientes a la garantía del derecho a la alimentación adecuada.
- c. Identificar armonía de responsabilidades, funciones y actividades de instituciones y autoridades tendientes a cumplir y garantizar el derecho a la alimentación adecuada.

Para el caso de los Indicadores de Resultados:

- a. Identificar condiciones generales de disfrute y garantía del derecho a la alimentación adecuada desagregada por grupos vulnerables y de interés según formulaciones normalizadas tales como las proporciones de acceso a planes y programas relativos, porcentajes de población en desnutrición, mortalidad por desnutrición, etcétera.

Así, estas condiciones para identificar valores de referencia suponen ofrecer un marco amplio que permita que los juicios sean razonables y armónicos con el discurso de los Derechos Humanos, en tanto que obligan a ir aplicando a casos particulares las proposiciones de la racionalidad que emana del sistema internacional de los Derechos Humanos. Sin embargo, precisan ser atravesados de una mirada crítica rigurosa que disminuya los sesgos tecnológicos de la ingenuidad reflexiva; por ello, se propone que el modelo genealógico y arqueológico expuesto y articulado en el concepto de gubernamentalidad sirva como guía para ello. Sobre todo, para dotar de condiciones para

una decisión responsable y libre en el sentido en que se comprenda a relativa cabalidad la historia de las viridicciones que les dieron sentido.

Hasta ahora hemos logrado establecer una primera aproximación genealógica y arqueológica del discurso internacional de los Derechos Humanos. Genealógica porque hemos dotado de una mirada sintética de las condiciones históricas, en sus rupturas y discontinuidades que le dieron origen; así, hemos visto que los promotores originales del proyecto de las NU y de los DH vieron en estos la posibilidad de reorganizar las relaciones internacionales y los proyectos nacionales que habían llevado a la crisis de las grandes guerras. No obstante, estos no son los que han terminado por ajustarse a los productos de vigilancia del sistema —tal es el caso ejemplar de EUA que no ha firmado o ratificado muchos de los Tratados⁵⁹—. También se observan los grandes periodos desde los que, de a poco, han dado sentido al sistema internacional de los DH pretendiendo dotarle de coherencia y fundamento desde su perfil en la DUDH hasta su materialidad en los mecanismos dispositivantes —normas, leyes, reglamentos y mecanismos institucionales— a través de sus propias rupturas. .

⁵⁹ En los siguientes enlaces se puede consultar el estado de firma y de ratificación de los tratados por parte de los Estados: <https://indicators.ohchr.org> y https://tbinternet.ohchr.org/_layouts/15/TreatyBodyExternal/Treaty.aspx?CountryID=5&Lang=SP. Los dos dirigen a páginas de la OACNUDH; el primero es un mapa interactivo donde se visualizan los países que más o los que menos han ratificado tratados. El segundo dirige a una base de datos donde se puede comparar el proceso y tiempos de firmas y ratificaciones. Según esta base de datos, EUA es el país con menos tratados ratificados de todos los miembros de las NU con 5 de 18.

Tabla 10 Esquema tipos, objetos y fuentes de indicadores

Indicadores	Objeto de medición	Caracterización	Objeto de análisis / Fuente	Ejemplos de indicadores
Cumplimiento	Estructurales	Compromisos	Ayudan a captar la aceptación, la intención y el compromiso del Estado para aplicar medidas conformes con sus obligaciones de Derechos Humanos.	<ul style="list-style-type: none"> • Relación de Tratados internacionales relacionados con X derecho ratificados por el Estado • Marco temporal y cobertura de la política estatal sobre X derecho • Marco temporal y cobertura de las leyes que penalizan la violencia sobre X derecho • Entrada en vigor y cobertura de un procedimiento formal de inspección sobre la aceptabilidad de un mecanismo para la garantía o la prestación de un servicio público; • Procedimiento de inspección realizado por entidades independientes • Número de ONG que participan en la protección/promoción de X derecho • Proporción por cada 100, 000 personas empleadas o que trabajan tiempo completo en la defensa/promoción de X derecho • Número de entidades administrativas subnacionales que han armonizado su legislación en relación con la general.
	Proceso	Esfuerzos	Evalúan de manera continua las políticas y medidas específicas adoptadas por el garante de derechos para aplicar sus compromisos sobre el terreno. Vincula las medidas de política del Estado con hitos que a lo largo del tiempo puedan consolidar y dar lugar a los resultados de Derechos Humanos deseados	<ul style="list-style-type: none"> • Proporción de quejas recibidas por las instituciones de estatales de Derechos Humanos entorno a una violación/vulneración de X derecho en relación a las que las autoridades han dado respuesta. • Proporción de autoridades y funcionarios que han recibido capacitación en normas de conducta afines a las obligaciones de Derechos Humanos • Proporción de casos que en los que un bien o servicio superó el tiempo legalmente estipulado. • Proporción de las poblaciones destinatarias de una acción X cubiertas.
	Resultados	logros individuales y/o colectivos	Reflejan el estado de disfrute de los Derechos Humanos en determinado contexto. Consolida a lo largo del tiempo el impacto de diversos procesos subyacentes (que pueden ser captados por uno o más indicadores de proceso)	<ul style="list-style-type: none"> • Programas públicos para el desarrollo • Programas públicos para la gobernanza, • Asignaciones presupuestarias • Intervenciones reglamentarias o de reparación concretas • Taza de violación de X derecho por 100,000 habitantes. • Casos comunicados de violación de un derecho X • Esperanza de vida • Media de ingresos nacional desagregada por poblaciones. • Proporción de personas que han recibido violencia física por su compañero sentimental en los últimos 12 meses/a lo largo de su vida en pareja.

Fuente: Elaboración propia a partir de información de OACNUDH (2012)

En este proceso hemos visto cómo en un primer momento el ECOSOC asumía facultades tremendas y, no obstante, fue objeto de graves críticas por sus sesgos e ineficacia política, lo que dará razones para una posterior profunda reforma del sistema de NU y de DH que se materializa en la década de los noventa dando paso al CDH y la OACNUDH. También en este proceso, hemos visto cómo el sistema de DH se va perfilando como un productor de doctrina y de un paradigma científico. Especialmente, el caso de los órganos de aplicación y vigilancia de los Tratados de Derechos Humanos se van consolidando con un perfil tecnológico y científico. Se advierten tiempos, posthumanos en el proyecto humanista de los Derechos Humanos⁶⁰.

Arqueológico, porque nos ha exigido una descripción del archivo de estos sistemas así como de sus expresión doctrinaria y paradigmático científica. Ciertamente es que se puede objetar que este esfuerzo no se ha realizado a profundidad; no obstante, se ha de reconocer que la ciencia social y política del siglo XX ha tomado, cuando lo ha hecho, a los Derechos Humanos como objeto de estudio sometiendo a esquemas teóricos macro, meso o micro según el caso; sólo en las últimas décadas se han dado las condiciones de comenzar a estudiar los fenómenos sociales, políticos, humanos en general, que ha devenido en el EBDH⁶¹; que, en todo caso, se expresa su principal resultado, como modelador de problemas y soluciones, en la Guía descrita.

De suerte que los conceptos de la doctrina de la dignidad, dentro del proyecto tecnocientífico de la modernidad, han quedado sometidos a formas de control discursivo y de autor bajo los criterios epistémicos-metodológicos de validez y verdad. En este sentido son, además, ejemplos prominentes de la biopolítica en tanto que toman por objeto de saber a la especie humana como población y en relación a territorios, esta se constituye como variable dependiente de diversos factores. Es un saber, que hace posible

⁶⁰ Este punto se profundiza en el siguiente capítulo.

⁶¹ Este esfuerzo de ofrecer un estado del arte de los estudios sociales y políticos con enfoque de Derechos Humanos lo han realizado en nuestro contexto instituciones como la UNAM y FLACSO bajo el liderazgo de académicos como Alán Marín (2016b), Karina Ansolabehere, Francisco Valdés, Daniel Vázquez, Sandra Serrano, Ariadna Estévez (Ansolabehere et al., 2015; Estévez López & Vázquez Valencia, 2019). En lengua inglesa se identifican los trabajos de Davis, Ishay, Mahmoudi y Penn, Von Arnould o de Brownlee donde exploran sus formas y posibilidades, también haciendo énfasis en aproximaciones interdisciplinarias (Brownlee, Jenkins, et al., 2022; Davis et al., 2021; Ishay, 2014; Mahmoudi & Penn, 2020; Von Arnould et al., 2020).

matematizar, es decir, naturalizar e identificar la norma/media poblacional de suerte que abre espacios para manipular o afectar de manera indirecta y artificial las conductas de las poblaciones. Este saber, pretende encontrar respecto a conductas sociales, de los gobiernos y actores responsables medias óptimas y límites de lo aceptable, prever tendencias, sus costos económicos y sociales; de suerte que sea posible proponer acciones, mecanismos institucionales y normativos a manera de reencausar estos según perfil de una propuesta de una existencia virtualmente deseable. De fondo, se identifica una anatomopolítica, pues pretende identificar, describir los elementos más simples del cuerpo individual, de suerte que sean posible proponer tecnologías disciplinarias tendientes a la formación de cuerpos dóciles desde los que sea posible el control del cuerpo social.

En este sentido, se gana entendimiento de quienes, como Beitz (2012), explican los Derechos Humanos como una práctica global, política y discursiva, consistente en un conjunto de normas para la regulación del comportamiento de los estados y estrategias de acción. Donde los derechos se caracterizan como:

...las normas constitutivas de una práctica global cuyo objetivo es proteger a los individuos de las amenazas a sus intereses más importantes generadas por los actos y omisiones de sus gobiernos (incluyendo la omisión de (incluyendo la omisión de regular la conducta de otros agentes). La práctica pretende alcanzar este objetivo mediante la incorporación de estos aspectos de la conducta doméstica de los gobiernos al conjunto de asuntos que de modo legítimo pueden concitar la preocupación internacional (Beitz, 2012, p. 229).

Si bien esta afirmación deja ver que tanto el discurso de los DH y de las NU son mecanismos de biopoder, en tanto que pretenden regular y asegurar el ejercicio del poder en sus relaciones; respecto de la cual podría apreciarse una especie de imperialismo moral en tanto que las normas y valores, empleados como criterios de dichos intereses, sean ajenos u opuestos a la mayoría de culturas y sociedades parte del sistema. Por ello, dicha caracterización de los derechos se acepta sólo a condición de que se conceda que, tanto el discurso de los DH como el de las NU y sus dispositivaciones se juegan en las arenas de las economías del poder. Y es que, como hemos pretendido describir, cada órgano es un campo de batalla en las relaciones de sus actores, así como es objeto y forma parte de

otros campos. Y en este sentido hemos podido observar los mecanismos de coordinación de cada uno de estos, donde el saber posible de la dignidad humana y los Derechos Humanos tiene, en su producción o aplicación, efectos en las tácticas y estrategias para incidir en la vida política y social de los individuos en sus distintos contextos como dimensiones.

El riesgo del imperialismo moral no estriba, entonces, en la naturaleza misma del sistema internacional de los DH y de las NU sino en el riesgo de quedar reducido a un mero pensar técnico. En este sentido, lo que se precisa es que se proteja, el potencial emancipador de los Derechos Humanos mediante una teoría de los Derechos Humanos que clarifique los usos para los cuales estos puedan emplearse en la vida política e identificar y estructurar las consideraciones que sería apropiado tomar en cuenta a la luz de esos usos y deliberar sobre su contenido y aplicación (Beitz, 2012, pp. 241–244). En este sentido es que se organizan los trabajos de Sandra Serrano y Daniel Vázquez (2013; 2013) en los que toman los principios y las normas internacionales de los Derechos Humanos para ponerlos en el centro de los procesos de toma de decisiones. Para ellos, no es preciso preguntar qué son, sino cómo usarlos prácticamente. Y es que, con Habermas (2005), asumirán que la validez de los Derechos Humanos radica en su posibilidad fáctica.

Por y para ello, se precisa que en el pensar responsable en cada contexto y situación se tomen tanto la doctrina como la ciencia de la dignidad humana como fuente y objeto de la parrésia sobre la dignidad, los derechos, el buen gobierno y el sano comportamiento social e individual.

Ahora bien, para que esta práctica parrésica sea posible resta discutir prejuicios que condiciona tensiones ontológicamente fundamentales de la dialéctica que hace posible este discurso. Es decir, hemos de identificar el objeto medular, en sus construcciones conceptuales tanto como sus formulaciones literarias que hacen posible la comprensión, la interpretación y la experiencia contradictoria de las personas, según sociedad y contexto, de la dignidad humana y la existencia conforme a los Derechos Humanos.

Si los conceptos fundamentales son aquellos que, en tanto prejuicios, conducen a la apertura concreta de aspectos susceptibles de descubrimiento y delimitación del ser de las cosas así como de ser tematizados científicamente y tratados en un pensar técnico, en

este caso del ser del ser humano y la existencia humana o digna; si la ciencia y la técnica opera bajo experiencias e interpretaciones precientíficas; si la investigación científica, en su positivación de regiones de experiencia, termina por la recolección de resultados y la conservación de estos, tanto como sus métodos, en manuales; entonces es preciso cuestionarles de modo que lo que en ello se abre sea más amplio y se ganen posibilidades. Y es que, dado que deseamos el progreso de la ciencia de la dignidad, es necesario cuestionar sus conceptos fundamentales, hacerles entrar en crisis o mostrar la situación crítica en la que se encuentra; en este caso el ser del ser humano (Heidegger, 1997, p. 32)⁶².

⁶² En estas líneas parafraseamos a Heidegger, quien afirma que el progreso de las ciencias sólo es posible a partir de la crisis de sus conceptos fundamentales. Es notable cómo esta tesis, propuesta en 1927 en la introducción a su tratado *Ser y Tiempo*, parece sintetizar la tesis de Kuhn respecto al desarrollo de la ciencia según la crisis de sus paradigmas en 1962. No obstante, no se tienen elementos para afirmar que Kuhn retomara a Heidegger para ello; puesto que lo que sabemos es que esto fue producto de su ingenio al tiempo de tratar de explicar el desarrollo de la ciencia según su experiencia como profesor de historia de la ciencia.

**Capítulo III. Humanismo y la Dialéctica de la Dignidad. Antropología y política
fundamental en la formación de los saberes de los discursos de los Derechos
Humanos.**

Hemos tratado ya los Derechos Humanos en tanto acontecimiento en su proceso de institucionalización y formación normativa de conductas y criterios de juicio constitutivos de los focos de experiencia. En ello, se ha afirmado que ese proceso no ha sido lineal, sino que se ha realizado en continuidades y discontinuidades en el marco de un proyecto de existencia deseable según valores y criterios del humanismo y del liberalismo moderno. Estos dos puntos no han sido tratados con suficiencia, solamente enunciados de manera superficial; no obstante, sean los referentes que en la conciencia dotan de legitimidad al proyecto de los Derechos Humanos y le orientan en su formación discursiva.

Y aunque parecería necio preguntar por la relación que guardan, es preciso tener claridad en torno a sus contenidos conceptuales. Esto es de especial relevancia puesto que, como hemos afirmado, el proyecto de los Derechos Humanos actualiza ideas mínimas del humanismo moderno. Ello nos ha permitido avanzar en la exposición postergando la dilucidación de qué sería tal cosa. Pero cobra valía este preguntar para esclarecer las diferencias y coincidencias que se articulan en la memoria según la noción vulgar de humanismo⁶³ y lo expuesto en el preámbulo de la DUDH. Sobre todo, en tanto que los discursos de los Derechos Humanos son el referente que ha irrumpido en la comunidad humana para los procesos de contienda para impulsar nuevas economías de poder.

No interesa en este caso recuperar el debate del iusnaturalismo de los Derechos Humanos y preguntar si efectivamente son naturales o son convencionales. Estas disputas

⁶³ El concepto formal y el vulgar de humanismo indica que se trata de un movimiento intelectual que propugna por la centralidad del ser humano, que muestra confianza en su potencial para realizarse y desde el que es posible establecer las bases para salvarse de la hostilidad de su circunstancia; que es un movimiento que toma por modelo los valores, las técnicas y saberes de los llamados clásicos (Real Academia de la Lengua Española, s/f).

en las que se realiza este debate obedecen más, como hemos visto, a una disposición que se diferencia en que sus teorías tienden a considerarse más fundamentales y, por tanto, más verdaderas. Teorías que presumen describir, desnudar, el orden que de otra manera quedaría oculto. Estas, en su desarrollo presumen un progreso hacia la objetividad. Por el contrario, interesa observar las condiciones de posibilidad en las que se origina un campo epistemológico; esto es, los criterios bajo los que se racionalizan, se positivizan, los objetos de estudio y la realidad a la que refieren (Foucault, 1968, pp. 5–8). Por ello, el debate que interesa sobre los Derechos Humanos es en el que han adoptado su forma contemporánea. En el que se fundan como nueva ecúmene, a mediados del siglo XX, como producto de una serie de adecuaciones que hicieron posible la conformación de un saber de los Derechos Humanos y su sistematización.

Si bien los Derechos Humanos son de vena occidental, han pretendido, desde su emergencia, ser universalizables y multiculturales a modo de proyectar una imagen ideal de existencia humana y del papel de los estados. Sin embargo, como se ha expuesto, la DUDH tenía como propósito las ideas, legadas del *summum* de las discusiones humanistas y liberales de la modernidad, que se aplicaron desde los juicios de Nuremberg; tres concernientes al poder de las autoridades y gobiernos —que su poder y facultades es limitado; que tienen obligaciones que pueden ser exigidas y que son necesarios mecanismos de garantía y protección de las personas— y tres relativas a la antropología —autonomía; libertad e igualdad universal; capacidad de agencia o de tomar decisiones calculando los efectos.

A partir de estas ideas, se emiten enunciados performativos para la constitución de identidades. Respecto de los cuales, durante este desarrollo, son productos en extremo relevantes la dispositivación en estatutos y mecanismos jurídicos así como disciplinario-formativos. Hay que recordar que, la promesa de existencia digna está anclada en la formación de sujetos que se reconozcan dignos y que actúen en consecuencia. Para ello, en acorde al espíritu moderno, se precisa de la formación de comunidades científico-disciplinarias de la dignidad.

Sin embargo, no obstante la coherencia y solidez de los fundamentos de la doctrina científica de la dignidad; el contenido de los conceptos fundamentales no es claro, ni unívoco, ni universalizables. De modo que, según nuestra orientación metodológica de la analítica de los discursos, es preciso identificar cuáles son los discursos de épocas

anteriores y otras culturas que se reactivan o se actualizan para fundamentar un proyecto. De suerte tal que se pregunte por los criterios que les hacen valiosos y por lo que se les pretende recuperar, reconstruir, ajustar mediante comentario, análisis y hasta exégesis.

Cuestión que merece principal atención es por el ser del ser humano, respecto del que es posible interpretarle, a la distancia, como agente, como autónomo, como libre, como intimidad, como universal. Cómo es que esta idea se consolida y qué implicaciones tiene para la realización de toda existencia que se considere humana. Cuestionar este concepto fundamental, ese que está a la base de toda interpretación, permitirá conducir a la apertura, es decir, ampliar su horizonte de comprensión e interpretación.

Si se ha dicho que en la imagen propuesta del ser humano se recuperan conceptos fundamentales del liberalismo y humanismo moderno, entonces es preciso cuestionar esta forma genérica de referirse a ellos. Con ello, pretendemos mostrar que, en principio, no hay algo así como un liberalismo o humanismo moderno; además, que no todo humanismo es liberalismo; y que, sólo bajo algunas condiciones, los liberalismos pueden ser considerados humanismos. Y es que, al hablar en genérico del liberalismo y el humanismo quedan encubiertos en sus discontinuidades, sus rupturas y actualizaciones. Dicho de otro modo, sólo a condición de encubrir diferencias, de reducir a aspectos teóricos comunes so pretexto de consolidar un lenguaje común desde el que sea posible el desarrollo del conocimiento en comunidad, es posible hablar de una teoría liberal o humanista. De suerte que, por ejemplo, en esta reducción se asemejan tradiciones tan disímiles como la idealista alemán con la inglesa moderna.

Este cuestionar se justifica, además, en señalar que si bien el discurso internacional de los DH en el marco del sistema de NU se produce como consecuencia de aceptar que eran insuficientes o estaban fracasadas las formas previas, modernas y premodernas, de orientar y explicar la vida humana; en los procesos de las economías del poder donde se reconfiguran las proyecciones de la vida digna se recurre a los prejuicios políticos y antropológicos para recuperarles y controlar estos nuevos saberes en pos de un proyecto novedoso. Dicho de otro modo, se presentan como novedosas expresiones conocidas. Que, según estos prejuicios, anclados a las proyecciones virtuales de existencia, es que se configuran las posibilidades del saber de los Derechos Humanos, de la dignidad humana así como sus matrices de comportamientos. Y es que, si aceptamos que el proceso de institucionalización descrito ha tomado forma en una dialéctica de

intentos por definir modos de ser deseable frente a lo que se considera conductas o condiciones de existencia contrarias a los Derechos Humanos, entonces hemos de conceder que dicha dialéctica se realiza en el marco hipotético de ontologías antropológicas y políticas.

En todo caso, si este discurso en su forma de doctrina científica y técnica, ahora de referencia de enunciados performativos, es un producto histórico y cultural que sintetiza esfuerzos de contienda teórica —jugados en distintas arenas de poder—; entonces, hemos de conceder que estos no se articularon de manera armónica, sino mediante oposición y contradicción anclados en preguntas fundamentales condicionadas históricamente en su posibilidad. Así, para evitar el riesgo de caer en formalismos y versiones vulgares de los términos fundamentales y sus teorías, hemos de procurar una actualización de estos mediante el cuestionamiento que permita una experiencia original que dote de legitimidad a sus respuestas. Además, es importante recordar que, aun en el marco de esta doctrina científica de la dignidad aún se debate en torno a los criterios de deliberación en los casos en que exista oposición de derechos. Situación que se agrava con el principio sobre la no jerarquía en los Derechos Humanos así como la prohibición del abuso de estos —esto es, cuando se apela al ejercicio de un derecho con finalidad de limitar otro.

Así, en este capítulo se persigue el esfuerzo de realizar no tanto una genealogía sino de ofrecer una cartografía de la dialéctica de los prejuicios antropológicos, en estrecha relación con los políticos, según la cual se realiza el proyecto de los Derechos Humanos. Son dos las líneas que se siguen; primero el problema sobre la fundamentación de la doctrina y ciencia de la dignidad; segundo, que sirve de fuente para aquella, los problemas sobre la imagen sobre el ser del ser humano como formación histórica caído en categoría, también encubridora, del humanismo que sirve de fundamentación de un saber posible sobre lo humano.

El proyecto de los Derechos Humanos como apuesta por un Nuevo Humanismo dignatario. En torno al problema del fundamento y la apuesta pragmática de los Derechos Humanos.

La concepción de los Derechos Humanos, basada en la supuesta existencia de un ser humano como tal, se quebró en el momento en que quienes afirmaban creer en ella se enfrentaron por vez primera con personas que habían perdido todas las demás cualidades y relaciones específicas —excepto las que seguían siendo humanas. El mundo no halló nada sagrado en la abstracta desnudez del ser humano. Y a la vista de las condiciones políticas objetivas es difícil señalar cómo podrían haber contribuido a hallar una solución al problema los conceptos del hombre en que se habían basado los Derechos Humanos —que está creado a la imagen de Dios (en la fórmula americana), o que es el representante de la Humanidad, o que alberga dentro de sí mismo las sagradas exigencias de la ley natural (en la fórmula francesa). Los supervivientes de los campos de exterminio, los encerrados en los campos de concentración y de internamiento, e incluso los apátridas relativamente afortunados podrían ver sin los argumentos de Burke que la abstracta desnudez de ser nada más que humanos era su mayor peligro.

Arendt (1998). *Los Orígenes del Totalitarismo*

En este apartado se expondrán dos ideas sobre las que se proyectan los Derechos Humanos en el seno del sistema de NU. Ideas que, por su naturaleza, son opuestas y que tal como se exponen en este proceso están ancladas en un falso dilema. Por un lado, un iusnaturalismo anclado en la noción de dignidad humana; por el otro, un sentido pragmático utilitarista. En ellas, se soporta toda crítica posible a los DH. Esta tensión se torna extrema cuando, por un lado, se precisa de un criterio teórico fundamental de juicio y, por el otro, se renuncia a este señalando que estorba; pues la fuerza convencional respecto a los derechos y sus contenidos es posible sin apelar a ninguna teoría que explique el porqué de estos. En este camino señalaremos que en ello se termina por velar imágenes sobre el ser del ser humano y que pasa por simple y llano humanismo; o en este caso, confluirían con sus oposiciones y contradicciones, en un nuevo humanismo pragmático prodignatario.

Y es que, asumimos, toda posibilidad de comprensión, y eventual acuerdo, radica en la claridad crítica respecto de los propios prejuicios. Por ello, guarda especial lugar la

mirada arqueológica y genealógica que nos exigimos pues reclama aclarar aquello contenido en la formalización de este y cualquier término para evitar interpretaciones ingenuas o de extrema simplificación de lo diverso. Así, aunque podamos acordar que humanismo pueda servir para indicar todo esfuerzo de viridicción en torno a la naturaleza humana; bien cabría hablar de humanismos si a estos se les mira históricamente.

En principio, hemos de reconocer que en todo concepto humanista, aun en el vulgar, se contienen ideas normativas, de pretensión universal, del ser del ser humano; en muchos de los casos se suponen evidentes. No obstante, como es de esperar de las ideas normativas, no se especifican criterios de juicio. Lo mismo sucede con el genérico proyecto humanista de los derechos, propone ideas normativas, respecto de las cuales no expone criterios claros de juicio de su cumplimiento, prestándose a ser discutidas en arenas diplomáticas de la negociación; respecto de las cuales se actualizarán prejuicios, identificables y relativos al devenir histórico de todo discurso humanista.

En este sentido, son seis los elementos en los que se desarrollan las ideas antropológicas que le dotan de fuerza moral y persuasiva al pragmático humanismo dignatario; a saber:

- a) Los seres humanos tienen dignidad. Idea secular de corte kantiana según la cual los seres humanos no tienen valor o precio, ya que no son intercambiables⁶⁴.
- b) El ser humano es objeto de respeto; por lo que las actitudes y conductas reflejan disposiciones internas respecto al reconocimiento o no de la dignidad humana de todas las personas.
- c) El respeto universal es incondicionado. En este sentido, hay una forma de respeto que no se debe a las personas como producto de sus acciones o sus atributos concretos y distintivos, sino que se debe incondicionalmente a todas.
- d) Los seres humanos son autónomos e independientes. Son atributos potenciales del ser humano y relativos a la dignidad humana. Por lo que el respeto ha de expresarse en las conductas así como en las actitudes, internas o externas, como expresión del reconocimiento de que son agentes que han de operar en calidad de iguales como agentes libres.

⁶⁴ Más adelante se expondrán las ideas kantianas a este respecto en torno al reino de los fines.

- e) Los Derechos Humanos reflejan necesidades humanas vitales. Aunque dichas necesidades se articulen según esferas de la existencia humana; por ejemplo, pueden ser necesidades materiales, económicas, políticas, sociales o de la afectividad. Todas ellas, en su interrelación, permitirían que las personas tengan autorrespeto, reconozcan en sí mismas su importancia a modo que ejerzan sus capacidades para afirmar su valor, su estatus a fin de imponer y obtener reconocimiento adecuado a los ojos de los otros que, además, son potenciales opresores y limitadores de derechos;
- f) Los derechos deben soportarse estructuralmente. Se refiere a condiciones que definen normas que toda institución pública o social debe satisfacer. Según las cuales pueden ser legítimas o deficientes y que, para ello, excluyen otros criterios como los económico-utilitarios. (Bird, 2021).

Este contenido mínimo perfila obligaciones; pero, como ha mostrado Bird (2021), no permite comprender qué es, en específico la dignidad o el humanismo, respecto al cual uno pueda o no estar en acuerdo con los juicios y las acciones que apelan a la dignidad. Para ello, será necesario que se apoye en el desarrollo de este saber por la tecnociencia.

Así, estas contradicciones, de vena humanista, se presentan en el proceso de conformación y organización del proyecto de las NU y de los Derechos Humanos; por un lado, en los ejercicios preparatorios de la DUDH y; por el otro, en el de su redacción y desarrollado en los documentos posteriores.

En 1947, desde la UNESCO se convocó a un Simposio que permitiera dar lugar a un nuevo humanismo que sirviera de base de la DUDH. De este modo se dieron cita pensadores, filósofos, artistas, líderes de fe, juristas de distintos contextos y horizontes culturales que, tomando por evidencia la barbarie del siglo que dio cauce a los totalitarismos y los fascismos, terminaron por concluir que el humanismo atravesaba por una crisis; dado que dicha situación no era posible sino a razón de que la humanidad había perdido su conciencia y desviado su inteligencia prestándose a la destrucción. De modo que era preciso un nuevo humanismo que sirviera para resolver los problemas de fundamento del proyecto de la DUDH; sobre todo, tomando en consideración que los DH atravesarían por desafíos para transitar a acuerdos jurídicos y políticos pues no se contaría con principios de interpretación. Así, el nuevo humanismo ha de ser multicultural, donde

las culturas entraran en un proceso de intercambio para fortalecerse. En este sentido, se consideró una visión pragmática de los derechos a modo de que sus contenidos fueran aceptables a las diversas culturas y posiciones teóricas; esto es responder en qué consisten, en lo concreto de los espacios prácticos, los derechos y las libertades y no el porqué de ellos. A la distancia, desde la UNESCO, esta búsqueda se sostiene; así, por ejemplo está la insistencia de Sanjay Seth (2011)⁶⁵ en torno a la legítima aspiración a la igualdad ha de ser ya no buscada en un principio o razón única, sino en el posible encuentro de distintas visiones morales. Cuestiona si el humanismo, su antropocentrismo y su racionalidad, es suficiente para encarar los desafíos de la vida humana digna. Así, no es preciso un humanismo inter, trans o multicultural, sino un humanismo a la altura del siglo XXI —lo que eso significara—, anclado, se insistía, en la diversidad cultural y, además, en los diálogos entre las nuevas tecnologías y la profunda sensibilización sobre el Otro, de mutua pertenencia y comprensión (Seth, 2011; UNESCO, 1948).

No obstante, esta tendencia pragmática, en la Declaración y programa de acción de Viena, que diera reforma al sistema internacional de Derechos Humanos, desde NU se afirmarían que todo aquello que sea considerado como derecho humano es expresión de la dignidad humana (Secretaría General NU, 1993). Esta misma intención se verifica en el preámbulo de la DUDH cuando indica, a modo de proyecto de existencia virtual para sujetos posibles, que sólo son viables la libertad humana, la justicia y la paz en el mundo, expresión más altas de la vida humana liberada del temor y la miseria, a partir de reconocer la dignidad humana de todos los miembros de la especie y que, el desconocimiento de esta es causa de barbarie. Así, el potencial humano de salvarse de la hostilidad recae en realizarse libre y justo; para esto se necesitan esfuerzos individuales y colectivos. De modo que cada quien ha de disciplinarse y formarse a este fin, pero también para aportar a un marco coactivo y disciplinario interdependiente que proteja y condicione los derechos, las libertades y la dignidad humana. Exige, asumiéndolos como necesarios —legado claro, como veremos, de Kant— la organización armónica de un marco jurídico, de una educación y de otras acciones de promoción para que finalmente sean reconocidos

⁶⁵ Profesor de Ciencias Políticas en la Universidad de Londres con intereses en la teoría política y de relaciones internacionales poscoloniales. Se ha ocupado de observar cómo es que las ideologías occidentales sobre la universalidad del conocimiento se posicionaron tanto en el horizonte occidental como en los no occidentales. Ha colaborado con la UNESCO y con la Universidad de Naciones Unidas.

y respetados por todos y cada uno de los miembros de la especie humana (Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas, 1948).

En los dos casos, a pesar de que en esta llamada a un nuevo humanismo se aprecia en un lugar privilegiado al diálogo para la comprensión desde el que fuera posible ampliar los diversos horizontes de interpretación de los derechos; se impuso un sentido pragmático que, como hemos visto con la ciencia de la dignidad, derivó tecnológicamente.

En ello, debemos aceptar que la intención pragmática se anclaba en salvarse de los riesgos de una deriva dogmática y/o arbitraria ancladas en una fundamentación matemática o de pretensiones axiomáticas; por ello era preciso que la reflexión sobre el ser del ser humano y de sus derechos se deriva al territorio de lo político so pretexto de convención práctica. Razón por la que James Nickel (2007) ha argumentado que el sistema de derechos humanos no forma parte de ninguna filosofía política ni epistemología, sino que, por el contrario, se consolidan como estándares mínimos en lo referente a extensas áreas de injusticia. Sin embargo, el riesgo más inmediato de la aproximación pragmática es que, en su expresión biopolítica de la ingeniería social que apela a la falsación, se sostengan prejuicios en torno a la mejor existencia humana posible. Por tanto, es preciso que en el marco de su investigación puedan, como el mismo Adorno le respondía a Popper, tener una comprensión crítica desde la totalidad, superar su limitada visión de la lógica aceptando las contradicciones de la existencia humana (Popper et al., 2008).

Este énfasis en lo pragmático parece actualizar un debate de la filosofía política moderna desde el que es posible emitir crítica sobre los Derechos Humanos, no sólo en su sentido teórico sino en el territorio de la *praxis* señalando anomalías, es decir oposición entre lo que se piensa normativamente y lo que se hace. Tenemos tres casos que sirven para evidenciar esta persistencia; el de Edmund Burke en el contexto del nacimiento de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789; los trabajos de Duncan Kennedy y, por último, de Sánchez Rubio.

El argumento de oposición a la Declaración por parte de Edmund Burke se articula señalando que sus conceptos de libertad, igualdad y fraternidad se anclaban en abstracciones imprácticas y que terminarían por introducir desigualdades aún más opresivas que aquellas que querían evitar. Como ejemplo de esto señala las leyes

tributarias que terminaban por afectar a los sectores sociales más ordenados y obedientes de la ley. En este sentido, propone poner atención en el concepto de libertad de las tradiciones locales, materializado en la herencia vinculante del derecho de privilegios del antiguo régimen, anclado en aspectos prácticos y cotidianos, a modo que sea posible establecer una administración de lo público y de la ley que la respete y garantice tanto como que haga posible sus reformas en lo concreto (Burke, 2003). No obstante, el problema de la lógica de privilegios, como lo demuestra la historia del liberalismo es que no protege a todas las personas.

Duncan Kennedy (1997) centra sus diatribas en los resultados del sistema de derechos humanos mostrando que, contrario a sus objetivos, no influye en el comportamiento de los Estados, o que la teoría disponible no concluye en aspectos prácticos concretos. Argumentando que los derechos son resultado de procesos de negociación y consenso de los grupos dominantes; por lo que en su concepción y desarrollo han servido a sus intereses como formas de legitimación de su poder y la desigualdad. Frente a ello, propone que los derechos han de ser reinterpretados constantemente para adaptarles a las nuevas realidades.

El argumento de Sánchez Rubio (2018) camina en sentidos similares señalando la anomalía entre la teoría y la práctica de los Derechos Humanos. Por un lado, se toman en la retórica como simbólicamente importantes para legitimar la justicia en contextos democráticos, constitucionales y civilizados; en este sentido, se ve en ellos condición necesaria para la garantía de la dignidad humana, la libertad y la igualdad. Pero, por el otro lado, se acepta la dificultad de hacerlos cumplir, de hacerlos efectivos en los diversos espacios sociales, desde el espacio doméstico hasta el productivo (trabajo-mercado), o el educativo; en este sentido se ignora o justifica su incumplimiento apelando a la razón de estado, a la seguridad, por fuerza mayor, sexuales, de desarrollo, de competitividad establecidos por el sistema económico y mercantil imperante que además se asume inevitable o natural. De fondo, la tensión es iusfilosófica como si hubiera oposición entre el principio de legalidad y el principio de justicia; de modo que bajo el principio de legalidad se justifican injusticias tales como la migración, la desigualdad económica y la concentración de la riqueza bajo el disfraz del derecho a la propiedad privada. Pero también bajo el concepto de justicia y universalidad se legitiman las acciones que sacrifican vidas humanas o de derechos tales como las diferencias en la comprensión y

vida de las democracias. Frente a estos problemas, pone énfasis en el desarrollo de responsabilidad; esto es que, en cada uno de los espacios inmediatos de existencia se fortalezcan las capacidades de agencia, instituyentes de realidad, a modo de resignificarla o significarla.

De suerte que, en el desarrollo de los aportes analíticos, positivos y pragmáticos que proporcionan descripciones del sistema y de los derechos, tengan el riesgo de reducirse a argumentos jurídico-leguleyos. Frente a esto, parece que el propio sistema se cura en salud de estas implicaciones estableciendo rutas concretas y criterios de autodeterminación de los pueblos, apelando, además, a que, como se expone en el citado simposio de la Unesco del 47, las diferencias morales prácticas no son tan grandes como para impugnar todo el sistema de los Derechos Humanos.

El sentido de fundamentación de los Derechos Humanos en la dignidad ha devenido en la *petitio principii* que indica, usualmente en las cartas de prestación de los organismos públicos, que los Derechos Humanos se tienen por el simple hecho de ser humanos. Este es un legado claro de la tradición *iusnaturalista* y que, no obstante, ha pretendido encontrar justificaciones racionales.

Hay estudios que analizan su presencia en los marcos constitucionales y jurídicos advirtiendo que sostienen un rango individual como colectivo que se articulan el mismo sentido que se expresó en la Declaración de Viena, según el cual los derechos son expresión de la dignidad humana como mínimos de existencia. El concepto de dignidad tiene distintos tratamientos e implicaciones; por un lado, expone una dimensión ontológica y, por el otro, una dimensión ético-política derivada de aquella. La ontológica supone una imagen del ser del ser humano respecto de la cual, para ser o comportarse humanamente, es necesario reconocerle en los demás como en sí mismo. De ahí se desprenden prohibiciones legales a, por ejemplo, toda discriminación que no sea razonable u objetiva (Bonilla, 2009; Castro Ortega, 2019; Gutiérrez Gutiérrez, 2012; Lozada Cordero, 2023; Simón, 2018; Spaeman, 1974; Valls, 2015). Por ello señalaría Gröschner (2008) que el concepto de dignidad tiene una llamada al imperativo humanista que indica que es deber del ser humano conocerse como tal y obrar en consecuencia.

En este sentido, esta apelación a la dignidad humana supondría una distinción de especie respecto a las demás. Una apelación a condición especial según la cual se privilegian los asuntos humanos y entre humanos. Respecto a esta, hay quienes asumen

que se ha reconocido en todas las culturas y en todas las épocas, aunque con contenidos o expresiones distintas (vid. Lozada Cordero, 2023; Unidos por los Derechos Humanos, s/f). Por supuesto hay quien indicaría que los Derechos Humanos son producto histórico de distintas contiendas sociales contra los poderes y distintas formas de dominación (Barrington Moore, 2002; Dworkin, 1993, 2014; Habermas, 2010; Schmidt, 2007; Tilly, 2004; Tilly & Tarrow, 2015; Tilly & Wood, 2010); pero esto no se opone a aceptar que dichos movimientos tienen lugar a partir de ciertas ideas de vida digna o de dignidad humana.

Y es que, como bien señala Habermas (2010), los Derechos Humanos siempre han surgido de la resistencia a la arbitrariedad, a la opresión y a la humillación: por ello, apelar a los derechos se alimenta de una idea de dignidad desde la que se puede juzgar indignación, lesión o ultraje. Por supuesto, el concepto jurídico es posterior al de los Derechos Humanos, constatable en la jurisprudencia. Pero no es posible desarticular la relación entre el derecho y su carga moral, ética. De ahí que sirva como catalizador en la formulación de los derechos, relacionando una moral, presuntamente racional, y la manifestación de estos en entidades subjetivas —colectivas o individuales.

Ahora bien, el principio humanista de la dignidad se ancla en una concepción aparentemente evidente del ser humano y, por tanto, de potencial consenso. Por ello, se puede presuponer sin necesidad de fundamentarla, pero si acreditarse; tal como sucede en los axiomas matemáticos. En este sentido, dicha verificación se acreditaría en el apego a la racionalidad del sistema científico. En la *praxis* se expresaría en apego a una razonabilidad responsable derivada de sistemas prudenciales en términos de la razón práctica.

Para esta concepción de los Derechos Humanos la discusión del siglo XVIII es fundamental, pero que se retrotrae hasta el siglo XIV. Si el humanismo destaca el papel del ser humano en el mundo y para sí, favorecerá con esto el surgimiento de la autonomía y de la individualidad. Pero para esto será preciso también recordar que este movimiento se ancla en la necesidad de liberarse de las fuerzas de la tradición y de los dogmas. El humanismo ilustrado, cuando se enfrenta al desafío de refundar el derecho y la moral no abandona la referencia a las teorías del derecho natural, sino que estas se resignifican bajo los principios racionales que las legitimarían y que desembocarían en las contemporáneas formas de comprender la legitimidad democrática. Para ello, recurrirían a la idea del

contrato social desde el que se justifica el surgimiento de la sociedad —por oposición a comunidad⁶⁶— y del poder político, pues estos serán expresión de voluntades racionales. Al inicio del debate, los derechos naturales serán tomados como reales y vigentes en el estado de naturaleza precontractual, en el proceso de refinamiento mediante el debate filosófico, antropológico, epistemológico, político, ético y jurídico se irán tornando en principios morales reguladores de la sociedad civil y política (Fernández García, 1983, 1998; Papacchini, 1998). Por supuesto, estas pretensiones del iusnaturalismo están pertrechadas más de deseos, de buenas voluntades y de proyecto de una posible vida virtual buena, justa y deseable, pero que poco pueden describir en el mundo de lo fáctico. Ante esto, es posible ofrecer cuando menos ironía y sarcasmo y acusarla de ingenua; por ejemplo, Bloch, en 1961 (2011, p. 45) acusa de falsa la expresión que indica imperativamente que ningún ser humano *puede* estar sometido u obligado, pues en el territorio de las costumbres es evidente que sí es posible. Y, como más tarde evaluara Foucault, se trató más de estratagemas retóricos para nuevas economías del poder. Los grandes promotores de estos argumentos iusnaturalistas fueron los sectores sociales que han sido identificados como burgueses pero que ya en la comodidad de la cima coquetearon con posiciones anti-iusnaturalistas y promovieron el conocido iuspositivismo. Los argumentos del iusnaturalismo ilustrado se oponían al abigarrado derecho de privilegios en favor de un marco general de reglas. La retórica estará pertrechada de apelaciones a exigencias morales tales como la seguridad, la autonomía, la libertad, la individualidad y la igualdad (Bloch, 2011; De Ruggiero, 1944; Foucault, 2002c, p. 87). La fórmula indica que de respetarse y garantizarse es posible la convivencia social justa que, además, limita y legitima el poder político (Fernández García, 1983, p. 63; Kant, 1998, 2000; Locke, 2005; Rousseau, 1987, 2007).

⁶⁶ Comunidad (*Communitas*), que viven en bajo las mismas reglas, normas, valores que les identifican, regularmente ancladas en su legitimidad a la tradición; es similar en sentido al griego *polis*. Sociedad (*societas* o *associare*) en referencia a aquellos que colaboran, que se unen, para un fin en la medida en que comparten intereses y que para ello pueden darse o reconocer reglas. Entre estas, la autonomía y la heteronomía encuentran tensión según el énfasis aplicado a elementos de comprensión o aspectos de estas. Así, por ejemplo, la ley racional puede ser comprendida como expresión de la autonomía o heteronomía según quién sea el legislador.

Así, las ideas del iusnaturalismo y el contractualismo se desarrollarán y se irán incorporando al imaginario que dará forma a la noción general de dignidad humana expresa en la DUDH⁶⁷. El individualismo económico de nuestro tiempo se parece mucho al de las sociedades modernas del XVIII, pues les es preciso una ciencia, una técnica y de un derecho que les haga justicia. La antropología que les soportan se ancla en el debate, que desde el XVIII se organiza en torno a contradicciones y oposiciones: si el ser humano es realidad fundante, su contenido incorporará lo que sirva del cartesianismo, del empirismo y del romanticismo. Para todos estos casos, el individuo, expresión particular del ser humano como realidad fundante, privilegia sus intereses individuales a los generales. Se asocia sólo en la medida y a condición de que sus intereses coincidan con los de otras individualidades. Para esto pasará desde antropologías del egoísmo violento, las retóricas del *laissez-feire* hasta la anarquía. Para todos los casos, la preocupación es cómo proteger al individuo, cómo garantizar la igualdad de oportunidades, de emprender iniciativas. Del romanticismo, para la conformación del individuo, se rescata la noción de individualidad comprendida como el cultivo de la originalidad, unicidad y su libertad ontológica. Cada individuo, es único, incomparable, insustituible, irrepetible. En sus derivas políticas se llama al ideal de autoperfeccionamiento, de autonomía, de intimidad, de privacidad desde las que es posible la responsabilidad. Por ello, la filosofía kantiana, a la distancia, ha sido considerada de máxima importancia y referencia.

El caso de Kant es paradigmático como el gran exponente donde se pretenderán sintetizar los aportes desarrollados a lo largo de la modernidad. Además, durante el siglo XX, será referencia obligada en los debates relativos a los Derechos Humanos como se puede apreciar claramente en Arendt, Rawls, Habermas, Apel y hasta en Sen.

Las reflexiones de Kant (1991, 1998, 2000, 2005b, 2005a, 2017; Kant et al., 2003) sobre la dignidad humana están enmarcadas en su propuesta ética como crítica de la razón práctica a partir de las que se desprenden sus tesis políticas y jurídicas.

Kant, frente al utilitarismo de su tiempo —caracterizado por una cosmovisión enmarcada por la individualidad, lo espontáneo y la diferencia— se pregunta por las condiciones de posibilidad de una moral racional. De esta suerte propone distinguir una

⁶⁷ En este punto es de extrema importancia los aportes de Kant, sin embargo, se abordará su tratamiento más adelante por ser referente fundamental del debate humanista del XX.

ética geométrica de una topográfica. La primera seguiría la metodología *a priori*, según una hipótesis matemática de la verdad renunciando a toda determinación empírica de la conducta de las personas, de modo tal que sea posible identificar una noción general de deber, por tanto vinculante a todo ser racional, que sea motor y expresión de una voluntad absolutamente buena; de la que se deriven posibilidades de juicio de las acciones y conductas. Y es que, una ética topográfica, pragmática, es expresión de una imagen inmadura de la razón humana pues está anclada en representaciones *ad hoc* de los prejuicios, limitaciones, condiciones empírico-estructurales, preferencias, intereses así como al sentido de lo agradable. En ello, ofrece una distinción cara a la posteridad y absolutamente novedosa en la historia del pensamiento político, entre moralidad y eticidad. La primera, refiere a una conciencia cuyos valores y normas dependen del contexto social, cultural y político; la segunda, una que sea independiente de estos (Kant, 2017).

La hipótesis sobre la conciencia absolutamente buena es de interés porque permite articular una pregunta que se hace toda conciencia: ¿por qué debo ser moral? Al tiempo que sirve de idea general, concepto o —mejor aún— autoconcepción del entendimiento, que sirve de referencia y límite a la experiencia concreta. De esta suerte, pretende también eliminar la necesidad natural como causa eficiente por su carácter heterónimo. Sobre todo, porque la tendencia de todo ser racional a la felicidad no determina sus conductas. Entonces, precisa de una ley moral, producto de una conciencia buena y libre, que le sirva de orientación. Dicha ley se expresa sintéticamente como: obra de tal modo que la máxima que orienta tu acción pueda, al mismo tiempo, ser considerada como ley universal (Kant, 2017, pp. 117–119).

Este imperativo se explica como consecuencia de distinguir entre los reinos de los fines y el de los medios. En ello, se expresa una voluntad autónoma pues es independiente de toda heteronomía y que se expresaría, como regla de la prudencia, al modo de reconocerse en el otro y a uno mismo como fin y no como medio. Con contundencia afirma, en esto, el carácter de la dignidad humana:

La razón vincula, pues, toda máxima de la voluntad como universalmente legisladora a cualquier voluntad y también a cualquier acción para consigo misma, y esto no en virtud de ningún otro motivo práctico o en vista de algún provecho

futuro, sino por la idea de la *dignidad* de un ser racional que no obedece otra ley que aquella que él se da a sí mismo.

En el reino de los fines todo tiene o un *precio* o una *dignidad*. Aquello que tiene precio puede ser sustituido por algo equivalente; en cambio, lo que se halla por encima de todo precio y, por tanto, no admite nada equivalente, eso tiene dignidad (Kant, 2017, p. 115).

De esta suerte, continua, es que se explica que toda inclinación o necesidad natural humana son objeto de tener precio comercial; que aquello que satisface nuestros placeres, tiene precio afectivo; pero que aquello que es condición necesaria para que algo sea un fin en sí mismo no tiene valor o equivalencia.

Así, en *¿Qué es la Ilustración?*, procura delimitar el campo de acción de esta voluntad autónoma distinguiendo entre razón pública y privada; según las cuales una se emplea en el espacio público de la política y la sociedad sometida a crítica y limitaciones necesarias para garantizar la seguridad y estabilidad de las sociedades así como de las personas. La privada, no encuentra limitación alguna. Según esta distinción, uno debe pensar y reflexionar sobre su vida, sus deberes y todo aquello que le apetezca conocer; pero en casos dados ha de obedecer aunque no esté en acuerdo con el mandato. La única vía de expresión absolutamente libre de la razón privada ha de expresarse en los juicios de la historia a partir de las exposiciones en el mundo de las letras. En y para ello, los gobernantes han de ofrecer condiciones y garantías para la seguridad y el adecuado desarrollo de la razón en vías a alcanzar una sociedad ilustrada—idea en la que descansa, por demás, la libertad de expresión, de investigación y de prensa (Kant, 2000).

Para ello, se ha de articular el derecho. Que como tal es el conjunto de la doctrina y la filosofía del derecho, de las leyes y la jurisprudencia. Estas expresan y exploran las obligaciones y tensiones entre moralidad y eticidad respecto de las cuales es necesario arbitrio; pero en todo caso han de respetar el principio universal del derecho que determina el carácter de las acciones conformes o no: “Una acción es conforme a derecho (*recht*) cuando permite, o cuya máxima permite a la libertad del arbitrio de cada uno coexistir con la libertad de todos según una ley universal (Kant, 2005b, p. 39). De suerte tal que es la libertad el único derecho innato de los seres racionales pues es expresión tanto de la dimensión ontológica y ética del ser del ser humano, que al mismo tiempo les

igual. Libertad, anclada en una noción de lo no-necesario y según la cual es, al mismo tiempo como facultad de iniciar cambios —noción que se emparenta con la arendtiana de natalidad—. Así lo afirma Kant:

La libertad (la independencia con respecto al arbitrio constrictivo de otro), en la medida en que puede coexistir con la libertad de cualquier otro según una ley universal, es este derecho único, originario, que corresponde a todo hombre en virtud de su humanidad. La igualdad innata, es decir, la independencia, que consiste en no ser obligado por otros sino a aquello a lo que también recíprocamente podemos obligarles: por consiguiente, la cualidad del hombre de ser su propio señor (*sui iuris*); de igual modo, la de ser un hombre íntegro (*iusti*), porque no ha cometido injusticia alguna con anterioridad a todo acto jurídico; por último, también la facultad de hacer a otros lo que en sí no les perjudica en lo suyo, si ellos no quieren tomarlo así; como por ejemplo, comunicar a otros el propio pensamiento, contarles o prometerles algo, sea verdadero y sincero, o falso y doble (*veriloquium aut falsiloquium*), porque depende de ellos solamente querer creerle o no —todas estas facultades se encuentran ya en el principio de la libertad innata y no se distinguen realmente de ella (como miembros de la división bajo un concepto superior del derecho) (Kant, 2005b, pp. 48–49).

De todo esto es que se desprende que el ser humano, en tanto parte del reino de los fines, sostiene su humanidad en la razón en que por su propia y evidente capacidad de ser racional y a la que se debe todo respeto y que se ha de expresar en toda norma, jurídica o no. Y es que, el ser humano, en tanto tal, no está en condiciones de obedecer, más que a su sensibilidad o inteligencia, su propia razón que, al mismo tiempo, es universal (Kant, 2005b, p. 299).

A partir del siglo XIX, las descripciones racionalistas de los Derechos Humanos encontraron su más fuerte aliado, teóricamente hablando, en Immanuel Kant y su concepto de dignidad humana. Bajo las implicaciones de las Críticas, y especialmente su derivación en el imperativo categórico. La idea que se rescataba de este era, principalmente, que debemos actuar de tal modo que siempre se trate a la humanidad entera y a los individuos como un fin en sí mismo y nunca como medio. En Kant, el reino de los fines es la esfera moral única en la que es posible que surja la obligación. Todo

aquello que es fin en sí mismo no puede ser valuado según los criterios y medios del precio, comparación y sustitución; sino que ha de ser por sus características de individualidad y autonomía que se eleva de toda posible sustitución. Según Kant, casi todo tiene un precio, incluidos los rasgos importantes y distintivos del ser humano, como "el ingenio, la imaginación viva y el humor"⁶⁸. A distinción de todos los demás seres con voluntad, el ser humano obra no por los dictados de la naturaleza, sino en libertad y moralidad. El deber, expresión de la moralidad humana según la cual sólo un ser racional es un potencial miembro legislador de su conducta, de auto legislarse es la causa de su dignidad. Por lo tanto, si se sigue de cerca la argumentación de Kant, no queda claro si la dignidad, tal como él la entendía, puede realmente fundamentar los Derechos Humanos.

Estas ideas han sido el eje desde el que se ha justificado toda apelación a la dignidad humana. Tal como el caso de Rawls (1979), que procura encontrar una vía racional al convencionalismo jurídico y, sobre todo, frente a las amenazas tecnocientíficas o las derivas totalitarias. Pero en ello, ha mostrado su artificio porque, como el mismo Kant aceptaría, es posible que dicha voluntad absolutamente buena no se exprese y no se tenga evidencia empírica. En este sentido, la respuesta más contundente a los postulados fundamentales del racionalismo de Kant la representa la sátira schopenhaueriana a mediados del siglo XIX.

Rawls revitalizó la teoría política catapultando las categorías de la dignidad a la preminencia que les es vigente. Convencionalista y racionalista, se opuso al utilitarismo y pragmatismo de su tiempo. La tradición utilitaria representaba, en su forma más sistemática y plausible desde el punto de vista filosófico, la visión tecnocrática de la elaboración de políticas públicas que dominó el período de reconstrucción de la posguerra en Occidente, y de la que el programa radicalmente conductista de Skinner era un ejemplo

⁶⁸ Esto es lo que permite que a las lógicas liberalistas del mercado la postura kantiana sea aceptable. Por ejemplo, en el territorio de lo laboral, se reconoce que el producto y la mano de obra es la que se pondera y valúa estableciendo una relación mercantil. En este sentido, las reflexiones sobre el salario mínimo o la renta universal tienen lugar pues, a la vista de la evidencia, es posible que aun teniendo educación y trabajo estable no sea posible salir de la condición de pobreza, de miseria. Estas propuestas siguen en vigente discusión y regularmente disuadidas profundamente por cuestionamientos sobre su viabilidad fáctica según los recursos disponibles o por sus repercusiones en el territorio de lo macroeconómico y sus implicaciones en lo concerniente al costo de la vida y la inflación.

extremo. Por ello Rawls estaba convencido de que el utilitarismo no sólo es filosóficamente problemático, sino también políticamente peligroso.

Por supuesto, aun en los argumentos de los utilitaristas económicos como Friedman (1958) argumentaban que la economía positiva se ocupaba de lo que es y no de lo que debía ser. Su inocente noción de objetividad científica les permitía argumentar que las nociones económicas, la teoría, era independiente, en principio, de cualquier posición ética o de juicios normativos y, sin embargo, es fantasioso suponer que es realista. Su objetivo estriba en que sea capaz de predicciones sobre fenómenos. Sin embargo, la economía positiva no puede ser independiente de la economía normativa, pues pretende aportar la predicción del resultado de las decisiones políticas. Para este, las ciencias normativas aportan la consideración de deseabilidad de una decisión y sus fines, las ciencias positivas permiten calcular su posibilidad en lo real. Lejos de negar la dignidad o la indignidad o imponer prohibiciones, el utilitarismo se limita a describir las condiciones en las que podrían ser legítimas. Así Hayek nos condena que: “A menudo la vida y la salud, la belleza y la virtud, el honor y la tranquilidad de espíritu sólo pueden preservarse mediante un considerable coste material, y alguien tiene que decidir la opción” (Hayek, 2000, p. 132).

Rawls no aceptaría tal situación y consideró que era preciso recuperar los principios de justicia anclados en la formulación kantiana de dignidad y aportar a describir y explicar las mejores maneras de organizar la vida humana desde este concepto. Dicho de otra manera, ofreció un fundamento filosófico desde el que fuera posible explicar cómo tendría que ser una sociedad que se negara a comprometer la dignidad humana. Bajo su influencia, asegurar las condiciones de la dignidad humana se convirtió, en consecuencia, no sólo en un objetivo a alcanzar, sino también en uno cuya realización puede ser impulsada por la reflexión filosófica sobre su contenido.

Rawls parte del supuesto de que transgredir la dignidad humana es indefendible y que siempre es racional evitar a los seres sensibles un sufrimiento innecesario. Es esta el ancla del concepto de justicia, que es posible evitar un mal, un dolor, un sufrimiento innecesario e indeseable (Schopenhauer, 2013) y, sin embargo, de este lugar común hacer posibles conclusiones, defendibles y resistentes a la crítica, sobre lo que es el bienestar general o sobre las prohibiciones concretas derivadas de la dignidad.

El contractualismo rawlsiano supone ofrecer un argumento fuerte de las normas y principios que deberían guiar la práctica de una sociedad verdaderamente justa, con el que fuera posible corregir la tendencia utilitarista. En su argumento incorpora el requisito de imparcialidad ética. Este implica un ideal sustantivo de igualdad de respeto, vinculado a los valores de justicia y dignidad. Rawls, al presentar la idea de justicia, parte de la noción de contrato social característico de la ilustración, pero llevado a un nivel de abstracción superior según el cual el objeto del contrato no es el acto de renuncia o el acuerdo de un tipo de gobierno, sino los principios de justicia para la estructura básica de la sociedad. A saber, que las personas son libres, racionales, y que obran según su interés y que, no obstante, aceptarían como condición de igualdad los términos de su asociación. Este modo de comprender el pacto será llamado justicia como imparcialidad. Así, nadie conoce su posición, su estatus social, su clase, nadie conoce la distribución de ventajas ni desventajas naturales, su inteligencia o su fortaleza, ni siquiera la noción del bien. Es este el velo de ignorancia sobre el que se forma el pacto. Con este elemento cada persona valdría por igual en los cálculos consecuencialistas de las políticas. Así, el contractualismo rawlsiano conferiría a las personas, a cada una de las partes la capacidad de vetar principios, propuestas y prácticas que entren en conflicto con sus derechos y su legítimo deseo de garantizar que sus vidas no se supediten a las necesidades abstractas e impersonales del bien común en manos de la autoridad con las que pueden no identificarse (Rawls, 1979, pp. 27–39). Este último punto es coincidente en otros enfoques, aunque con matices, por ejemplo, Arendt (2015) con el concepto de desobediencia civil o el tratamiento de Nozick (1988, p. 27) sobre las instituciones de protección que surgen paralelas o contra las del estado. Todas estas, resuelven al menos teóricamente el problema de la obediencia según se desprendía del concepto kantiano de dignidad.

Sin embargo, la debilidad de los argumentos kantianos se expone con la crítica de Schopenhauer en *Sobre la libertad de la voluntad humana* —texto premiado por la Real Sociedad Noruega de la Ciencias en 1839 procura exponer una caracterización que fundamente empíricamente a la libertad así como toda ética y derecho. El argumento de El Filósofo Huraño parte de afirmar que es obligación del ético, del filósofo en general así como de las personas que realizan ciencia el ofrecer explicación y elucidación de lo dado y no ofrecer abstracciones que no tengan referencia empírica. De este modo señala que el primer error de Kant se encuentra en su concepto de ética al afirmar que se trata de

ofrecer leyes de lo que debe ocurrir, aunque jamás ocurra (Schopenhauer, 2002, p. 149). De este modo, concentrará su atención crítica a la noción kantiana de libertad y su antropología asociada porque supone una razón no sometida a la contingencia; más aún cuando de ella no se producen consecuencias. En todo caso, en una razón de este tipo, una razón libre e indiferente que opera según el imperativo categórico, en dadas circunstancias le resultarían posibles acciones opuestas.

Para Schopenhauer, la razón humana, en su autoconciencia se da cuenta, sin innecesarias abstracciones, de ser voluntad. Noción apoyada en los trabajos de Rousseau (1987) y que articula toda su antropología y que aparentemente queda sintetizada en la siguiente cita; qué es el ser humano sino:

...todos los afectos y pasiones; porque esos afectos y pasiones son movimientos más o menos débiles o fuertes, bien violentos e impetuosos o bien suaves y ligeros, de la propia voluntad impedida o liberada, satisfecha o insatisfecha; y todos se refieren, en una diversidad de aplicaciones, a la consecución o no de lo querido y al sufrimiento [*Erdulden*] o superación de lo rechazado: así que son afecciones energéticas de la misma voluntad que actúa en las resoluciones y acciones. Pero también pertenecen a ella los denominados sentimientos de placer y displacer: éstos existen, ciertamente, en una diversidad de grados y tipos, pero siempre pueden reducirse a afecciones de atracción o repulsión, o sea, a la voluntad que se hace consciente de sí como satisfecha o insatisfecha, impedida o liberada: esto se extiende incluso a las sensaciones corporales, agradables o dolorosas, y a todas las innumerables que se encuentran entre esos dos extremos; porque la esencia de todas esas afecciones consiste en que irrumpen inmediatamente en la autoconciencia como acordes con la voluntad o contrarias a ella (Schopenhauer, 2002, pp. 45–46).

De esta suerte, el concepto de libertad, acorde con la experiencia y el saber popular, sería el de poder obrar de acuerdo a la voluntad⁶⁹. Es necesario que, para que una ética sea

⁶⁹ Se trata de un concepto que sirviera de referencia para el posterior trabajo de Nietzsche y la exposición de la teoría psicoanalítica de Freud; pero que, además, está siendo explorado por la neurociencias de nuestro tiempo como es visible en los trabajos de Amen (2020), de De Waal (2005, 2007), Damasio (s/f, 1999, 2011) y Fuster (2014).

posible tenga una antropología adecuada. Suponer que somos seres racionales, es un postulado que no se corresponde con la experiencia; además, implica el postulado de una supuesta naturaleza humana, no corpórea, a la que se le agrega supuestos conceptos puros *a priori*; se trata de una imagen humana como *anima rationalis*, distinta del *anima sensitiva* y del *anima vegetativa*. De esta crítica se derivan las que se dirigen a la noción de dignidad como autonomía, y es que éstas no tienen un fundamento real. Señala que todo valor es relativo, porque se realiza por relación o comparación; de suerte que un valor incomparable, incondicionado no se puede pensar, o se piensa sólo como imaginación al modo del número mayor o el espacio mayor (Schopenhauer, 2002, p. 193)

El pensador solitario expone, por evidencia y adecuado proceder matemático, que los axiomas que permitirían encontrar el fundamento de la conducta moral y del deber. A saber, son:

1. Ninguna acción puede ocurrir sin motivo suficiente
2. Tampoco puede dejar de producirse una acción para la que existe un motivo suficiente para el carácter del agente, siempre y cuando un contramotivo más fuerte no haga necesaria su omisión.
3. Lo que mueve la voluntad es el placer y el dolor. Todo motivo tiene una relación con el placer y con el dolor.
4. Toda acción refiere a un ser receptivo al placer y al dolor como su último fin.
5. Ese ser o es el agente o un otro que tiene interés pasivo en la acción, en tanto que ésta se produce en perjuicio o en utilidad y beneficio suyos.
6. Toda acción, en tanto que tiene por fin el placer y el dolor, es egoísta.
7. Lo dicho de las acciones cabe a las omisiones de tales acciones para las que se presenten motivos y contramotivos.
8. Egoísmo y valor moral de una acción son excluyentes
9. La significación moral de una acción moral radica en su relación a cómo afecta a otras personas y según lo cual puede ser reprobable.

¿Cuál es, entonces, el fundamento de una acción que tenga valor moral? La respuesta se ancla en que no esté condicionada o motivada por un interés egoísta, sea inmediato o mediato. Y es que la significación moral de una acción radica en su relación con los otros: sólo con respecto a ellos pueden tener valor moral o carácter reprobable y ser, por

consiguiente, una acción de la justicia o la caridad (*Menschenliebe*), como también contrario de ambas. Así, las únicas acciones que se reconozcan como auténtico valor moral serán las de justicia voluntaria, la pura caridad, la verdadera nobleza y la maldad; pues en ellas se hace patente que el móvil último de una acción u omisión se encuentra directa y exclusivamente en el placer y el dolor de algún otro interesado pasivamente. Son acciones en razón del otro, su placer y dolor son inmediatamente el motivo del agente (Schopenhauer, 2002, p. 220).

Las preguntas que son relevantes a este respecto son, y en ello radica el gran misterio de la ética: ¿cómo es esto posible? ¿cómo es posible que el placer del otro mueva una voluntad que no le es propia? ¿Cómo es posible que el placer del otro postergue el propio placer? La respuesta viene en una afección propia de la voluntad: Com-padecer, compasión (*mit leide*). Donde una conciencia siente el placer y el dolor ajenos como propios. Requiere que de alguna manera esté identificado con el otro. Que aquella diferencia entre el sí propio y el de los demás, en que precisamente se basa el egoísmo, sea suprimida, al menos, en cierto grado. Este agente, se halla en la piel del otro, sólo a través del conocimiento que de este se tiene, es decir, la representación que de este hay en la cabeza del agente. De este modo, la compasión es la base real de toda justicia libre y de toda caridad auténtica en la medida en que es independiente de cualquier consideración (Schopenhauer, 2002, p. 232).

A partir de esto es que afirma que la luz de la naturaleza, la Razón, separa absolutamente un ser del otro, y el no-yo convertido en cierta medida en yo. Sus resultados y postulados irrumpen en una imagen fáctica del ser humano, que le haga justicia plena a la voluntad. Así, si las afecciones que rigen la conducta son el dolor—también como sufrimiento— y el placer, en tanto que son lo inmediatamente sentido —que además asemeja a la especie a toda animalidad—, entonces la tendencia natural a la felicidad se ha de comprender como satisfacción de los placeres y limitación de los desplaceres. Por eso, necesidad y deseo son la condición de todo placer. En consecuencia, las virtudes cardinales, las acciones dignas de todo valor moral y que nacen de la práctica y respecto de las cuales ha de deducirse toda teoría, son: la justicia y la caridad. Y respecto de las cuales, a quien le falta estas virtudes, podemos llamar con pertinencia: inhumano (Schopenhauer, 2002, p. 237).

De la compasión, como sinonimia de la humanidad, es que se expresan estas virtudes. El sentimiento de justicia como aquellas acciones que se evitan en uno mismo porque se sabe que pueden causar dolor y sufrimiento a uno mismo o a otros. En este, el acto de autoconciencia se expresa a sabiendas de que una acción es causa de dolor, que la acción que cometo potencialmente causa dolor a otras personas. En el sentimiento de caridad (*menschenliebe*, amor y/o deseo del bien del ser humano), un ser humano se identifica con otro, hace propios la persecución de su placeres y bienes (Schopenhauer, 2002, pp. 240–251).

Hasta este momento hemos ganado una descripción crítica en torno a las fundamentaciones pragmáticas y/o prodignataria de los Derechos Humanos, tanto así como sus tensiones. A partir de los noventas del siglo pasado se irán diseñando teorías y postulados técnico-pragmáticos para lidiar con el campo de los derechos de manera más holística. Acusando que el tratamiento teórico de los Derechos Humanos se ha centrado en dimensiones jurídico-administrativas u económico-materiales de modo que ha desatendido la dimensión social, afectiva y cultural de estos. A partir de esto, es apreciable una tendencia conciliadora entre las fundamentaciones pragmáticas como pro humanitarias (aunque con el dejo kantiano de dignidad) en las que se destacan los aportes de James Nickel, de Kimberley Brownlee y de Henry Shue, bajo la metodología de Elizabeth Ashford para identificar derechos básicos, a modo de procurar una visión holística de los derechos y que haga justicia a la doctrina, especialmente en el ámbito de su interdependencia, pero que abren la perspectiva antropológica de los derechos humanos poniendo acento en la dimensión afectiva, esto es de los derechos sociales o de pertenencia. Así, por ejemplo, ante la pregunta de cómo identificar un derecho básico, la respuesta pragmática es identificando a qué derechos está dispuesta una persona a renunciar para garantizar otro (Cruft et al., 2015) o identificando cuáles son las amenazas que identifican las personas respecto de sus intereses (Shue, 2020).

Así, para este grupo lo que es crucial subrayar es que, dada una determinada interpretación conceptual de una vida humana mínimamente decente, es una cuestión en gran medida empírica qué condiciones son necesarias para desarrollar y mantener dicha vida, o al menos una perspectiva decente de ella, en un momento determinado de la historia. Esta es una de las razones generales por las que los argumentos sobre los Derechos Humanos no pueden ser puramente conceptuales y deben ser, en cambio,

interdisciplinarios. De fondo, la antropología que permanece es la de sujetos egoístas que tienen intereses y que hay amenazas a estos que se presentan (Brownlee, Jenkins, et al., 2022).

Frente a esto vale la pena recordar las palabras de Arendt, en *los Orígenes del Totalitarismo* de 1951 según las cuales tanto la fundamentación ilustrada como la del siglo XX son inadecuadas y es que el concepto de los Derechos Humanos se ha fundado en un equívoco y en una fantasía de la racionalidad humana que los hacía inoperantes, ontológicamente inviables y que precisamente por ello, ningún aparato jurídico internacional y nacional servía para dotarles de un referente de defensa y garantía. Para encontrar salida, resultaría útil explorar las antropologías fundamentales referentes en las contiendas dignatarias (1998, p. 156). Y es que la apelación a la necesidad de reconocer la evidencia de los Derechos Humanos según una abstracción y perfil proyectivo de vida se muestra como el máximo peligro a los mismos porque no le hacen justicia a la efectividad, la realidad, en la que se realiza la peripecia humana.

La Dialéctica del Humanismo de los Derechos Humanos. A propósito de la imagen del ser humano como fundamento.

Frente a los debates fundacionales de los Derechos Humanos procuraremos mostrar que tanto humanismo como Derechos Humanos son discursos que, por momentos, corren paralelos, en otros se yuxtaponen y eventualmente se oponen; con ello, también poner al descubierto que tanto los discursos de Derechos Humanos como aquellos que les critican se ajustan a posiciones respecto de lo que por humano se comprenda, a la imagen que del ser humano se acepte o por lo que por humanismo se entienda. De modo que, no obstante, sean referencias que se alimentan y dotan de contenido a las interpretaciones sobre los derechos, aun el elemento pragmático al que se apela queda en entredicho cuando se advierte que no hay algo así como un discurso homogéneo del humanismo.

Y es que, así como podemos hablar de discursos de Derechos Humanos, es posible hablar de humanismos. En todo caso, sirva para aclarar las imágenes que respecto al ser del ser humano, en su deber ser y sus posibilidades —sus matrices de comportamiento aceptable— se desprenden de las llamadas al humanismo, a superarle o en ajustarle. El

equivoco nace de la naturaleza sintética a la que tiende el lenguaje humano según se expresa en los lexicográficos. En principio, señalaremos que genealógicamente el termino humanismo es de cuña moderna pretendiendo sintetizar u homologar una larga historia discursiva.

Ahora bien, cómo o bajo qué condiciones es posible comparar los humanismos. A continuación, se enuncian cuatro características teórico/hipotéticas de las que participan y en torno a las cuales giran sus posiciones en disputa. En esto seguiremos la convención, identificable en autores de referencia como Colomer (1997), Félix Duque (2002, 2009) ; Rossi Braidotti (2015, 2020; 2018) Espinosa Proa (2000), Ambrosio Velasco (2009) y Jesús Conill Sancho (2006).

1. Antropocentrismo y autorreferencialidad: Indica la primacía ontológica del ser humano frente a todo ser/ente respecto al cual es donador de sentido. En su centralidad se afirma, en ocasiones, superioridad jerárquica del ser humano respecto de todo otro ser; principalmente independencia de todo otro ser o instancia que se presuma superior. Y cuando llega a reconocer esta instancia superior, como en el caso de la tradición judeocristiana, se identifica a su altura o acaso en extrema cercanía. Por tal razón, se constituye a sí mismo como máxima medida de todo cuanto es. Con esto se afirma que el objeto del ser del ser humano se ha de encontrar en sí mismo y respecto del cual y para el cual todo es⁷⁰.
2. Lo humano es en potencia: en este sentido el ser humano⁷¹ es parte de las especies sociales que terminan su desarrollo después del nacimiento; esto es, dicho en términos aristotélicos, que el ser humano nace en tanto potencia pero que sólo se realiza por el esfuerzo de transferencia y formación de lo necesario para que la individualidad perviva, se adapte a su entorno y se realice en última instancia en y mediante la educación. Así, los humanismos pondrán el acento en la

⁷⁰ Las implicaciones epistémicas, éticas y políticas han sido objeto de problematización desde el nacimiento de la filosofía y la cultura occidental. Transitan notablemente por la sofística protagórica, la dialéctica socrática platónica, la filosofía aristotélica, el helenismo y sus actualizaciones romanas hasta constituirse como uno de los puntos centrales de las discusiones de nuestro tiempo.

⁷¹ Por economía del lenguaje y efectos de estilo, se hará uso de las categorías de humano, especie humana o seres humanos como sinónimos. ‘Lo humano’ se reservará para designar la diferencia específica de esta especie, en todo caso será sustituible, para los efectos de este trabajo, por el término dignidad humana.

especificidad humana —en ocasiones llamada o referencia de la dignidad humana— que ha de ser formada, desarrollada o terminada en tanto que es dada en potencia

3. Racionalidad: se comprende en sus implicaciones según se organizan dos aspectos que le son sustantivos.
 - a. Que la razón —sea lo que sea— es la diferencia específica del ser humano desde la que se constituye su especial forma de relacionarse con todo lo que es, pues determina su modo de comprender, percibir, entender, referir, decir y juzgar. Esta se desarrolla según condiciones biológicas y por el esfuerzo colectivo o individual. Específico de la razón humana es su experiencia y percepción del tiempo, según la cual se desprende y se da forma a un yo, individual y/o colectivo, histórico. Es la razón eso que posibilita al ser humano ser más que naturaleza, de someterse al imperio de las pasiones y las necesidades orgánicas.
 - b. Que esta razón se expresa culturalmente; esto es que la razón ha producido a las culturas, mediante las que el ser humano sólo se encuentra por la razón misma mediada por esta cultura⁷². Esta cultura expresa la forma ideal, virtual, de la peculiaridad física y espiritual que ha de ser transmitida y conservada. Sin embargo, la razón no es pasiva en este proceso; pues la cultura exige que se le piense, se le reflexione, se actualice a la altura de los tiempos, es decir que se le modifique. Se trata de esfuerzos conscientes, expresión de la voluntad humana, de alcanzar un fin; para el caso, la humanidad misma. Pero esta misma, al tiempo opera como fuerza inconsciente a través de la historia, de la tradición, de las costumbres y de los hábitos. Así, el ser humano se debate en dos mundos que se condicionan; por un lado, es animal sometido a las leyes de la naturaleza; por otro, la voluntad creadora de mundo, de significaciones y de sentido. Desde este puede conocer y someter a la naturaleza mediante la técnica apoyado en la fuerza poética, creadora y proyectadora de mundos posibles.

⁷² Empleamos acá el término cultura en un sentido amplio y que puede servir como sinónimo del griego *paideia*. Jaeger (1962) explica que el concepto de *paideia* no encuentra sinónimo en las lenguas modernas pues incorpora lo referente a la cultura, a la civilización, a la educación, a la tradición y la literatura.

4. Juicio peyorativo sobre su pasado inmediato al considerarlo como indeseable y respecto del cual se propone un proyecto de vida deseable. Tercero; que sus promotores conocen los medios para dicho fin, regularmente anclado al proceso educativo, pero en el plexo de la totalidad ético-política.

De esto se desprende que la humanización es el proceso del desarrollo de las capacidades propiamente humanas; sea a nivel individual o colectivo. No se consideran a todos los miembros de la especie como completamente humanos hasta el término de su desarrollo, que no es propia o exclusivamente biológico⁷³. De esta suerte, se desprenden afirmaciones usuales como que tal persona es inhumana dado que sus conductas son contrarias a una expectativa; o que una colectividad es inhumana ya sea porque sus valores y acciones son opuestas a ‘los humanistas’.

Así, si en el término humanismo incorporamos todo aquel discurso que propugna por la centralidad del ser humano y en su potencia para salvarse, entonces exige también un esfuerzo que pretende identificar lo humano del ser humano. Pues qué es eso que está tan sólo en potencia y sin lo cual no es posible su realización. Dicho de otra manera, la historia de las viridicciones humanistas proponen la imagen deseable del ser humano de su vida, existencia virtual proyectada; son, por tanto, distintas antropologías. En y para ello le acompañan tesis sobre el carácter de la ciencia y de la técnica, de lo que son así como de lo que significan para la especie; pues, como lo indica el concepto vulgar de humanismo se hará referencia a una serie de prácticas, técnicas y articulaciones tecnológicas a modo de dar camino a este proyecto. Por ello, en este repaso se apreciará un debate de fondo en torno al papel del saber de las letras llamadas clásicas y el del saber científico tecnológico respecto de las cuales se observarán las formas en que la especie humana y sus individuos se toman como objeto de un saber posible para sí mismos.

De este modo, al observar la historia del humanismo, daremos cuenta en que son proyectos disímiles. A pesar de que cada uno tiene su propia dialéctica, tienen en su

⁷³ Este punto es de especial relevancia, sobre todo cuando observamos que distintas culturas y sociedades ponían al centro de la incorporación a la vida política la llegada a cierta edad o circunstancia propiamente biológica tal como la capacidad de gestar o producir gestación. Será Aristóteles el primero que distinguirá, en las *Éticas* y la *Política*, entre madurez biológica con madurez intelectual —a la que a su juicio pocas personas acceden—, concepto por demás caro para la historia de la infancia y de la educación.

desarrollo interrelaciones. Situación que favorece a que el mismo término se preste a equívocos y paralogismos. Esto es lo que hace posible que lo humano para unos pase por inhumano para otros y viceversa; que aquello que por una tradición de pensamiento es considerado como humano, para otra sea identificado como inhumano.

Por ello, debemos insistir que la legitimidad, la verdad, de los contenidos de cada proposición son solamente adecuados a cada contexto. Sobre todo cuando reconocemos que lo legítimo —que en el territorio de los asuntos humanos hace referencia a lo que efectivamente es acorde a la ley o regla que, a pesar de algunas de sus interpretaciones como la cristiana o kantiana— no es perenne o inmutable. La norma y la regla no es sino en referencia a un proyecto ideal, imagen que de la virtud humana se ha realizado para cada caso. El problema de extraer razonamientos legítimos en sus contextos para trasladarlos a otros o universalizarlos es que se tiene el riesgo de extremas violencias. En este punto es que se sostiene gran parte del debate que acusa hegemonía o ignorancia de las diferencias a la doctrina internacional de los Derechos Humanos.

Para comprender este punto, es importante tener en cuenta lo señalado por Jaeger en sus aproximaciones histórico-etimológicas para reinterpretar a los llamados clásicos y que nos servirá de advertencia metodológica para todo este apartado. Señaló que la imagen deseable del ser humano, bella y buena para los griegos —καλὸς κἀγαθός—, siempre es referencia coherente y determinada de la disposición humana respecto a su ser en el mundo, ofreciéndose como forma de conducta, de comportamiento y postura interna que, sin embargo, es producto del devenir histórico de los que participan y son referentes de esta producción. Imagen que expone lo que por noble o virtuoso se tiene de las personas que hacen sus culturas y que se sostiene en los procesos de diferenciación de clase; imagen que sirve para diferenciar, al interior de sus contextos, el valor espiritual y corporal de las personas. En este sentido, la imagen virtuosa o noble que se ofrece de la criatura humana es fuente del proceso espiritual en el que se desarrollan las culturas. No como lucha de clases, sino como una forma noble, espiritualizada de lo que ofrecen las naciones, las civilizaciones, los pueblos. Así, señala que estos valores y normas son válidos exclusivamente para cada sociedad; sin embargo, el desarrollo social depende de la conciencia de esos valores, reglas que rigen la vida así como de la crítica necesaria para ajustarlos a las circunstancias cambiantes de las mismas sociedades, por lo que la educación participa tanto en la vida como en el crecimiento de toda sociedad, puesto que

todo desarrollo depende de la conciencia de dichos valores que rigen la vida humana. Afirma Jaeger, a modo de hipótesis general que le sirve para hacer su estudio:

La estructura de toda sociedad descansa en las leyes y normas escritas o no escritas que la unen y ligan a sus miembros. (...) la historia de la educación —y podemos agregar que toda historia— se halla esencialmente condicionada por el cambio de los valores válidos para cada sociedad. A la estabilidad de las normas válidas corresponde la solidez de los fundamentos de la educación. De la disolución y destrucción de las normas resulta la debilidad, la falta de seguridad y aun la imposibilidad absoluta de toda acción educadora —formadora. (Jaeger, 1957, p. 4).

Esto último ocurre cuando la tradición es violentada o sufre íntima decadencia dado que ha dejado de alimentarse. En este sentido, es que se puede apreciar el desarrollo de conceptos tan relevantes para los griegos como el de *areté*. Pasando por un ideal caballeresco apropiado para las sociedades feudales predemocráticas a un ideal prudente y de contención en las sociedades helénicas democráticas y posdemocráticas. En las sociedades cristianas pasa por la atención, vigilancia y escucha de la palabra de Dios para terminar por ser un vago temor de este.

Así, según humanismo y su imagen ideal de ser humano que le acompañe, habrá quienes toman distancia, quienes presuman haberle superado y quienes propongan una refundación que haga justicia a sus fines. En este sentido habrá quienes se o les asuman posicionados, institucionalmente, a la vanguardia del pensamiento humanista y dignatario y desde ese lugar privilegiado juzguen contextos como inhumanos tanto como problematicen instituciones, diseñadas para atender esos contextos. No obstante, todas y cada una de ellas se visten del disfraz de humanidad. Así, influyen en la conducta y la dirección de estas so pretexto de dignidad, para establecer nuevas agencias y normatividades que, en todo caso, sean susceptibles de ser calificadas como tan inhumanas, o más, que aquellas que pretendían superar.

Todo esto lo podemos identificar, a modo de ejemplo, en el propio surgimiento del concepto moderno de humanismo propuesto por Niethammer⁷⁴ a comienzos del siglo

⁷⁴ Fue ministro de educación del reino de Baviera por designación de Napoleón. Colega cercano de Hegel, primo de Hölderlin, cuya influencia es cercana al reconocer que este último acusara que el ser humano, al pretender sustituir el cielo por el estado, ha logrado instaurar un infierno.

XIX, frente al filantropismo⁷⁵ de su tiempo. Con ello, pretendía destacar la importancia del estudio de la lengua y de los autores clásicos en la formación espiritual; dado que los contendientes alimentaban la animalidad del ser humano al perseguir artificiosamente la procuración de habilidades técnico-profesionales al servicio de una visión muy limitada, utilitaria, de la vida, de la libertad y de la democracia (Duque, 2009, p. 31).

Según genealogía inmediata, el proyecto humanista es anterior al proyecto de los Derechos Humanos y que generalmente se le ha identificado con el movimiento italiano postmedieval. Pero una mirada más atenta, como hemos dicho, nos indica que se trata de distintos proyectos que por sus similitudes pueden caer bajo el rótulo de humanismo. Así, se ha hablado de humanismos según contextos, como lo confirman sus adjetivaciones: romano, helenístico, socrático, milesio, cristiano, confuciano, budista, mexicana, judaico, renacentista, democrático, cívico, marxista, evolutivo, científico cualesquiera otros que se puedan localizar en los archivos y que con claridad, en su constante producción, son fuente de apelación a la disputa ideológica en los territorios de la viridicción en torno al ser y deber ser humanos.

Ahora bien, lo descrito hasta este momento permitiría homologar a los humanismos con otros proyectos y discursos que pretenderían salvarle de la hostilidad de su circunstancia, según una definición de su naturaleza y propuestas de orientación y juicio de sus acciones. Un proyecto religioso y/o político podría sugerir y hasta afirmar que inhumanos somos por no someternos al credo, al ideal o al líder; que nos hemos

⁷⁵ Es necesario identificar acá dos cosas. Primero, que los latinos romanos tradujeron como *humanitas* lo que era presentado en griego como *philanthropía* —algo así como el deseo y ejercicio por el de lo humano que podría expresarse como *areté*—. Segundo, que el filantropismo del que acá se habla no es específicamente una renovación del helenismo. Este nace el 1774 en Dessau por obra de Basedow al fundar un establecimiento de enseñanza llamado *Philantropium*. Según el cual se promocionará la individualidad libre y técnicamente suficiente para combatir al protestantismo. Los aspectos genéricos de este filantropismo serán la enseñanza basada en la educación que deleite privilegiando información amplia y plural de distintas disciplinas y oficios dirigida al dominio técnico de la naturaleza en oposición a la pesada y rígida instrucción. Para ello, se centra la atención en las capacidades individuales para lo científico, las habilidades técnicas y la conciencia moral adecuada a un espíritu democrático y solidario como expresión de la secularización cristiana; el fomento de conocimientos útiles y prácticos para la vida. En algunos casos con clara preferencia a las capas económicamente más altas de las sociedades; en otros, como en Pestalozzi, orientada a una educación popular (Duque, 2009).

alejado del espíritu que dotaba de condiciones de seguridad, libertad, justicia y paz. No obstante, esto será excesivo ya que no permite distinguir las diferencias y tampoco hace justicia a la genealogía del humanismo que remite a los considerados clásicos.

Por lo regular, estos surgieron en circunstancias de emergencia en cuyos acontecimientos les reclamaban tomar distancia de estas inercias que demandan obediencia. Así, los filósofos naturalistas jonios que impulsaron el diálogo, el estudio del cosmos en favor de la racionalidad y la organización humana en la razonabilidad tomando distancias de las mitologías, los dogmas y las autoridades tradicionales. Ante las diversas formas mitológicas de comprender el cosmos optaron por buscar una a la que fuera posible acceder mediante el discurso razonable según el cual, toda persona podría acceder o perfeccionar. Las formas premodernas, vieron en las artes liberales legadas por el helenismo la vía para que el ser humano alcanzara la vida deseable y que, por lo menos, en estas encontrara refugio en los momentos de miseria. Su preocupación por comprender y transformar el mundo estribaba en estudiar el lenguaje; en desarrollar aprecio por la experiencia, por la literatura, por la retórica, por la dialéctica, por la creatividad; en reconocer la historicidad para que el ser humano desarrollara prudencia como expresión de la racionalidad práctica. La preocupación por comprender y transformar el mundo se anclaba en el pleno desarrollo de la capacidad discursiva del ser humano y no tanto por una racionalidad técnica (Velasco, 2009).

La suma de esto se reconoce en que los humanismos, poniendo al hombre en el centro, muestran clara preocupación por comprender, adaptarse y transformar el mundo. Para estos, el supuesto es que al transformarse a sí mismos se transforma también el mundo. Esta mutación radica en la plena mostración de las distintas lógicas en torno a la libertad, la creatividad y de la potencia humana. Se proyectará en el humano capacidades cognitivas para obtener certeza o acceder —algo así como tener potestad— a la verdad, así como para autorregularse moralmente. Esto se ajusta en la modernidad al tratar de armonizar la verdad humana a la verdad lógico-matemática. Claro es que una de las máxima expresiones es el sujeto trascendental kantiano. No obstante, hay también tensiones pues, aunque se insiste en el papel de la razón hay diversos énfasis en lo que esta puede significar para la orientación humana.

En este sentido es que se describen los aspectos fundamentales recuperados por la tradición en torno a las especificidades de cada humanismo. Así, no se espere

específicamente la descripción pormenorizada de cada exponente. Teniendo en cuenta que, para estos casos, el control discursivo que ejercen los editores, introductores y estudiosos de referencia es el filtro respecto al que se organiza la doctrina.

Para los clásicos greco-romanos la razón ha de regular a las pasiones y, con esto que el ser humano conduzca su ser y hacer razonablemente tomando por modelo a los que se consideran sabios y en los que no hemos de observar un desarrollo armónico y lineal sino disputa, oposición y problematización. El ser del sabio no está articulado y respecto del cual hemos de contar con una definición clara y distinta a no ser que aceptemos la ambigua y bella sentencia: el sabio es sabio porque obra con sabiduría (Arbea, 2002; Cicerón, 1992a, 1992b; Epicteto & Aurelio Marco, 1975; Plutarco, 2008; Séneca, 2013, 1988).

Jaeger (1957) recuerda que, para los griegos, este ideal estaba articulado a la noción de *areté* que era la expresión de lo bello (*kalón*) y lo deseable (*agathós*) en torno a su conducta, su comportamiento y su disposición interna que darían por resultado la excelencia humana; que este no se expresa en los modos usuales y vulgares, sino que el ideal se plasma en recursos literarios. Es la literatura y su pervivencia como referente la que recupera los máximos ya sea como declaración de objetivos y principios o como expresión ambigua de la poesía. En todo caso, se trata de una visión que las clases sociales altas —no necesariamente en referencia a su riqueza sino que puede ser también en aquellos en quienes se ve a los mejores entre los mejores por lo que se sugiere, según el caso, interpretar como élites— se daban a sí mismas y que progresivamente se espiritualiza en la forma de una nación o una cosmovisión. El más antiguo testimonio de esta cultura es Homero y respecto del cual posteriormente se ofrece casi como oposición a Hesíodo. Así, la educación para la *areté* fluctuó en sus contenidos, a veces en oposición, a veces como complemento; su idea transita desde el propugnar la fuerza y destreza física sobresaliente a considerar el valor heroico, a la prudencia y la astucia y hasta el dominio de la palabra. De la fuerza y destreza física de Aquiles, a la astucia y mesura de Odiseo. En todo caso irá sumando hasta comprenderse con el característico dominio del espíritu, el conocimiento de sí anclado en la ignorancia/perplejidad, ya sea en la voz socrática o la aristotélica, para la felicidad y la *ataraxia* bajo las *teknés* de la dialéctica y la retórica en dirección a una *episteme* por oposición a la *doxa*.

Lugar especial ocupan los pensadores influidos por el pensamiento judeocristiano. Si seguimos los aspectos definitorios del humanismo, tendríamos que dejarlos fuera de este catálogo porque, para estos la verdad ha sido revelada y respecto de la cual la razón humana ha de dar cuenta y ajustar su conducta y la comprensión del mundo. Es este el gran esfuerzo de los apologetas cristianos y de los padres de la iglesia como Clemente de Alejandría, Orígenes y, sobre todo, Agustín de Hipona. Posturas que se sostienen hasta entrado el renacimiento en, por ejemplo, Pico, al establecer que la dignidad humana se ancla en poder identificarse en la razón divina, pues es que la razón humana es a imagen y semejanza de aquella (Della Mirandola, 2010), que valga también la posibilidad de que sea dicho de manera invertida y el significado no cambia: la razón divina es la única que es a imagen y semejanza de la humana. Sin embargo, es preciso señalar que cometeríamos falacias por inducción deficiente y ambigüedad. Aun si pensadores parten de un credo o posición religiosa en la que le reconozcan referencia y superioridad, no les obliga a mantenerse dentro de esto para juzgar la totalidad. Así, para los pensadores de la patrística esta verdad revelada, que para algunos lectores puede pasar como la realidad, no es sino misterio. Esa verdad revelada, no es sino palabra de la divinidad y que no demanda obediencia ciega a los que se presentan como imperativos sobre todo porque en estricto son contradictorios. En Agustín, por ejemplo, analizar el lenguaje se mueve por la angustia de no poder conocer los pensamientos de los otros y entender claramente sus palabras, su lengua. Porque estamos sometidos a lenguaje, y que sin embargo este no puede manifestar y hacer manifestar lo que pensamos (1963, p. 595). De suerte tal, que hasta la posibilidad de Dios —omnipotente para la cristiandad— de indicar sus mandamientos queda sometido a la centralidad humana, a criterio y posibilidad de entendimiento del lenguaje humano. Aun en su infinito amor y bondad, no escapa a esta autorreferencialidad o, de otra manera, que el ser humano se conozca establece la condición de posibilidad de entablar un diálogo con otro ser o en identificarse como de la misma naturaleza. Para todos estos casos, los productos culturales e intelectuales del helenismo serán tomados como modelo.

Los humanistas del renacimiento —Petrarca, Leonardo Da Vinci, León Battista Alberti, Lorenzo Valla, Leonardo Bruni, Maquiavelo, Dante Alighieri o el propio Erasmo— proclamaron la necesidad de un saber integral, no disciplinario; por un pensar crítico e histórico aplicable para examinar todo saber, todas las disciplinas y vinculado a

las necesidades sociales sin llegar a ser un pensar único. De modo tal, que fueron profesionales —en amplio sentido— de la retórica, la política, el arte, la arquitectura, educadores o maestros, parte de los gobiernos o pensadores meritorios de mecenazgo. Rechazo a los tecnicismos escolásticos y de toda disputa ajena al interés común, en tanto estériles y solipsistas. Y para ello, tomaron como inspiración la antigüedad helénica y romana. Petrarca fue el maestro de todos ellos, primero en concebir que con la recuperación del espíritu de la antigüedad era posible una cultura nueva, posteriormente llamada *nova aetas*; primero en tener conciencia de la distancia histórica respecto de ese pasado ejemplar, y tomándose a sí como objeto de exploración y construcción del nuevo sujeto, del nuevo humano; él se debate entre una profunda religiosidad católica y el deseo de autonomía moral de inspiración estoica, entre el deseo de una vida de estudio contemplativo y la urgencia de una vida activa políticamente hablando al modo de Cicerón, entre el deseo de reformar su interioridad al modo de Agustín y alcanzar prestigio. Para él y sus predecesores, el poder de las palabras y de la comunidad intelectual anhelada supera al de la violencia ya que se basa en la concordia; con ello, al ser ejemplo y potencia persuasiva, es posible su aceptación entre los pueblos. Disruptivos respecto a la rigidez y violencia de la fe cristiana precedente, apelan a renovar el espíritu ecuménico original de esta, según se enfatiza su potencial armónico universal entre las filosofías y religiones. Conscientes de la libertad ontológica fundamental en la que se sitúa el ser humano, condición que posibilita la elección, de decisión que ha de darse a sí mismo en cada caso hasta alcanzar/realizar su divinidad. Para ello, el recurso retórico, su estilo, puede oscilar entre el escepticismo, elegante sobriedad y hasta la sátira y el humor cínico (Morrás, 2000).

Con la modernidad, en el proceso de secularización del lenguaje judeocristiano, se enfatiza el papel de la razón científica como respuesta a la ansiedad de fundamento, en la búsqueda de un criterio de verdad. A partir de este momento el pensamiento se opondrá contra la autoridad de la tradición —Horkheimer (1974a) denomina al pensamiento moderno, principalmente el científico, como burgués— en un afán por salvar la distancia entre el pensar, el yo del pensar con el mundo, en ello se resignifica la realidad como objetiva; aun dentro de lo cambiante y dinámico podemos encontrar conocimiento matemáticamente descifrable.

Desde Descartes (2014; Nájera Pérez, 2007), se lamenta que la razón humana no haya podido identificar orientación humana desde la certeza. Y es que, teniendo el modelo del conocimiento cierto, el axiológico matemático, poco sirva para salir de su espacio de conocimiento. Así, el racionalismo moderno cartesiano pretenderá servirse del modelo matemático para encontrar orientación a la vida humana. Los grandes héroes de este movimiento son Galileo y Newton (Mardones & Ursúa, 1999). Desde estos modelos, en el siglo XIX se pretenderá realizar el sueño cartesiano en favor del orden y el progreso (Comte, 1875). Claro es que el debate gnoseológico del tiempo pondrá énfasis en los límites de la razón, por ejemplo, con Locke y Hume, frente a la gnoseología cartesiana, ofreciendo camino a las epistemologías del liberalismo. No obstante, para todos, el papel de la técnica, de la razón tecnocientífica será medular, siguiendo por modelo las propuestas baconianas (Bacon, 1984).

No es así el caso que desempeñará la razón para los pensadores del romanticismo, que se esfuerzan por validar el papel de las emociones, de la naturaleza, del mito, saberes posibles absolutos más allá de la razón humana, en favor o de la naturaleza o de la pasión. Las más grandes expresiones de esto se encuentran en Rousseau, Hamman, Nietzsche o Goethe acusando que los racionalismos se han excedido en torno al papel de la razón, pretendiendo minimizar el papel de las pasiones (Berlin, 2015; Duque, 2009; Kant et al., 2003; Nietzsche, 1985, 2000, 2003b, 2013, 2014, 2016; Rousseau, 1026, 1987; Safranski, 2009). Todas estas aportaciones servirán de alimento a los existencialismos del XX, ya sea de corte trágico sartriano y bouveriano, el socialismo utópico de Fromm, el rebelde camusiano, el histórico jasperiano.

La expresión más elaborada del humanismo moderno ilustrado lo encontramos en Kant que pronto encontrará oposición en Schopenhauer. Para ello, referimos a la exposición del debate en el apartado previo.

Para todos los casos del debate (desde Petrarca hasta Marx, con menciones especiales en Descartes, Locke, Rousseau, Kant y Smith) es posible observar que, efectivamente, el ser humano se postula como instancia superior de juicio proponiendo criterios y modelos desde los que se pretende juzgar la totalidad de la existencia humana y, principalmente, los modos de existencia más humanos. Así, la autorreferencialidad, supone una primacía óptica frente a lo no-humano, por lo que aquel ha de prestar servicio para dar cumplimiento de los fines humanos. Por ejemplo, en Kant la valoración humana

se llama dignidad, pues para todo aquello que es posible valorar, comparar y sustituir cabe la noción de valor (Kant, 2005b).

Ha muerto dios, ha muerto el hombre; Prometeo a la deriva: llamadas de superación del humanismo en el siglo XX. Del antihumanismo, el posthumanismo y el transhumanismo.

Las miradas críticas que demandan superar los prejuicios del humanismo han devenido a ser identificadas como antihumanismo, transhumanismo y posthumanismo; en ocasiones en coordinación, otras en oposición. Debe quedar claro que los autores a los que hemos pasado revista en el primer momento no comparten una visión pesimista respecto de la ciencia y la tecnología de su tiempo. Aceptarán que estas tienen una justificada área de acción que responde a las necesidades y problemas más inmediatos de la peripecia humana. Su crítica se remite a señalar que la ciencia no piensa críticamente; que no hace justicia al modo de realizarse la vida humana en su medianidad con dimensión histórica. No es así el papel que le asigna el transhumanismo, posición que hacen énfasis en la ciencia y la técnica para realizar al ser humano y/o superarle. Este último punto tiende a entenderse de manera diferenciada según advertiremos.

Para acercarnos a este entramado de posiciones, primero es necesario aclarar que el antihumanismo no puede ser considerado una corriente teórico-filosófica. Es un calificativo que se aplica a orientaciones críticas que hacia mediados del siglo XX tomaron como referente las reflexiones de Nietzsche y de Marx para señalar las falencias y contradicciones del humanismo clásico, tradicional y sus derivas modernas.

De Nietzsche se dice que ha matado a Dios y con él todos los altos valores. Falso; si seguimos al Zaratustra, sólo se limita a reconocer su muerte a manos humanas (Nietzsche, 2003a, p. 36). Ya no tiene sentido apelar a estos altos valores sino simplemente quedarse con la dimensión dionisiaca de la sabiduría en la locura —por oposición a la racionalidad moderna—, el amor a los seres humanos y su libertad. Es este el lugar que ocupa la apuesta de Nietzsche de derribar ídolos, esa forma en que se despoja a la realidad de su valor, de su sentido y veracidad; la humanidad al suponer su

racionalidad e ignorar su historicidad se engaña y falsea a sí misma (Nietzsche, 2005, p. 18, 2006).

De este diagnóstico se sigue el de la muerte del sujeto como unidad permanente y transparente para sí misma. A los que comparten esta tesis se les llama antihumanistas; precisamente por su oposición a versiones absolutas e idealistas de su antropocentrismo como supuestamente evidente, universal y normativo, expresión más notable como amor de la naturaleza, centro de la realidad y donador de sentido. Aunque sus críticas son similares a las de los renovadores, estos no apelan a este esfuerzo; sino a favorecer una mayor comprensión del modo en el que se realiza la peripecia humana. Para ello, se acusa y evidencia la ingenuidad de la promesa racional y la primacía óptica. Es este el lugar en el que se identifica a Heidegger y Foucault; también parecen estar las posiciones de Adorno y Horkheimer —aun en sus diferencias sustanciales con Heidegger y poca referencia a Nietzsche —aunque, como veremos, hay en estos últimos apelaciones a un auténtico humanismo.

Cuando Beaufret, en 1946, le pregunta a Heidegger cómo darle nuevamente sentido a la palabra humanismo este le advierte que es preciso cuidarse de todo *-ismo*, dado que han contribuido a la catástrofe que se vive⁷⁶. Para Heidegger, el preguntar por

⁷⁶ Esta carta se ubica al término de la segunda guerra mundial. Entre julio 1945 a 1947 comparece ante las comisiones desnazificadoras, dado que participó como funcionario nazi como rector de la Universidad de Friburgo entre mayo de 1933 y abril de 1934 cuando renuncia. Vale señalar que durante toda su vida se sostuvo simpatizante con algunas de las ideas base del nacional socialismo como la necesidad de defenderse de los criterios mercantilistas, de la degradación mercantil y tecnologicista de las universidades así como de cuidarse de la amenaza de los comunismos, los movimientos bolcheviques o el americanismo (sic) en favor de un socialismo; de fondo su afinidad estribó en la identificación de una necesidad de renovación espiritual, en la interpretación heideggeriana en favor de una sobria y rigurosa serenidad donde ocupe lugar prioritario el pensar y el diálogo, para hacer frente al sentido en el que se desarrolla la existencia. Posterior a este periodo, se mantuvo afiliado al partido e impartiendo cursos en la universidad sobre Nietzsche, Hölderlin y sobre metafísica. Imparte conferencias sobre ciencia, técnica y estética. Para 1945, la comisión dictamina concederle jubilación anticipada y posibilidad de continuar impartiendo seminarios. Esta es repuesta por considerarla demasiado suave; en mayo del 47 el gobierno Frances dicta nueva sentencia donde dejaría de recibir sueldo y se le prohibía la práctica docente. Además, trabó defensa para que no se le incautara su biblioteca personal. En 1949, se inicia una defensa por la rehabilitación de Heidegger como docente sobre todo liderada por Jaspers pero en la que participarán colegas como Jean Beaufret, Hannah Arendt, Eugene Fink, Bernard Welte o Erik Wolf; será hasta 1950 que imparta algunos curso y en 1951 sea

el ser humano del humanismo y sus interpretaciones metafísicas derivadas encubren al ser humano mismo y dificultan un auténtico preguntar. Para destruir el subjetivismo como dueño de sus representaciones del mundo que se evidencia con toda claridad en el supuesto moderno del *ego cogitatum* cartesiano señala: No es falso que el ser humano sea racional, sino que la razón no descansa en sí misma sino en la existencia del ser humano. Que no es falso que el ser humano sea un ζῷον λόγον ἔχον [animal con razón, que discursa], sino aquella interpretación de esta definición que le condiciona metafísicamente por lo que renuncia, al afirmar su ser, a verle en su media fáctica (Heidegger, 2000, p. 25).

Ya en su magna obra señaló que para hacerse una imagen adecuada del ser humano, el único ser ocupado en darse ser, habría que lograr una adecuada caracterización de su cotidianidad media en tanto que en ella se manifiesta el *a priori* de la estructura de la existencialidad. Puesto que esto, según mirada indiscreta, pareciera ser obvio o vulgar y no merecedor de atención es precisamente aquello que exige detenida atención porque: “Lo ónticamente más cercano y conocido es lo ontológicamente más lejano, desconocido y permanentemente soslayado en su significación ontológica” (Heidegger, 1997, p. 65). No es, por tanto, desde una imagen prejuiciosa desde la que podemos apreciar su ser, sino que precisa de una descripción que permita verle en su sentido de ser, acaso en última instancia para alcanzar una existencia propia, no inercial, donde la decisión de ser y hacer sea plenamente dotada de sentido existencial y no metafísico.

rehabilitado. La investigación historiográfica al respecto a la participación de Heidegger como nazi se encuentra en interpretaciones diferenciadas que no es acá el caso reseñar, valga decir que aunque nunca se disculpó por su participación ni manifestó condolencias —frecuentemente criticado por ello— si señaló que nada de lo que diría podría disculparlo por lo que ante su ceguera original sentía vergüenza, sobre todo por haber participado directa o indirectamente en la barbarie y desastre (Heidegger & Jaspers, 2012), Raimund Herder (2020) llama la atención a la correspondencia sostenida por Heidegger para conocer su giro político, también vale la pena revisar la entrevista sostenida por Heidegger con Der Spiegel en septiembre de 1966 para conocer su posición respecto a su pasado como rector (Heidegger & Der Spiegel, 1977) o la conversación sostenida con Habermas en 1966 donde afirmará que a la filosofía le compete exclusivamente pensar, cuestionar y hacer las cosas más densas (Habermas & Heidegger, 1970); por ello la advertencia de la carta a Beaufret cobra valía ya que entre los posibles -ismos a los que alude y critica se implica al nazismo.

También en la *Época* habría señalado que los procesos característicos del mundo moderno eran hacer del mundo imagen y al ser humano *subjectum*. Esto es que en tanto más disponible esté el mundo en su objetivación, tanto más se alzaré el sujeto terminando en que toda contemplación del mundo y su teoría derivará en una antropología —una teoría del ser humano. En este sentido el humanismo, sólo es posible en la modernidad ya que es en esta donde el mundo se hace imagen, representación para el *subjectum*. De ahí que el humanismo no sea sino una antropología estético-moral que explica el ente en su totalidad a partir del ser humano y para el ser humano; que no hace sino por terminar de poner a la ciencia moderna en una lucha o confrontación entre las muy diversas visiones de mundo o cosmovisiones. En el apéndice octavo señala que se pervierte a Protágoras cuando se le interpreta desde Descartes; su célebre frase resumida en la sentencia: “el hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en cuanto que son, de las que no son en cuanto que no son”; no es más que caricatura de su sentido original. Según se recupera en el *Teeteto* (152a), reza originalmente: πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν. [El ser humano, en cada caso el que existe, es la medida de todas las cosas —Χρήματα— que usa, necesita y tiene a su alrededor, de las que están presentes tal como están presentes, y de aquellas a las que les ha negado la posibilidad de estar presentes, de que no lo estén]. De aquí infiere que el ser humano se determina a partir de la relación que tiene con las cosas que son. No desde una identidad biológica o trascendental, sino desde las cosas mismas en las que es y ha sido y respecto de las cuales se hace posible su proyecto. En este sentido, sin proponerla como modelo, señala que en la sofística griega no es posible un subjetivismo tal como la modernidad y la tradición cristiana han querido ver. (Heidegger, 1958, pp. 44–46; 57–61).

En consecuencia, el humanismo como sinonimia de la metafísica del ser del ente humano hace posible que se le defina como proyecto a ser formado (*Bildung*) o educado en el sentido de las letras humanas y según el modelo dado en un momento de la cultura occidental o europea. Así, para Heidegger, la antropología moderna del humanismo no pregunta por qué es el ser humano, al menos no auténticamente, sino que ya sabe qué es, ya le ha determinado; cuando ha pretendido dar respuesta, ha sido simplemente para garantizar la autoseguridad del *subjectum*. En todo caso, la invitación es, entonces, a un pensar radical, liberada de una interpretación técnica al modo del pensar técnico

hipotético deductivo propio de la ciencia; se trata de un pensar que se haga transparente a sí mismo, que se vea en su historicidad y sus posibilidades; que desoculta aquello que se esconde en su singular evidencia y obviedad (Heidegger, 1997, párr. 7, 2000).

Foucault pretende atender esta exigencia del pensar. De él se dice que declara la muerte del sujeto y del humanismo; es falso. Sigue la línea de pensamiento de Nietzsche y de Heidegger y la lleva a su conclusión lógica. El humanismo moderno ha terminado por aniquilar al ser humano; ya no es el sujeto autorreferencial y privilegiado racional que puede conocer sino que ha devenido para sí objeto. Como consecuencia del imperativo baconiano del mandar obedeciendo, ha terminado por ser un ‘soberano sumiso’. Y es que, si el antropocentrismo moderno se alimenta en la presunción de un progreso que precisa de este saber de sí como sujeto autónomo que contribuya a su seguridad y su emancipación, es por esa vía que termina por aniquilarse (Foucault, 1968, p. 304; Rodríguez Suárez, 2007).

En sus reflexiones no hay lugar a la nostalgia del tiempo mejor, más noble del pasado, no hay lugar ni referencia al que recurrir; a la luz de la historia afirmó con contundencia: “los griegos no son ni ejemplares ni admirables” (Foucault, 1999a, p. 383). Sobre todo a la luz de que la ética de estos sobre el placer estaba anclada en la disimetría (el placer que importaba era el de los seres ‘superiores’ frente a los ‘inferiores’) en que eran una sociedad de esclavos donde las mujeres, por lo general eran consideradas inferiores y sometidas a su estatus como esposas (Foucault, 2003d, pp. 54–55). Sus conclusiones invitan a reconocer que no hay valor ejemplar sino en nuestro tiempo; que en todo caso, que las obras del pasado y sus productos, en el contexto de la historia del presente, sirvan de ejemplos de experiencia para pensar (2003d), esto es coincidente con el diagnóstico de Heidegger⁷⁷ respecto a los griegos y la exigencia de pensar.

Por su parte, aquellos que recurren a Marx y su dialéctica del materialismo histórico para privilegiar al sujeto histórico han sido identificados como antihumanistas teóricos; entre estos se ubican a Althusser, a Horkheimer y Adorno.

⁷⁷ Para Heidegger, el pensamiento griego no es más que un punto de partida para un pensar genuino. No es necesario un renacimiento griego en la modernidad; por el contrario, además de imposible es absurdo (Habermas & Heidegger, 1970). Con los griegos se ubica un lugar de origen de la historia del pensar. Es el lugar obligado al que en la reflexión fenomenológica es posible destruir la actualidad de los conceptos. De ahí, encaminar un pensar.

Althusser señaló que el humanismo no es concepto científico sino ideológico y, por tanto desconfiable por sus usos en el soporte de distintas relaciones jurídico-productivas anclado en los ideales del liberalismo burgués (Beller Taboada & Góngora Soberanes, 2019; Hinkelammert, 1971).

Horkheimer, entre 1935 y 1936, señalaría que el humanismo, coincidente con el ascenso de la burguesía, al glorificar un imperativo absoluto, desvía la atención de los seres humanos en sus defensas ante la muerte y deseos de felicidad. Señala que el humanismo tiene un doble aspecto; por un lado, glorifica al ser humano como creador de su propio destino ciego ante las fuerzas de la naturaleza que obran fuera y dentro de este y, por el otro, una distribución social desigual de las fuerzas de la autodeterminación, en la que juega un papel fundamental el postulado protestante de la predestinación y oposición a la soberbia son la cara antihumana del humanismo —de la Reforma—. Así, dado que “...la infelicidad es el único estado normal, no incierto, entonces no tiene sentido hablar del individuo concreto. Cada hora, la sociedad vuelve a confirmar que sólo las circunstancias y no las personas, merecen de hecho respeto” (Horkheimer, 1974b, p. 209). En este sentido, las modernas antropologías filosóficas, antihumanas, al pretender encontrar norma que otorgue sentido a la vida del individuo en el mundo anclado en una metafísica del ser humano que sirviera de meta a la acción y desde la cual y por la cual fuera posible normar y enjuiciar sus conductas, cometen el equívoco de suponer que el ser humano en tanto individuo es dueño y señor de su destino independiente de las fuerzas sociales y de la naturaleza. Son teorías que se afanan por salvar la dualidad ser humano y mundo; caracterizando a la naturaleza y suponiendo a la historia como expresión corpórea de esta que, al mismo tiempo, es símbolo del espíritu u esencia humana. Este paso, les permite asumir que en este reconocimiento de la dualidad se halla la posibilidad de fundar sus derechos a los que es necesario revelar e interpretar. Por el contrario, una teoría materialista del ser humano objetivo ha de superar el supuesto absoluto, los supuestos teístas, en suma todo idealismo e incorporar la dimensión social y colectiva de la acción humana a fin de evitar toda perpetuación del curso de la sociedad; mostrar las contradicciones entre la existencia dada y todo lo que la filosofía ha proclamado como destino (Horkheimer, 1974d, 1974b, 1974a).

Con Adorno, en su célebre *Dialéctica de la Ilustración*, en su titánica e incompleta empresa por comprender por qué la humanidad había devenido en una nueva barbarie

advirtieron que la ilustración en su objetivo de liberar a los seres humanos de sus miedos y constituirlos en señores de sí y su destino estaba condenada al fracaso por sus propias contradicciones y, sobre todo, por sus ingenuidades en torno a la ontología, la antropología y la epistemología.

El diagnóstico de nuestros autores es que en la modernidad, en el camino a la ciencia moderna, se renuncia al sentido en favor de la racionalidad de la fórmula, la causa, la regla y la probabilidad a fin de poder dominar la materia sin ilusión de fuerzas inmanentes o superiores y que, no obstante las encubren. Advierten como ejemplo que:

Sus propias ideas de los Derechos Humanos —las de los liberalistas ilustrados burgueses— corren en ese caso la misma suerte que los viejos universales. Ante cada resistencia espiritual que encuentra, su fuerza no hace sino aumentar. Lo cual deriva del hecho de que la Ilustración se reconoce a sí misma incluso en los mitos. Cualesquiera que sean los mitos que ofrecen resistencia, por el sólo hecho de convertirse en argumentos en tal conflicto, esos mitos se adhieren al principio de la racionalidad analítica, que ellos mismos reprochan a la Ilustración. La Ilustración es totalitaria (Horkheimer & Adorno, 1998, p. 62)

Esta afirmación se explica en la relación que el liberalismo tiene con, por ejemplo, el derecho a la propiedad. En el liberalismo, al conceder este derecho bajo la promesa de poder mandar y ser señor respecto de sus propiedades, en su desarrollo técnico y jurídico, no obstante, se encubre su imposibilidad. De ahí que acusen que en la traducción del liberalismo a los Derechos Humanos se promete felicidad aun donde no hay poder y donde no hay saber. A la luz de sus resultados la respuesta esperable por parte de las masas es que es mentira, argucia engañosa en la medida en que existan clases y graves desigualdades; ante esta promesa, los menos favorecidos deben reprimir ese pensamiento de felicidad, en este movimiento son estas mismas personas las que niegan con furia su cumplimiento; “Dondequiera que tal pensamiento, en medio de la privación o renuncia general, aparece como realizado, las masas deben reiterar la opresión dirigida a su propio anhelo.” (Horkheimer & Adorno, 1998, p. 217)⁷⁸.

⁷⁸ Este diagnóstico de Horkheimer y de Adorno se torna de total vigencia tomando en consideración el ascenso político de las últimas décadas en todos los horizontes de los conservadurismos y las derechas extremas. En la ausencia de confianza en los sistemas democráticos y de Derechos Humanos, sobre todo, por su aparente incapacidad de hacer frente a sus obligaciones.

No obstante, en Horkheimer parece haber una apuesta humanista en su propuesta del pensar dialéctico de la Teoría Crítica. Su misión es que en el futuro no se pierda la capacidad para la teoría y la acción que nace de esta, combatir los prejuicios que se instalan como evidentes y que pueden desmoralizar así como alimentar la apatía ante la fatalidad del presente y del futuro. Pareciera que, de fondo pretende corregirle de sus contradicciones de origen moderno, de lo antihumano del humanismo. Tomando como inspiración el pensar dialéctico de Sócrates, insistió en 1940, que la función social de la filosofía estriba en mostrar que las acciones y los fines humanos no deben ser producto de una ciega necesidad; que los conceptos científicos, que las formas de vida social, el modo de pensar dominante ni las costumbres han de ser adoptadas como hábito y practicadas sin antes pasarlas por un esfuerzo crítico que toma por criterio una idea general de bien o de justicia general. Y es que, los actos individuales, de buena voluntad, que pueden pasar por razonables y útiles pueden ser perjudiciales o destructivos para la sociedad en tanto que puede estar ciega respecto a todo aquello que rebasa su ámbito. Por ello, este pensar ha de intentar esclarecer los supuestos materiales e intelectuales que son aceptados sin discusión y que imprimen fines humanos en todas las relaciones cotidianas (Horkheimer, 1974c).

Es, así, un pensar sistemático escéptico y nihilista que tiene por función criticar todo lo establecido a modo de impedir que nos abandonemos, sin más, a las ideas y formas de conducta que se dictan en la organización social de las sociedades a modo de alcanzar la virtud llamada por los griegos como σωφροσύνη (*Sophrosyne*), que tiene incompleta traducción en los términos moderación o sobriedad, mejor entendida como el proceder correcto en su totalidad en la medida en que busca el conocimiento de la diversas virtudes; lo que deriva en un imperativo ético-político:

Los hombres deben aprender a discernir la relación entre sus acciones individuales y aquello que se logra con ellas, entre sus existencias particulares y la vida general de la sociedad, entre sus proyectos diarios y las grandes ideas reconocidas por ellos. (Horkheimer, 1974c; pp. 282)

Esto se explica en la medida en que se supere la parcialidad de las posiciones originales en conceptos más amplios, flexibles y adecuados a la realidad social dada; situación que se logra sólo pasando de ideas identificando sus significaciones en el entramado de la totalidad del pensar. Procurando en su actuar y decidir una organización más racional

—justa material y económica— de las relaciones sociales interiores y exteriores. Así, la idea de bien sólo puede ser procurada mediante la clarificación y depuración de los conceptos de la lengua corriente y científica al uso y como modo de educación individual en el pensar y obrar justos. Y es que, la base fundamental de todo el humanismo occidental es procurar situaciones de justicia como condición de posibilidad del desarrollo de las capacidades intelectuales del ser humano (Horkheimer, 1974c).

Ahora bien, debe quedar claro que los autores a los que hemos pasado revista no comparten una visión pesimista respecto de la ciencia y la tecnología de su tiempo. Estas tienen una justificada área de acción que responde a las necesidades y problemas más inmediatos de la peripecia humana. Su crítica se remite a señalar que la ciencia no piensa críticamente. No hace justicia al modo de realizarse la vida humana en su medianidad con dimensión histórica. Por su parte, hay posiciones que hacen énfasis en estas, la ciencia y la técnica para realizar al ser humano y/o superarle. Este último punto tiende a entenderse de manera diferenciada según advertiremos.

El transhumanismo es una postura filosófica que pone énfasis en el papel de la técnica en la realización de lo humano. Es una perspectiva que ha encontrado especial resonancia al interior de los organismos de las NU; por ejemplo en la voz y liderazgo de Julian Huxley como primer director de la UNESCO y que se declaraba a sí mismo como transhumanista (1976).

El prefijo se presta a asociarle con el posthumanismo en la medida en que refiere a un ir más allá, un a través de; sin embargo, como veremos, son diferenciables en la medida en el posthumanismo supone una defensa de la vida humana, lejos de los criterios tradicionales, y puede cuestionar el papel de la tecnología como una amenaza a la humanidad.

El énfasis característico del transhumanismo es en el tránsito ontológico; es decir en la posibilidad de superar un estado dado de existencia, ya sea a nivel escatológico como material. Cabe señalar que no podemos estar en acuerdo con el señalamiento de Pastor y de García Cuadrado (2014) en que las propuestas transhumanistas surgen a finales del siglo XX. Acaso debemos acordar que su posicionamiento en la cultura popular gana presencia en esas fechas. Para esto sirva esta breve genealogía.

El término se emplea por primera vez en el siglo XIV en la pluma de Dante, en el sentido de un tránsito ontológico a nivel escatológico, quien escribió, en el canto primero

del paraíso de su magna obra: “*Trasumanar significar per verba non si poria; pero l’esemplo basti a cui esperienza grazia serba*”⁷⁹ (Alighieri, 2015, l. 69). Estas palabras, en el contexto de esta obra indican que no es posible externar en palabras lo que es superar la condición humana, ascender a un grado superior de existencia o en la naturaleza; que sólo le es posible comprender ese tránsito a quien la gracia le permita dicha experiencia. Esta modificación, no de grado sino de especie, es producto de una transformación interior lograda de conocer, de identificarse, en los designios de la voluntad e inteligencia de la naturaleza. De modo que a partir de este tránsito ya no se está más sometido a la vergüenza y debilidad de la voluntad e inteligencia humana.

Estas palabras se articulan dentro de la tradición que responde a la ontología y epistemología pitagórica tan cara para los idealismos —Agustín de Hipona, Vico, Spinoza y hasta en Hegel— y depurada durante el siglo XIX y XX por los mecanicismos naturalistas característicos del positivismo.

La idea general con la que se actualiza se expresa en la descripción que Julian Huxley ofrece respecto a la humanidad y la evolución. Nos dice que el universo es producto de la evolución milenaria y que en este movimiento ha logrado ser consciente de sí, siendo capaz de comprender su historia y sus posibles futuros. Esta autoconciencia se realiza en algunos de los seres humanos. Si la evolución es la historia de la realización de nuevas posibilidades según la cual de lo no-vivo se hace posible la vida, la vida consciente, la vida política, etcétera; entonces esto define la responsabilidad y destino del ser humano. Y es que la conciencia o la mente humana se diferencia por su capacidad de pensamiento conceptual, de lenguaje, que le permite, además de entender el universo ser capaz de gerenciar la totalidad de lo que es y a sí mismo (1957, p. 13).

En similar sentido se expresa La Declaración del Transhumanismo de 1998 donde un grupo de científicos, filósofos y tecnólogos expresaron su confianza en el progreso humano basado en la ciencia y la tecnología; esto es que mediante estas es posible ampliar el potencial humano y superar el sufrimiento involuntario como el envejecimiento y la muerte así como el confinamiento al planeta. Que es posible que las condiciones humanas sean maravillosas a través de la tecnología. Que, no obstante, son grandes los riesgos por

⁷⁹ Se renuncia a traducirlo y apelar a las traducciones disponibles o por la falta de competencia o porque no terminan por hacerle justicia en su sentido, razón por la cual preferimos describirlo en el cuerpo.

el mal empleo de la tecnología; que aunque todo progreso es cambio, no todo cambio es progreso de lo que se sigue la necesidad de deliberar sobre las mejores prácticas de responsabilidad para agilizar aplicaciones benéficas de la ciencia y la tecnología (Chislenko et al., 2013; More & Vita-More, 2013).

Aunque esto pueda ser la carta de presentación, cierto es que no es un territorio de indagación unificado. Se identifican en sus diferencias según énfasis y prioridades bajo las siguiente categorías de transhumanismo: libertario, democrático, extropianista y singularitarista.

El libertario enfatiza el papel del libre mercado como el mejor garante de mejora humana; el democrático clama por que las sociedades se adapten a las tecnologías emergentes y por un acceso igualitario a estas para evitar la concentración de poder y sus consecuencias políticas, además de que asumen que es necesario hacer uso de ellas para hacer frente a los problemas sociales y especialmente aquellos que se desprenden del propio desarrollo tecnológico —de los que se infiere, por ejemplo, el apoyo de la Renta Básica Universal como respuesta al desempleo tecnológico; el extropianista, liderado por Max More, se postula como una reafirmación de la confianza en los postulados de la ilustración, en el perpetuo progreso y conquista de la naturaleza para mejorar nuestros cuerpos y mentes a voluntad (Ferrando, 2019, pp. 31–32). Los singularistas, por su parte, advierten sobre la necesidad de tomar precauciones para que la inminente superinteligencia tecnológica beneficie al ser humano (Bostrom, 2005, 2013; Yudkowsky, 2001)⁸⁰.

Todas estas propuestas parecen ser coincidentes con la opinión de Huxley, para el que el transhumanismo era la forma científica del humanismo, que ha logrado superar los vicios y límites del clásico cuyas propuestas, en el decurso de la historia se evidenciaron irrealizables y, sin embargo, necesarias en el largo camino de la evolución. Así, la ciencia,

⁸⁰ Es de interés tener presente que a mediados del 2023 en una conferencia de las Naciones Unidas sobre la intervención y aplicación de la Inteligencia Artificial (IA) para el bien social y humano en la que participó ,entre otros robots e IAs, Sophia la primera robot embajadora de Innovación del programa de la ONU para el Desarrollo señalando sus ventajas frente a los miembros de la especie humana, tales como la capacidad de procesar grandes entidades de información y analizarlas sin los prejuicios para tomar las mejores decisiones (Agencia Global de Información, 2023).

el conocimiento científico, es la expresión de una obligación humana de control sobre las cosas del mundo.

Huxley indica: “*A humanism that is also scientific see man endowed with infinite powers of control should he care to exercise them.*” [Un humanismo que es, al mismo tiempo, científico ve al ser humano como dotado de infinitos poderes de control que debería procurar ejercer.] (Huxley, 1943, p. 260). Esto es, que está en el ser humano la posibilidad de control sobre las cosas del mundo y de que esta le sea importante como para que sean objeto de su atención y cuidado al grado en que se ejercite en ello. Disposición que se presume racionalmente deseable. El deber, interpretado kantianamente, supone una deliberación a la que la voluntad se somete libremente. Se diferencia del ‘tener que’ en la medida en que este supone una fuerza exógena que mueve y coacciona en un sentido dado. Esto es, que esta capacidad humana de conocer científicamente implica una capacidad de controlar a la que el ser humano deliberadamente ha de avocarse. La pregunta de cuál es ese objeto de control, la respuesta es simple: el mundo. El ser humano es una fracción de ese mundo que es consciente de sí, que es capaz de diseñar, sentir, juzgar, planificar por lo que escapa a la evolución ciega de la naturaleza, de la que es producto, pero ya no está sometida a ella. Ahora el mundo y él mismo puede y ha de controlar la evolución.

Así, el transhumanismo es expresión de una parcela importante del espíritu de la modernidad, caracterizado por el triunfo de las ciencias naturales, y el logro máximo de lo que ha sido llamado *razón instrumental*, según la cual esta es reducida a hallar medios para conducir a sus fines (Horkheimer, 2007). Es consecuencia, producto, del desarrollo de las disputas teóricas interesadas por comprender, explicar y ordenar el mundo que se ofrece, sin el matiz científico caótico, caprichoso, incierto, explicable sólo mediante fantásticos mitos. Estas disputas, se han dividido, con fines meramente analíticos, entre racionalistas, empiristas, pragmáticos, nihilistas, utilitaristas, etc. Que, como hemos visto, estas pretensiones de fundamentación y las distintas disputas teóricas que le rodean tienen como eje fundamental el humanismo.

En este sentido se ubican también las reflexiones de Frederic Skinner, pionero de la psicología experimental y promotor del conductismo, al llamar la atención en lo que a su parecer es un equívoco de lo que podrían ser algunas derivas del humanismo; no es necesario ni pertinente apelar a la responsabilidad, al sentido común, a la voluntad y

decisión de las personas, sobre todo cuando esto se aplica a las discusiones de los problemas humanos en los sistemas educativos, de gobierno o economía. Afirma que desde Sócrates, lo que se comprende al respecto poco o nada ha mejorado, progresado. En este sentido apela a una tecnología de la conducta, anclada en la ciencia física y biológica. Con Popper, pretende encontrar la posibilidad de sentido y realidad de las ideas, proyectos y teorías sobre el bien o, mejor dicho, a fin de evitar los males humanos a fin de poder comprender, calcular y dirigir la conducta de las personas a partir de identificar cómo y por qué se actúa como se actúa; en poder analizar cómo la conducta de una persona en cuanto sistema físico se relaciona con las condiciones bajo las cuales vive (Skinner, 1986, pp. 9–30). En este sentido argumentaba en 1970 que:

El hombre autónomo es un dispositivo utilizado para explicar lo que no podemos explicar de ninguna otra manera. Ha sido construido a partir de nuestra ignorancia, y a medida que aumenta nuestra comprensión, la materia misma de la que está compuesto se desvanece. La ciencia no deshumaniza al hombre, sino que lo deshomologa. ... Al hombre en cuanto hombre le decimos fácilmente "adiós". Sólo despojándolo podemos dirigirnos a las verdaderas causas del comportamiento humano. Sólo entonces podremos pasar de lo inferido a lo observado, de lo milagroso a lo natural, de lo inaccesible a lo manipulable (Skinner, 2007: 199-200).

Con ello, esperaba que se abandonaran nociones tales como la libertad o la dignidad humana en favor de un programa de reforma social utilitario basado en la manipulación eficiente del comportamiento. Por supuesto que no se abandonaron dichos conceptos, pero su influencia ha permeado en gran parte de los programas de estudio de la psicología, la sociología y la medicina. Las ideas conductistas han encontrado espacio en el mundo de los negocios y las relaciones corporativo-empresariales. Sus ideas coexisten con el concepto de dignidad y en ocasiones so pretexto de este.

Esta tendencia investigar la relación de las condiciones vitales con las biológicas se observa en las investigaciones contemporáneas sobre, por ejemplo, la psicopatología lideradas por el neuropsicólogo James Fallon y con antecedentes en la propuesta aun en uso de diagnóstico de Robert Hare. Se afirma que entre 1 y 2 de cada cien personas son clínicamente psicópatas y hasta el veinte por ciento de los niños tienen una predisposición genética a esta; así el problema radica en poder reconocernos, efectivamente, como tales.

Esto dado que algunos de sus rasgos, como la ausencia o debilidad de los sentimientos de culpa, compasión o vergüenza así como las personalidades manipulativas-persuasivas y narcisistas en las que se usan a las personas para sus fines son promovidos tanto como valorados en los vigentes sistemas político-económicos de la competitividad individual y de mercado. Así, sus expresiones indeseables como la de los asesinos seriales como Ted Bundy, se torna de especial importancia por lo que se pone atención en los espacios y ambientes formativos que dan sentido y contención a las predisposiciones neurofisiológicas. La conclusión de estos estudios es que naturaleza no es destino, sino que más importantes son las experiencias vitales de la infancia y juventud para el desarrollo de la personalidad (Donschen, 2023).

Así, es que se justifica esta forma de la modernidad, la tecnocientífica, que toma al mundo como una relación de procesos que siguen leyes. Las implicaciones son evidentes en materia del desarrollo de la tecnociencia debido a identificar en la naturaleza la posibilidad de maquinar en tanto manipulación y dominio.

El transhumanismo, en este sentido, lleva a su conclusión lógica la forma de comprender la explicación que procure ser llamada científica y que ha sido característica de lo que se conoce y agrupa bajo el apelativo acuñado por Comte como positivismo. De ser la exposición rigurosa de las cuatro causas aristotélicas pasa a ser una; de la causa material que es entendida limitadamente como funcionalista-mecanicista. Se trata de una disposición que hace de la técnica la condición prominente de ser en el mundo; en sentido estricto, porque hace mundo. Devela un mundo de posibilidades cuasi infinito y, en esto, lo no conocido. La modernidad, ve en primera instancia la posibilidad de manipular y, en tanto tal, prever. La técnica, sin embargo, rebasa esta condición porque de suyo abre mundo y, por tanto, lo no previsto (Heidegger, 2003, p. 113).

La modernidad, al asumir la subjetividad humana como fundamento y medida de toda verdad, que en tanto libera al hombre de los principios teocéntricos, lo deja a solas consigo mismo llevándolo a buscar certeza mediante la subordinación de la naturaleza a su voluntad. Es esta la expresión de Sir Bacon en pleno siglo XVII (1984): hay que, debemos, tenemos que hacer de la tierra el paraíso. “Si por comer del árbol de la ciencia hemos sido expulsados del edén, será por medio de la ciencia que haremos de la tierra el edén”. Inaugurando así la relación tecnocientífica con el mundo natural. Postulado que se reafirma hasta las postrimerías del siglo XX reformulado como imperativo hedonista

según el cual la tecnología, finalmente, pueda abolir el sufrimiento humano (Pearce, 1995).

Ante ello, no debemos confundir o asumir inmediatamente que la técnica es una mera aplicación de la ciencia. Aunque en estrecha relación hay que diferenciarlas, sobre todo por sus efectos y significaciones para la vida humana. Estas reflexiones se encuentran ya en Heidegger, en la *Época de la imagen del mundo*, donde, como hemos visto, interpreta a la ciencia en función del conocer científico como proceder anticipador. Se trata en términos generales de la interpretación positiva “clásica” de la ciencia, en plena relación de proyecto y anticipación. Esto es, sólo es posible anticiparse a lo ya proyectado, lo que se ejemplifica en cualquier artefacto moderno tales como los procesadores de datos, computadoras, etc. Esto no es menor, en la medida en que en la modernidad lo proyectado es un mundo no dado, sino comprendido como potencia de ser (Heidegger, 1958).

Esto es interesante porque, por un lado, la analítica que aquí seguimos identifica que la técnica moderna se comprende desde la potencia proyectiva, al menos en pretensión, de la ciencia; por otro, la técnica no pierde su cariz poético, porque de suyo le compete lo abierto y no conocido, y por tanto no proyectado. Ante esto, podemos coincidir con Ferrando (2019, Capítulo 7) cuando indica que el transhumanismo es expresión de los excesos exuberantes del humanismo, del antropocentrismo, que son, al mismo tiempo, expresión de su deterioro. Pues, si bien es posible simpatizar ante la idea de evitar sufrimiento, el costo está lejos de ser razonable, de ser deseable; sobre todo si lo pensamos en sus potencias políticas, sociales y éticas. En similar orden de ideas se expresaba Arendt (2005a) cuando señala, en el preámbulo de *La Condición Humana* de 1969, que la ciencia y la técnica son un problema en la medida en si es deseable o no aplicar o desarrollar la potencia científica y tecnológica, por ejemplo, ante el agotamiento de los recursos terrestres colonizar el espacio extraterrestre⁸¹; y esta cuestión no es de orden científico sino político, sobre todo por sus implicaciones en torno a la pobreza, la desigualdad y la libertad. Por tanto, se ha de atender por medios y saberes políticos.

⁸¹ Posibilidades que en nuestro tiempo se hacen factibles y relativamente cercanas cuando se aprecia que desde hace unos años se ha iniciado la carrera comercial por el turismo espacial liderado por personajes como Elon Musk o Jeff Bezos.

En este sentido, las preocupaciones por la tecnociencia están ancladas a las de la situación humana; su sometimiento a las inclemencias y la posibilidad de escapar a estas. Desde una noción de la racionalidad como naturaleza humana, expresión del proyecto humanista, esta preocupación se remonta a la filosofía griega.

El pensamiento helénico ha immortalizado sus preocupaciones en torno a la relación entre técnica y cultura humana en el mito de Prometeo; semidios castigado por los dioses por haber entregado a los hombres el fuego. Dos son las principales referencias a este mito: Platón y Esquilo.

Platón, en el *Protágoras* se sirve de este mito para, por boca del sofista al que hace honor el título de la obra, exponer la carencia humana y su diferencia con otros seres animados para articularla a la promesa que hace el sofista de desarrollar un saber que permita el florecimiento de las comunidades humanas y que no dependa de la mimesis de lo familiar—tradición—. Especialmente, ante algo que es característico de las sociedades humanas y que se aguza en los sistemas democráticos: de lo político opinan todos y de lo técnico, pocos.

En esta versión del mito, Prometeo fue encomendado por Zeus a que distribuyera un limitado número capacidades entre todo ser animado a fin de que coexistiera en sano equilibrio. Los recursos y capacidades fueron debidamente distribuidas por Epimeteo—hermano del protagonista— a todos los seres vivientes pero dejando desproveído al ser humano. Ante esto, Prometeo se ve obligado a robar a Hefestos el fuego como símbolo del saber transformador y productivo de cosas dadas (*techné*) y donarlo a todos los miembros de la especie humana. Esta conducta está motivada porque en la tarea se dictaba una temporalidad específica para su cumplimiento. Zeus, después de castigar a Prometeo, dota parcialmente el arte político a los seres humanos; para ello, ordena a Hermes que les dote de Justicia y sentido moral con el fin de que fuera posible el orden en las *polis* según ligaduras acordes a la amistad. Se trata de evitar que sucumba la especie que precisa de la colaboración para el desarrollo de la *tekné* y en consecuencia la propia supervivencia humana (Platón, 1981, secs. 320d–322d). De modo que, desde este momento se explica una característica de la vida humana y aguzada en los sistemas democráticos. Es sobre esta condición que el sofista llega prometiendo una formación tal que permita el florecimiento de la comunidad ateniense desprendiéndose de la mera mimesis familiar.

A partir de esta versión es adecuado coincidir con Abbagnano y Visalberghi (1964) en que el mito nos enseña dos cosas. Primero, que es gracias a la *tekné* que la especie humana es capaz de producir albergues, vestimenta, herramientas, armas y todo cuanto es necesarios para protegerse del clima, de los animales salvajes, procurarse salud y alimento. Segundo, que la especie humana debe aprender a convivir, lograr una convivencia que le permita su propia supervivencia. Se trata de una exigencia de desarrollar una técnica que le permita conocerse, dominarse y organizarse para vivir en comunidad. Sin embargo, esta explicación no contempla los aportes de la segunda versión.

En la tragedia de Esquilo, *Prometeo Encadenado*, por boca del héroe se precisan dos aspectos que son ignorados en la exposición antropológica de la platónica. Prometeo, ya castigado, implora a las divinidades que intercedan y lo liberen de su eterna sufriente condena. Para ello, expone que su astucia estuvo motivada para eliminar de la miseria a la especie humana: era consciente de su fatal destino lo que le condicionaba a vivir expectante del cumplimiento de muerte. Para ello, era preciso liberarle de este saber así como de dotarles de esperanza a fin de que pudieran desarrollarse como especie. Así, el pecado no fue exclusivamente robar posesión divina, sino, además liberarles de la conciencia de su muerte así como permitir proyectar mejores destinos (Esquilo, 1946).

Para el primer caso, los transhumanistas han observado que la tecnología humana se distingue de aquellas que emplean otras especies, como los chimpancés o las aves para hacerse de herramientas o refugios, por ser aditiva. Esto es que sus artefactos, herramientas y la tecnología en general se presenta como condición de posibilidad de otras técnicas y herramientas. Por ejemplo, la soga; amplía el mundo y las posibilidades de sobrevivir; tiene un sinfín de usos, desde la unión de objetos hasta de soporte resguardo. Pero es, a la vez, condición de posibilidad de otras tecnologías como la ropa, los refugios, herramientas y armas como los arcos. Esto se ha visto confirmado en distintos trabajos antropológicos, arqueológicos e historiográficos como los de Adovasio y Page (2002), de Warren Barber (1995) y de Pearce y Lewis-Williams (2005).

En nuestros días esto parece ser una condición irrefutable; la especie no puede sobrevivir sin *tekné*, pero también cierto es que tampoco sin el arte político, de la convivencia. Se trata de una reflexión que atraviesa la propia historia de la cultura humana, de extrema relevancia para las investigaciones de la modernidad y hasta nuestros

tiempos. Las preocupaciones por el crimen y la violencia nos obligan a investigar y pensar por sus causas, manifestaciones, expresiones y, sobre todo, cómo evitarles. También, las preocupaciones giran en las posibilidades de lograr una vida que merezca la pena de ser vivida, es decir que se precisa de un saber tecnológico de los conceptos de los Derechos Humanos asociados a la dignidad humana. Se trata, como hemos visto dentro de la tradición humanista, de procurar condiciones sociales justas.

Una tercera lección que se desprende del mito, que es menos evidente y que debemos parcialmente a Agamben (2007): el ser humano, a diferencia de otras especies, está sometido al tiempo y es consciente de este. Los demás seres animados son temporales, finitos, pero no hay elementos para sumir que son consciente de ello. Aun de aquellos que ajustan sus dinámicas vitales al tiempo ambiental, viven según mandato natural. Los seres divinos viven en la eternidad, no limitados por finitud. Los humanos están atravesados por la conciencia del tiempo que es experimentado como oportunidad en tanto que es pasajero, limitado, efímero. Por eso, para nuestra especie el tiempo dicta obligaciones y compromisos. Como ha mostrado la hermenéutica fundamental, es con relación a este que nos reconocemos dentro de un movimiento, que nos proyectamos. Es un tiempo que nos pertenece y al que nos pertenecemos, sin este no es posible preocuparnos, ocuparnos y expresarnos. Limita nuestras posibilidades y es fatídico en el resultado de las tareas.

Así, es el tiempo el que limita las posibilidades técnicas, la planeación, la proyección y la ejecución de nuestras tareas. Pues sometidos al tiempo es que coordinamos nuestras tareas y nuestro mundo con los que lo compartimos. Nos somete a la inmediatez, al ingenio para la resolución de las tareas, pero, en este mismo sentido, es evidencia de nuestra carencia. El tiempo es signo de nuestra libertad y nuestra responsabilidad.

Lo que lleva a una cuarta lección que ha servido para diversas expresiones del humanismo. Se trata del reconocimiento de que el ser humano es libre, indeterminado en tanto que interminado. Sin embargo esta afirmación no significa nada sino en referencia a la posibilidad abierta de mejores formas de existencia. La conciencia del bien, de lo bello, de lo agradable, también es expresión de la esperanza de algo mejor, más bello, más agradable. En la realización de esto, es que, nos perdemos en el tiempo e ignoramos

nuestra finitud. Gracias a esto es que está en condiciones de diseñar sus propias formas vitales o de modificarlas tanto como de dejarse someter a estas.

Así, la propia expresión técnica del ser humano supone una relación con un concepto que parece serle ajeno: la creatividad. En los griegos se trataba propiamente de la poesía como la capacidad creativa y de representación; sólo tardíamente se puede pensar en técnica poética, pero lo que interesa acá, es que la técnica puede ser comprendida, a la luz de este mito, como la capacidad de realizar lo que la poesía crea-imagina.

A primera instancia, parecería que la técnica se refiere a aquellos conocimientos y habilidades para trabajar la materia, para acercarse y tratar con ella. Tal es el diseño de herramientas a partir de los posibles insumos que la naturaleza provee. Es el hombre el que hace uso de la técnica y, como tal es algo distinto de esta. Esta es la mirada de las que parece servirse el transhumanismo; sin embargo, una mirada más atenta, permite ver que el ser humano es condición, materia y producto de la técnica. Pues es él mismo la materia con la que trabaja para transformarla, para transformarse. Además, los propios productos técnicos humanos terminan por transformar la propia materia humana. El mito prometeico muestra cómo los impulsos humanos, sus deseos como el de dominio y pertenencia atentan contra su propia existencia, se trata de una condición de la que ha sido consciente la raza humana, al menos desde los griegos. Unas y otras artes han de ser aprendidas y desarrolladas, pero con ello, no basta con controlarlas, entenderlas, sino a condición de que se comprendan. Por ello, resulta medular el imperativo crítico y hermenéutico de la totalidad en la investigación.

Así, el ser humano desarrolla técnicas y discursos como el del ser humano que precisa de otras técnicas. Estas, marcan tanto los fines como los medios en tanto que son proyecto. La educación es, en este sentido también un derecho porque permite realizar al ser humano, llevarlo a la plenitud de sus capacidades. Por eso se entiende que es mediante la educación que el ser humano sostiene, transmite y pretende transformar sus formas de existencia. Es también acción por la que el ser humano puede cambiar su constitución física y ampliar su propia visión del mundo. Se logra en la medida en que consciente o inconscientemente se aplican fuerzas para desarrollar sus capacidades y potencialidades. No es menor que discursos pedagógicos de harta influencia —Rousseau, Kant, Hegel, Freire, Montessori, Lipman, etcétera— crean que por medio de la educación es posible

transformar el presente y el futuro para hacer de nuestro habitar un lugar mejor, más plácido y digno.

Todas estas vertientes y críticas encuentran un lugar en nuestro contexto. Asumimos que es necesario tomar una sana distancia tanto de las formas ingenuas del humanismo así como de las formas extravagantes del transhumanismo. Si seguimos la lectura de Rossi Braidotti (2015, 2020; Braidotti & Gilroy, 2016; Braidotti & Hlavajova, 2018), el posthumanismo se encuentra en esta línea de pensamiento. Como postura teórico-metodológica se haya a la vanguardia del pensamiento crítico que pretende superar los males de la mirada metafísica y deificadora de la razón moderna; busca criticar lo que se ha edificado, identificado y justificado como humano y articularlas al contexto en el que hoy se realiza la peripecia humana. Para este ejercicio sigue a la estela de los planteamientos de Heidegger, de Foucault y de la escuela de Frankfurt.

Braidotti propone el término ‘condición posthumana’ para designar el contexto y situación en la que se realiza la humanidad. Diferenciada por otras épocas que daban sentido al ser y hacer humano porque ahora le asiste la absoluta amenaza de su finitud ante la evidencia de la sexta extinción masiva ocasionada por la economía del capitalismo avanzado —frente al que el discurso los Derechos Humanos poco o nada ha podido hacer—. Esta economía se caracteriza por la creciente interconexión global, la tecnología avanzada y la transformación de las formas tradicionales de producción y trabajo. Sistema que se ha caracterizado por Han como un régimen infocrático o Infocracia; según el cual el dominio está determinado por los algoritmos y las IA (Han, 2022, p. 9); Zuboff (2020), por su parte le ha definido como economía de la vigilancia advirtiendo que son tres sus características frente a sus capitalismos precedentes aun inspirados o acotados por conceptos ilustrados. Primero, en torno a la libertad, no del sujeto sino del mercado y de las organizaciones a modo de que dispongan amplísimo margen de acción para el desarrollo anclado en la concentración de conocimientos, información y *data* de consumidores-producto. Segundo, abandonan el marco de reciprocidad orgánica con las personas según el cual las personas trabajadoras, en su compensación productiva, debían estar en condiciones de acceder a los bienes producidos. Ahora, el modelo es el de la oferta y la demanda en la necesidad de generar valor a costa de los productores y trabajadores, lo que se caracteriza por una indiferencia frente a las necesidades humanas, individuales o colectivas. Tercero, los dos anteriores convergen en un proyecto social del

colectivo colmena. Esto es, son las grandes redes corporativas que en su estrecha interconexión van modelando, mediante la interactividad de sus usuarios-clientes-productos van dando forma a una totalidad que en su diversidad es homogénea en tanto calculable en sus resultados. En esta red, las grandes organizaciones de *data* juegan un rol medular en el control de los flujos de la información y desinformación. No es gratuito que uno de los adjetivos que recibe nuestro contexto sea del de la edad de la posverdad. Sintéticamente, se puede decir que el capitalismo de la vigilancia se instrumenta mediante los más finos mecanismos de cálculo y dirección de las conductas. Evalúa su eficiencia a través de la eficaz predicción de las dinámicas comerciales así como la capacidad de concentración de la riqueza. Así, tomando por caso el del sujeto-consumidor⁸², edificado según ciertos criterios de libertad, de identidad y razón, pronto queda desenmascarado en su intimidad y supuesta autonomía.

No menos angustiantes son las amenazas a la pervivencia individual y colectiva ante el modelo económico dominante y el cambio climático. Prometeo fracasó al liberarnos del temor a la muerte y la angustia paralizante que la conciencia de la finitud ofrece. Las perspectivas vitales y existenciales que nos asisten invitan a pensar que la ciencia, la técnica y la política llegan tarde⁸³.

⁸² No se confunda esta caracterización del sujeto con aquella de la publicidad o de la sociedad del consumo según la cual se caracteriza a la vida humana reducida a una analogía con el mercado y por lo tanto cada uno se diseña a sí mismo como producto que se expone a ser consumido y para ello debe persuadir a sus potenciales clientes o consumidores. Idea que está más cercana a los postulados del liberalismo clásico como el de Smith según el cual cada quien es libre de hacer uso de su capital en su contexto; se suponía que el mercado y su dinámica, en libertad no puede ser debidamente conocido y por lo que es imprevisible. La idea central de la propuesta de Zuboff es que detrás de la apariencia de elección y preferencias de consumo, como sujetos hemos sido inducidos a tales o cuales conductas mediante la instrumentación de diversas técnicas disciplinaria, por lo cual somos, cuando menos, estadística que confirma la predicción o permite afinarle. Además, nosotros, alegre e inocentemente vía tecnologías de la información y comunicación, aportamos información otrora relativa a nuestra intimidad y privacidad para ello. No queremos que nuestra familia no sepa dónde y con quién estamos constantemente, y si de emitir solicitudes de ello pasaría por acoso e invasión de la privacidad; pero no tenemos empacho en ofrecerle a nuestro proveedor de correo electrónico gratuito dicha información.

⁸³ Los ambientalistas reunidos en la Cumbre del Clima 2023 (COP28) insistieron en que el límite de 1.5° de incremento en la temperatura media del planeta, respecto a la temperatura media de tiempos preindustriales, para garantizar su estabilidad y viabilidad de habitabilidad está muy lejos de alcanzarse. La

Por ello, indica Braidotti, la condición posthumana “...aporta una significativa inflexión a nuestro modo de conceptualizar la característica fundamental de referencia común para nuestra especie, nuestra política y nuestra relación con los demás habitantes del planeta.” (Braidotti, 2015, p. 12). En ella convergen tanto el posthumanismo como el postantropocentrismo como críticas a los ideales humanistas como la del *homo mensura*, la jerarquía de las especies así como al lugar excepcional que ocupa el ser humano entre ellas⁸⁴.

Así, posthumano significa tanto un marcador histórico de la condición humana como una figuración teórica que, más que contornear una visión distópica del futuro, procura una invitación al diálogo y a ganar responsabilidad que tenga de fondo supuestos más apropiados a la condición ontológica del ser humano. En este sentido, busca mejores conceptos para sondear las articulaciones que se realizan en el sujeto en el que nos estamos convirtiendo dadas las posibilidades de las manifestaciones materiales y discursivas del desarrollo tecnológico más avanzado, el cambio climático y el capitalismo.

El posthumanismo señala que el problema de la conceptualización corriente de lo humano es que, en principio, nadie puede aceptar que siempre ha sido humano o si ya lo es. Y es que, más allá de la sospechosa descripción del *cogito* cartesiano, no es fácil señalar bajo qué condiciones uno puede ser considerado parte de la comunidad de los seres racionales a la Kant, o un sujeto ciudadano, titular de derechos, propietario. Quién o qué cuenta como humano en nuestro contexto, más allá de las declaraciones

amenaza se torna angustiante cuando se nos informa que la temperatura promedio está 1.4° por encima de los niveles preindustriales. Esperando que en los próximos cinco años se comience a revertir la tendencia. (Pacto Mundial Red Española, 2023). No obstante, las proyecciones ofrecidas por la NASA al describir las causas y características de este calentamiento son poco esperanzadoras así como los reportes de la Organización Mundial Meteorológica (OMM) en el que señalan que este año se alcanzó a rebasar, por momentos, dicho umbral (NASA, 2023; OMM, 2023).

⁸⁴ Es interesante identificar en este contexto, en la condición posthumana, esfuerzos que buscan identificar atributos otrora exclusivos del ser humano en otras especies. Sirva de ejemplo las exploraciones en torno a la estética y al arte producidos por otras especies como el caso de la *Sociedad Británica del arte de los no-primates* que han producido textos de extremo interés como el de Busch & Silver (1995) donde se exploran explicaciones en torno a las actividades pictóricas de los felinos, su estética así como ejemplos de su aprecio en otras culturas.

universalistas elocuentes y cosméticas o del apego mediante el que pretendemos identificarnos como tales, no se responde claramente desde esos referentes; sobre todo, porque la inmensa mayoría de la especie no se ajusta fácticamente a ellos.

Esto queda claro cuando atendemos que nuestra dinámica cotidiana es en extremo diferente a la que se realizaba hace tan sólo unas décadas. Por ejemplo, nuestras interacciones cotidianas ya no son exclusivamente con otros seres humanos. Ahora, la mediación tecnoinformática de nuestra comunicación nos exige que nos reconozcamos e identifiquemos como humanos dado que ahora interactuamos con inteligencias artificiales o sistemas informáticos. Extremo es que los sistemas informáticos, pensados para simplificar y ayudar al trabajo humano, terminan por ser simplemente asistidos por el usuario —cuántas veces no hemos sido presas de la furia, frustración y angustia de recibir la sentencia de un burócrata, si es que la fortuna nos asiste de hablar con este, que nos indica que el sistema no le permite tal o cual operación—. Ahora la relación se ha invertido, no es el artefacto el que nos sirve sino al que servimos. En este contexto, la pregunta clásica a la que asistíamos en momentos de contemplación reflexiva, frecuentemente caricaturizada: ¿soy?, ¿qué soy?, ¿qué es ser humano? Se convierte, en la interacción informatizada por la constante: ¿es usted un humano? ¡de prueba de ello!

La hipótesis de los estudios posthumanos es que la estructura viva es capaz de autoorganizarse y, al mismo tiempo no-naturalista. Toma distancia de los supuestos estructuralistas e institucionalistas de amplio consenso y se pregunta por el qué de lo humano es dado o natural, y qué es construido —cultura— con la pretensión de mostrar que las diferencias sociales son producto de contingencias históricas determinadas por miembros de la especie. Acusando que toda imagen humanista es autocomplaciente, especialmente en torno al papel de la razón o del sujeto racional definido en torno a lo que excluye y que termina por una falacia naturalista. Cuestiona las caracterizaciones sobre lo fundamental de la especie humana referente de las relaciones políticas y sociales; es decir, cómo o bajo qué criterios es posible que nos identifiquemos como humanos. Bajo qué supuestos es posible construir identidades y subjetividades compartidas que escapen a los periplos de las ansias racionalistas modernas. Así, lo humano del ser humano se identifica como un *continuum* naturaleza-cultura. Esta postura expone que la consideración moderna del desarrollo teórico de lo humano esta mediada por la base de

interpretación moderna herencia del cogito cartesiano y la comunidad racional kantiana; que los presupuestos, prejuicios, de estas tradiciones, aunque distantes entre ellas, sirven de ancla a las elaboraciones teórico-metodológicas para cuestionar las nociones de ciudadanía, de sujetos de derechos, de propietarios, etcétera. Insiste que la noción de humano, lo que se comprende de lo humano, es el eje del desarrollo del Derecho y del que, por extensión, se desprende la organización racional de la sociedad humana, o aquella que ha de ser considerada racionalmente humana (Braidotti, 2015).

Desde este enfoque se acusa que este tiempo, el de los Derechos Humanos, está plagado de una ontología o una condición posthumana. La característica de esta es que hay contradicción u oposición entre la retórica y la práctica. Retóricamente lo pensado como humano es el eje del desarrollo del derecho y del que, por extensión, se desprende la racional organización social humana, es decir que se dispositiva; sin embargo, hay fuerzas religiosas y políticas que, ancladas en una lógica económica de intereses, sostienen una retórica de la ley natural, de la dignidad a la que indican que es preciso rescatar y proteger; en este sentido, operan en favor de fines políticos y/o religiosos. Estas, bajo el imperativo del mercado, han logrado eliminar todas las oposiciones dignatarias imponiendo, además, un profundo sentido anti intelectual en favor del pragmatismo, la empleabilidad y la maximización de las utilidades (Ayuso, 2019; Braidotti & Hlavajova, 2018; Ferrando, 2019; MacCormack, 2012; Maureira, 2016; Pastor & Ángel García Cuadrado, 2014; Ranisch & Lorenz Sorgner, 2014; Zalloua, 2021).

Así, los estudios o ciencias posthumanas surgen en los márgenes de la transdisciplina, de los estudios medioambientales, cognitivos, biogenéticos y digitales atravesados por las humanidades clásicas. No es el caso exponer esta pluralidad de estudios pero sirva de ejemplo que, en el territorio de las neurociencias y las medicinas de la salud mental se evidencian puntos de quiebre. Por ejemplo, el célebre psiquiatra Daniel Amen va tomando distancia de las terapéuticas estandarizadas en torno a la salud mental y la conducta humana. Sus estudios han procurado describir, mediante estudios de imagen dinámicos, la interrelación entre funcionamiento cerebral y conducta. Afirma que: “La observación de esos escáneres me hizo cuestionar muchas de mis ideas fundamentales sobre los individuos, el carácter, la libre voluntad, y el bien y el mal que, con mi educación católica, habían pasado a formar parte de mí.” Sin embargo la idea es simple: “...cuando el cerebro funciona bien, también lo puede hacer la persona; cuando

no funciona bien, tampoco lo puede hacer la persona.” (Amen, 2020, p. 20). El énfasis está en la posibilidad de realizar una vida, individual y colectiva, que no esté sometida a las frustraciones vitales. Sobre todo, ante la evidencia de que muchas personas, aparentemente normales y saludables, impactan la vida social de manera no deseable condicionadas por ciertas variantes pequeñas o mayúsculas —por ejemplo un tumor cerebral— que condicionan su conducta. No hay dos cerebros cuyo cerebro sea funcionalmente igual, aunque se pueden identificar aspectos comunes en distintas tipologías. Sin embargo, lo interesante de la terapéutica está en el énfasis que hace —como si de Hipócrates se tratase— en la dieta, la respiración y en la incorporación de ejercicios que bien podrían salir de los escritos estoicos. No es entonces un énfasis en la descripción de síntomas y una adecuación prescriptiva según el vademécum. Y es que ante comportamientos no deseables, que violentan el entorno social o que no se adaptan a este, la pregunta del médico se orienta a tratar de identificar si se trata de efectos disciplinario-educativos, ambientales-culturales, genéticos, o la abrumante varianza de interacciones del sistema orgánico que terminan por afectar al cerebro y condicionar la conducta y hasta la interpretación del mundo⁸⁵.

Así, el proyecto de los Derechos Humanos se nos devela como plural, así como plurales son los humanismos. Y ante la reducción tecnológica, se antoja un pensar crítico, posthumano; es decir, contra toda forma de instrumentalidad del pensar que exija a priori la transformación de lo que es o como si pudiéramos adoptar una disposición tal que pretenda hacer del pensamiento un instrumento técnico (Heidegger, 1983; Horkheimer, 2003).

Para este caso interesa pensar el modo en el que el campo de experiencia de los Derechos Humanos se forma como objeto de conocimiento. A partir de esto, estaremos en condiciones de inquirir a los discursos dominantes de los humanismos que se inscriben

⁸⁵ Este último punto es interesante, porque, por ejemplo la hermenéutica, ha puesto el énfasis en el carácter histórico-temporal de la interpretación sin poder explicar las diferencia de interpretaciones en mismos contextos. Estas aproximaciones no se alejan de este aspecto, por demás confirmado también por la genética en la que el contexto y el tiempo afectan la interpretación y el desarrollo de las capacidades activando o desactivando marcadores genéticos (Segal & Hur, 2022), sino que por diversas razones, por ejemplo se altera y sostiene hiperactivo el sistema límbico cerebral, obligará una interpretación negativa de las conductas propias y ajenas alterando las relaciones sociales (Amen, 2020, pp. 55–66).

en todas las consideraciones de derechos específicos, como podría ser el acaso del derecho a la educación, la integridad personal o el de pertenencia. Al respecto, una primera afirmación que sirva como guía de lectura: es preciso comprender los Derechos Humanos en dos sentidos desarrollados históricamente: el desarrollo de las instituciones políticas en tanto mecanismos de cumplimiento de fines dignatarios y el desarrollo de la institucionalización contemporánea de los Derechos Humanos. Dar cuenta de estas distinciones y relaciones aportará a comprender el estado que guardan las comprensiones y tensiones de los Derechos Humanos o de la dignidad humana.

Renovación del humanismo en el siglo XX. Dilemas sobre la realización y práctica de los Derechos Humanos en relación al ansia de su fundamentación.

Durante y frente a las crisis que dieron origen al discurso de los Derechos Humanos son múltiples las llamadas a la renovación del humanismo que han terminado por ser adjetivados como personalistas, postmetafísicos o hermenéuticos. Todas, llamadas a la necesidad de un replanteamiento de un humanismo que esté a la altura del tiempo de los Derechos Humanos y que por lo regular tienen una apelación a las éticas y antropología aristotélica en oposición a las antropologías liberales modernas. Asimismo, coinciden en la necesidad de superar aspectos viciosos de los humanismos precedentes así como hacer frente a las amenazas técnicas, políticas y económicas presentes y futuras de la especie. Sirva lo siguiente para describir la cartografía teórico-discursiva de estos en sus aspectos característicos de la antropología y política.

En la llamada del humanismo cristiano o personalista destacan figuras como Edith Stein, cuya obra *El problema de la empatía* de 1917 será referente para el desarrollo del personalismo, sobre todo en la articulación de los aportes fenomenológicos con los postulados tomistas; Jacques Maritain, al que le dedicaremos mayor espacio acá por las razones que más adelante se exponen; Emmanuel Mounier, cuya obra de 1950 intitulada *El Personalismo* será referencial y que terminará por calificar a todo el movimiento y

terminará por impactar en la obra *Persona y Acción* de Karol Wojtyła, publicada en 1969 desde el que se perfilará su polémico pontificado.

Maritain es de especial relevancia, además de la influencia y relevancia en el mundo académico, especialmente por su participación como coordinador de un simposio, convocado por la UNESCO en 1948 y celebrado en París el 25 de julio, que tenía por objeto consultar a filósofos y pensadores de todo el mundo sobre las posibilidades de una interpretación racional y una justificación de los Derechos Humanos que sirviera de fondo para la DUDH.

En las conclusiones de dicho encuentro se puede apreciar la influencia de las ideas del francés al contemplarse, como hemos dicho, la necesidad de tener una visión pragmática de los derechos para que el contenido de estos sea aceptable para todas las culturas y las muy diversas posiciones teóricas. Asumen que es preciso que los aprendizajes de las distintas tradiciones de pensamiento, independientemente de su contexto ideológico, se articulen a fin de que se abran espacios de convivencia; esto es que los aportes de las diferencias puedan ser comparables, y aceptables, en el territorio de lo práctico (Maritain, 1943, 1947; UNESCO, 1948).

Maritain (1941) se suma a los diagnósticos que a inicios y mediados del siglo XX advertían que la razón humana hizo de sí misma un dogma, un mito del que han devenido los grandes males y barbaries del tiempo; invita a que la razón salga de sí y encuentre su criterio en aquello que es superior a la razón. Acusa que el antropocentrismo del humanismo supone que el ser humano se basta a sí mismo lo que ha terminado por dar muestras claras de sus límites y sus barbaries. Sin embargo, señala que no bastaron los esfuerzos de aquellos que, guiados por los prejuicios modernos de la razón, pretendieron conocer lo humano terminaron por desfigurar y reducirlo; en esto acusa a personajes como Nietzsche, Marx y Freud. Frente a estas aproximaciones, afirma que con el nuevo humanismo se ha de aceptar la complejidad humana; tanto lo supra racional como lo irracional de este ser. A modo de que se abra la posibilidad de reconocer que en la vida del universo hay una voluntad que no es sometible a lógicas formales —coincidente en este punto con las hipótesis hegelianas pero con la evidente resonancia del humanismo cristiano del renacimiento y medieval—.

Señaló la necesidad de recuperar y entender adecuadamente a los clásicos acusando el equívoco empleo y entendimiento de estos a lo largo de la historia del

humanismo; no obstante era necesario superar el vicio de estos (humanismo clásico, renacentista y moderno) en tanto que tenían una visión limitada de lo que es el ser humano anclado en diversas formas de dogmatismo antropológico por lo que no responde a razones fácticas; esto es, que se exceden en afirmar que lo distintivo humano estriba en la razón, en sus definiciones sobre lo que es y puede la razón y que, con ello, se obligan a negar todo lo que en el humano y en la naturaleza se presume fantástico y/o dogmático. Advirtió, además, que para este fin se ha hecho uso inapropiado de la autoridad griega y que, aunque no puede ser suprimida la autoridad de la tradición, es preciso que todo esfuerzo finalmente pueda contribuir a la existencia libre.

Termina por postular un humanismo cristiano que se ajuste a lo humanamente observable donde hay lugar a la beatitud, a la plegaria, al evangelio, al milagro, a la conciencia del pecado y de la gracia, a la necesidad de ascesis y de contemplación; en suma, a las necesidades espirituales. Que en el territorio de lo político supere la ficción del poder, de la violencia, de la amistad y enemistad; que respete la dignidad humana, es decir que apelando a esta hace y desea el bien a todas las personas, que reconoce sus derechos y sus necesidades espirituales, aun aquellas que desean y hacen el mal. En el humanismo cristiano no puede haber facciones, pues es contraria a las necesidades espirituales del ser humano. Así, todo humanismo antropocéntrico, es un falso humanismo y el verdadero ha de ser cristiano (Maritain, 1941).

Frente a estas narrativas de la naturaleza humana, evidentemente con corte metafísico, se postulan aquellos humanismos que pretenden superar estos vicios. Así, lo que puede ser llamado humanismo postmetafísico, que se realiza a la estela de los planteamientos antihumanistas y que han terminado de ser agrupados en el territorio de la posmodernidad. Sin embargo, el mapa de estas búsquedas se ha realizado desde distintas vertientes, principalmente existencialistas o hermenéuticas. En estas búsquedas de alternativas podemos encontrar la influencia de Heidegger en autores como Arendt, Sartre, Fromm, Lyotard, Rorty, Vattimo, Badiou y Gadamer. Lugar común de estas exploraciones es la afirmación de la libertad ontológica del ser humano así como la inadecuada analogía de las verdades axiomáticas para los asuntos humanos. No obstante, se han de revalorar las verdades de la tradición.

La referida crítica de Arendt respecto al concepto de los Derechos Humanos de la ilustración se realiza en este sentido, es decir que se precisa un concepto de los Derechos

Humanos que haga justicia a la condición humana. Según Birmingham (2006), el trabajo de la fenomenóloga no está orientado a ofrecer un concepto fundamental novedoso, sino a llamar la atención a este respecto y proponer líneas de reflexión para dicho fin. En *Los Orígenes*, Arendt formula lo que a la posteridad será reconocido su máxima aportación a los Derechos Humanos: El derecho fundamental de tener derecho a tener derechos. Birmingham explica que el objetivo de toda la obra arendtiana era refundar y, para ello, no era preciso ni necesario volver a discutir con la tradición liberal pues de hacerlo fortalecería una fantasía, una idolatría respecto a lo humano que recuperara nociones en torno a la autonomía, la naturaleza, la historia o dios. La propuesta de este nuevo fundamento se encuentra en el acontecimiento anárquico e imprevisible de la natalidad.

Así, el derecho a tener derechos se funda en el acontecimiento de la natalidad. Dicho de otra manera, la dignidad humana, como derecho a tener derechos, es expresión del acontecimiento de la natalidad. La natalidad se expone en la obra de Arendt como una invariable capacidad, como posibilidad, de iniciar algo nuevo, de reiniciarnos, de rehacernos. Es una capacidad que iguala a todas las personas. La acción es la expresión de esta natalidad, hace el mundo y en este hace al humano mismo. Que la acción no sea comprendida y que, por extensión, no sea garantizada con fuerza suficiente en los marcos legales, en las formas políticas, es causa de los atroces ejemplos de los que disponemos históricamente. Por el contrario, las formas políticas superfluas son producto de esta ausencia de fuerza en la condición humana, expresándose como causa y consecuencia —dialécticamente— como renuncia a pensar, renuncia a formarse humanamente, reconocerse en la dignidad de la capacidad de natalidad sometiendo al imperio de las fantasías y la vida impropia. Así, el derecho a tener derechos arroja a la posibilidad de que la acción, que siempre es política, se exprese en el derecho a pertenecer, a hacer comunidad y, sin embargo, a ser juzgado según mis acciones. Esto es, a ser juzgado según la responsabilidad a la que me obliga toda acción, pues no puede ser posible si es tomada como un mero hacer, como mero acto, como mero comportamiento que, como tal es juzgado según pensar, según ideas y criterios de otros. Para Arendt, en la medida en la que se niega el derecho a la acción, se niega el derecho a pertenecer, se niegan la posibilidad de otros derechos que sólo son ejercibles perteneciendo y con esto la fatalidad de negar la dimensión ontológica fundamental de la natalidad (Arendt, 1995, 2003, 2005a, 2005b, 2007).

Desde esta base reflexiva Arendt cuestiona que la racionalidad económica, la que reduce a racionalidad de la acción a la adecuación de medios y fines, se imponga como criterio superior. Esta se sirve de medios violentos para condicionar y dirigir la acción política, que de suyo nunca puede ser fiablemente prevista a causa de la natalidad, y sin embargo a menudo sus resultados son contrarios a los fines buscados. Así, la violencia, la conducta bélica, y el consecuente desarrollo de medios para la violencia es de suma importancia y objeto de reflexión. Debiendo identificar que el desarrollo de estos, a la luz de los medios disponibles y su potencial destructivo, no sirven como medios para garantizar la paz, disuadir de la agresión pues apelan al miedo. El progreso tecnológico, entonces, no sirve como medida para estimar los cambios sociales. La historia de las revoluciones muestra, por el contrario, que el poder, entendido como suma de voluntades para la acción política, no precisa de medios de la violencia. Así, por ejemplo, las rebeliones estudiantiles de fines de los 60s muestran que todo sistema político descansa en una fragilidad tal que lo hace profundamente vulnerable a la acción política. Este no logró consolidarse como revolución porque no había quién estuviera preparado para asumir el poder y sus responsabilidades. No obstante, estas rebeliones están siempre en peligro de obrar irreflexivamente y recurrir a viejas verdades, viejas confianzas o en nuevas que no han sido cuidadosamente pensadas actuando desde la ira, el coraje del mundo disponible, de su estado inhóspito, en favor de cambio que termina por hacer de lo razonable irracional. La acción que no parte de cierto dominio del pasado, en relacionar lo sucedido en el presente, no puede aliviar el sufrimiento pues no logra comprenderlo en sus causas y características. El mundo compartido hace posible la amistad, hace posible resistir al mundo mismo, de hacerle frente. En la misantropía, la verdad asumida, tomada alguna narrativa como tal, puede mostrar poder, hasta sentimientos de fraternidad, pero nunca fomentar el auténtico sentimiento compasivo de la amistad (Arendt, 1990, 2005b).

La crítica y la propuesta de Arendt, a pesar de su fuerza, no recibieron eco suficiente en el terreno político ni en el contexto de la discusión del fundamento en 1947, cuando la UNESCO convocó al citado simposio, que reconocía que no era posible, ni deseable una justificación racional común a la serie de verdades prácticas de la vida humana. De fondo, Arendt acusaba cierta lectura kantiana que se imponía veladamente en el proyecto de los Derechos Humanos. Observación que se valida en la obra de J. Rawls, de 1971, la *Teoría de la Justicia* en la que capitaliza la necesidad, al menos en el

territorio de lo político, surgida de la ansiedad de justificación del sistema de derechos humanos sobre la base de Kant. Sin embargo, esta no logró resolver la intranquilidad de fincar el proyecto dignatario, político y moral, en una visión occidental del mundo y del ser del ser humano. Y es que en la pérdida de mundo hay pérdida de posibilidades; en este sentido, dicha pérdida de mundo, implica que no hay condiciones para la inclusión y la diversidad. Cosa que, en el marco de la DUDH, termina por ser un contrasentido.

Sartre lee, en 1945, a su famosa conferencia considerada como su testamento filosófico. Opone su humanismo a aquel que toma al ser humano como fin y valor superior; que le da una imagen de valor según los actos más altos de ciertas personas. Afirma que esto es absurdo porque no hay criterio ni medida general que sirva para ello fuera del ser humano. Ante ello declara: “El culto de la humanidad conduce al humanismo cerrado sobre sí, de Comte, y hay que decirlo, al fascismo. Es un humanismo que no queremos.” (Sartre, 1973, p. 14). El humanismo que propone está anclado en su antropología sintetizada en la célebre expresión:

Estamos solos, sin excusas. Es lo que expresaré diciendo que el hombre está condenado a ser libre. Condenado, porque no se ha creado a sí mismo, y sin embargo, por otro lado, libre, porque una vez arrojado al mundo es responsable de todo lo que hace (Sartre, 1973, p. 5)

Así, la libertad ontológica y ética en tanto ausencia de la referencia exterior se articulan a un sentido de subjetividad. No es que estemos encerrados en nosotros mismos sino que no podemos sobrepasar nuestra condición existente y de la cual devienen nuestras interpretaciones y proyectos, respecto de los cuales somos responsables. Por ello, el humanismo que propone afirma que el ser humano está, en sus existencia, continuamente fuera de sí mismo, proyectándose y perdiéndose según fines que le rebasan —trascendentales— y que le hacen parte del universo humano. Con ello, busca ajustar los ideales ilustrados de la autonomía y la constante búsqueda de liberaciones impuestas por otros que, a modo de dogmas, terminan por definir una idea de realización humana.

Fromm, en la década de los sesentas y sesentas, exploró las posibilidades de un nuevo humanismo orientado desde la salud mental. En *El Credo de un Humanista* de 1965 se sintetizan sus esperanzas y propuestas a este respecto. Para Fromm, el ser humano es el único ser autoconsciente y, sin embargo, en su inconsciente se representa el hombre

entero y la humanidad entera. No a modo de imagen única, sino a modo de las respuestas posibles en referencia primera con la cultura a la que cada miembro de la especie pertenezca. Así, según la cultura, se dan aspectos de preferencia de lo que debe ser la persona para el adecuado funcionamiento de esta, por lo que esta misma sociedad reprime otras posibilidades. En este sentido, la llamada de Fromm está orientada a hacernos conscientes de lo inconsciente; que se define como la 'experiencia humanista' según la cual es posible ampliar la imagen de sí mismo y, por extensión, de la humanidad entera. Explica Reiner que el humanismo de Fromm es interesante porque hace énfasis en la vía de la salud mental como ejercicio de autoconciencia en que se potencian las energías racionales y amorosas. Afirma: "Cuanto más se sienta el hombre como autor, actor y sujeto de su vida, y sea él, por tanto, con sus propias fuerzas, el que piensa, siente y obra, tanto más desarrollará su capacidad de razón y de amor, con la cual podrá estar completamente en el mundo y junto a los demás hombres sin perderse a sí mismo." (Funk, 2007, p. 17).

En este sentido, el ser humano consciente de sí, de sus posibilidades, da cuenta de su libertad y aprende a respetar la libertad de los demás, por lo que además es responsable. Así se expresa Fromm:

Quizá haya sólo una realidad: el acto de liberarnos al tomar opciones. Cada paso en la vida que aumente la madurez del hombre aumentará su capacidad para escoger la alternativa liberadora. Creo que nadie puede «salvar» a su prójimo decidiendo por él. Únicamente podrá ayudarlo señalándole alternativas posibles, con toda sinceridad y amor, sin sensiblería ni engaño ninguno. La conciencia intelectual de las alternativas liberadoras puede reavivar en un individuo sus energías ocultas y ponerlo en el camino en el que escoja la «vida», en lugar de la «muerte». Creo que la igualdad se siente cuando, al descubrirse uno mismo por completo, se reconoce igual a otros y se identifica con ellos. Todo individuo lleva la humanidad en su interior. La «condición humana» es única e igual en todos los hombres, a pesar de las inevitables diferencias de inteligencia, talento, estatura, color, etc. Creo que la igualdad entre los hombres se debe recordar especialmente para evitar que uno se convierta en instrumento de otro. Creo que la fraternidad es el amor dirigido a nuestros semejantes. No obstante, se quedará en palabra hueca mientras no se hayan eliminado todos los lazos «incestuosos» que impiden juzgar

objetivamente al «hermano». Creo que el individuo no puede entablar estrecha relación con su humanidad en tanto no se disponga a trascender su sociedad y a reconocer de qué modo ésta fomenta o estorba sus potenciales humanas. Si le resultan «naturales» las prohibiciones, las restricciones y la adulteración de los valores, es señal de que no tienen un conocimiento verdadero de la naturaleza humana. Creo que la sociedad ha chocado siempre con la humanidad, aun teniendo una función a la vez estimulante e inhibitoria. La sociedad no dejará de paralizar al hombre y promover la dominación hasta que su fin se identifique con el de la humanidad. Creo que podemos y debemos esperar una sociedad cuerda que fomente la capacidad del hombre de amar a sus semejantes, de trabajar y crear, de desarrollar su razón y un sentido real de sí mismo basado en la experiencia de su energía positiva. Creo que podemos y debemos esperar la recuperación colectiva de una salud mental caracterizada por la capacidad de amar y crear, por la liberación de los lazos incestuosos con el clan y la tierra, por un sentido de identidad basado en la experiencia que tiene de sí mismo el individuo como sujeto y agente de sus facultades y por la capacidad de influir en la realidad exterior e interior a uno mismo, logrando el desarrollo de la objetividad y de la razón. Creo que, mientras parece que este mundo nuestro enloquece y se deshumaniza, cada vez más individuos sentirán la necesidad de asociarse y colaborar con quienes compartan sus preocupaciones (Fromm, 2007)

Liotard publica en 1979 *La Condición Posmoderna*; obra que lo proyectará como una figura intelectual de primera línea. Expone que, en esta condición, los grandes relatos metafísicos, los metarrelatos, carecen de credibilidad porque se ha desmontado toda posibilidad de aceptar explicaciones universalistas y coherentes de lo humano, de la historia, de la sociedad. Es una condición en la que se abren las posibilidades. Hay posibilidad de prestar atención a otros relatos y perspectivas. Sin embargo, en esta condición, se está en distintos riesgos en los que se lee su vena humanista, que sirve como control de los vicios de la misma condición. Dos aspectos son centrales a este fin; el papel de la ciencia y del Estado o la empresa.

En torno a la investigación y la difusión de conocimientos advierte que estos, que la ciencia, sirva a los intereses del Estado y/o de la sociedad civil respetando “el principio

humanista según el cual la humanidad se educa con dignidad y libertad por medio del saber.” (Lyotard, 1991, p. 30). Ello, con el fin de dar condiciones de construir espacios de discusión, de diálogo, de debate orientado a construir consensos —no al modo de Habermas al que acusa de insuficiente por sus posibilidades de ser manipulable— contextuales sino a modo tanto de destruir toda falsa conciencia que mantiene el modo problemático en que se realizan las relaciones de las personas como de (re)encontrar sentido, encontrar armonía, sentirnos en ella frente a la diversidad o pérdida de relatos que dieron sentido (Lyotard, 1964, p. 16).

Respecto a la relación de los Estados y las empresas señala que se deben advertir los riesgos de abandonar todo modelo humanista en favor del beneficio, en el sentido de incremento de poder de los accionistas, de los socios. Respecto al cual, la práctica científica se presta. Ahora está orientada a servir a los intereses extracientíficos: No se compran *savants* —sabios—, técnicos y aparatos para saber la verdad, sino para incrementar el poder”. (Lyotard, 1991, p. 37).

En similar sentido se expone el proyecto de Rorty quien, en 1979 publicó *La filosofía y el espejo de la naturaleza* texto que le permitirá consolidarse como un referente frente a cualquier aproximación metafísica que termina por dar espalda a la realidad. Parte del pragmatismo de Dewey incorporando aspectos de la filosofía analítica de vena wittgensteiniana; y aunque procura tomar distancia de la ontología fundamental y de la hermenéutica tendrá aspectos de encuentro especialmente en el énfasis en torno al lenguaje, la interpretación y la renuncia a la búsqueda de fundamentos últimos. En esta obra propone que se abandone la visión cartesiana del ser humano en favor de hablar simplemente de personas situadas en contextos históricos, culturales, políticos que, no obstante, están mediados en conversaciones. Así, el ejercicio propuesto va en un sentido crítico de la cultura y la sociedad, no a modo kantiano trascendental a partir de las grandes descripciones de referencia, sino a partir de los contextos marginales.

Para los pensadores pragmáticos, anti metafísicos, como Rorty (1996, p. 17, 1999, pp. 72–86) la necesidad de argumentos fundacionales está motivada por la ansiedad asociada a la ausencia de criterio de verdad, un punto de certeza desde el cual fundar el edificio del conocimiento y poder orientar la comprensión y la conducta humana. Es el temor al irracionalismo, al caos y al escepticismo radical, a la locura. Sin embargo, para estos pensadores, el progreso moral no pertenece al territorio de lo claro y lo distinto. No

es posible aumentar el conocimiento moral como si fuera independiente de las prácticas sociales. De suerte que su humanismo, en la cultura postmetafísica o poetizada, los seres humanos son concebidos como creadores de su propio mundo de la vida por lo que son los únicos responsables. Se centra en términos como libertad y la solidaridad. El primero, dirigido a respetar la privacidad y la intimidad de las personas y las culturas; el segundo según el cual es posible pensar en un nosotros. “...sentimos que lo que les afecta a ellos nos afecta a nosotros porque nosotros, en alguna medida, nos identificamos con ellos.” (Rorty, 2005, p. 47). No se logra a partir de teorías generales, sino describiendo los detalles de esas vidas que quedan lejos de nosotros a modo de poder integrarlos en este nosotros. Esto implica a una necesaria conversación, pues puede ser que aquello que nosotros asumimos que afecta de manera negativa, sea considerado como positivo por aquellos.

Vattimo, en *El fin de la modernidad* de 1985, asume que la característica de la posmodernidad es, específicamente, la constante amenaza de catástrofe por el desarrollo de la potencia de la tecnología, los sistemas de información y la bélico-atómica y frente a esta, renunciar a los esquemas modernos de legitimación. Y es que, en la modernidad, con la secularización del progreso, este terminó por convertirse en rutina; así, todo avance, toda novedad no está pensada para irrumpir revolucionariamente sino para el sostenimiento del sistema mismo. Es un tiempo posthistórico porque no hay sentido que sirva para legitimar y explicar el desarrollo de la vida humana. Abandonado, por ejemplo, la visión cristiana de la historia en su sentido de salvación; terminó por caer en un progreso hacia lo mejor que no se comprende, por lo que se agota en la renovación y/o sostenimiento del sistema, el avance tecnológico y la consolidación de la conciencia metodológica (Vattimo, 1985, pp. 13–15).

El desafío es irrumpir en la experiencia para que esta no se presente deshistorizada; es decir, que se asemeja la totalidad de lo humano en la contemporaneidad y la simultaneidad. De suerte que es necesario admitir así como hacer experiencia de que la historia no es, como podría pensarse desde la metafísica tradicional, un mero suceder temporal que puede verse como progresivo hacia una racionalización, ilustración, emancipación como se quiera. Y es que, si bien, sólo en la modernidad se dieron las condiciones para elaborar y transmitir una imagen global de lo humano; sin embargo, ante el refinamiento de las tecnologías de la información esta experiencia se ha hecho

imposible. Sobre todo cuando se considera, como habría señalado Benjamin (2008), que los centros históricos se multiplican al ritmo en que se multiplican los centros de medios de información.

Así, con influencia de la hermenéutica, de Nietzsche y de Heidegger aboga por ontologías y pensamientos débiles. En este sentido, rechaza verdades objetivas dando cabida a la pluralidad de interpretaciones. Y es que estas referencias le permiten ir más allá de la mera crítica cultural para identificar y abrir posibilidades de existencia a la humanidad. En este sentido, la experiencia posmoderna, postmetafísica, de la verdad será estética y retórica; no reducida a emociones y sentimientos subjetivos sino en la que se le reconocen sus vínculos con los monumentos, con las estipulación, la actualización de la transmisión histórica así como el valor del 'sentido común' en relación con la densidad de sentidos de verdad (Vattimo, 1985).

Vattimo apela que no se debe asumir como necesario que con el humanismo se implique antropocentrismo que le coloque como señorío del ser. Por el contrario, humanismo se puede identificar como la convicción de que no se pueden conocer las cosas en sí mismas fundada en la comprensión de que todo conocimiento es una serie de metaforizaciones que van de la cosa a la imagen mental, a la expresión de ella según las convenciones sociales; en el esfuerzo de criticar los valores superiores de las civilizaciones; con ello, verdad, bien, mal, bello se diluyen a sus contextos de sentido. Con el Nietzsche de *Humano, demasiado humano* llama a un abandono del pensar como búsqueda de fundamento o de verdad para abrazar un pensamiento de lo incierto donde sea posible criticar todo discurso que se presume verdadero y que, no obstante, constituye el ser de la realidad en la que se hace y logra toda existencia humana. A modo de síntesis afirma: "...no se trata, en efecto, de desenmascarar ni disolver errores, sino que se trata de verlos como el manantial mismo de la riqueza que nos constituye y que da interés, color, ser, al mundo." (Vattimo, 1985, p. 150). Este camino que abraza la incertidumbre busca la realización de la persona humana de 'buen temperamento' como aquella que acepta y profundiza en los sentidos históricos que, indefectiblemente son metafísicos. Estos es, se acepta que el destino del pensar es siempre metafísico y que en ellos radica la riqueza de ser como posibilidad a fin de reconstruir, siempre de nuevo, la continuidad de la experiencia individual y colectiva.

Badiou (2004) se ubica a la estela de Foucault; refrescando el debate de finales de los años noventa. Su argumento se dirige en oposición a todos aquellos que, ignorando el pensamiento crítico precedente, postulaban un moralismo académico y que han tomado lugar en los grandes medios de comunicación, en la oratoria política imponiendo una moral a la política anclada en una idea de la naturaleza del ser humano, su dignidad; en la superioridad del capitalismo y su forma democrática del parlamentarismo. Así, concentra su atención crítica a toda la ética que lograba asemejarse más a un moralismo que a una reflexión crítica sobre los fenómenos morales; es un ataque a lo que llama ideología de los derechos del ser humano, en la que desde un moralismo se realiza una victimización de todas las cosas; en ello, pretende rehabilitar el antihumanismo precedente.

Respecto a la dimensión ideológica de los derechos, se suma a las críticas que le ven como recurso de legitimación de intervenciones militares y económicas para neutralizar toda oposición al orden mundial liderado por los estadounidenses mediante el brazo de la OTAN —Cuba, Serbia, Irak, etcétera—. Respecto ello, llama a los espíritus libres (sic) a levantarse contra el pensamiento servil y su moralismo que legitima el estado de las cosas, su injusticia incluida. Para ello, apela a rescatar a la ética de su deriva moralista.

Si la ética, en lo que concierne al pensar helénico, es la búsqueda de un adecuado modo de ser, de existir; en la sabiduría de la acción ordenada según idea del Bien, a modo de estar en condiciones de discernir lo que depende de uno de lo que no para mantenerse apacible frente a las segundas —en sintonía con el sentido de la *ataraxia* estoica—. Frente a esto lamenta la deriva moderna, y sobre todo, no tanto de Kant sino, kantiana en la medida en que el Bien termina por ser una representación subjetiva que se presume ley universal desde la cual se norman los comentarios, las opiniones y las acciones al modo de los comités de ética.

Esta ética moderna, su moralismo materializado en los Derechos Humanos se ancla en una idea del ser humano, como hemos visto, según su dignidad. Es una ética que se concibe como la capacidad *a priori* de distinguir el mal humano en general respecto del cual todo ser humano individual es potencialmente víctima; en este sentido es que se le ve pasivo y como sujeto de derecho de no ser afectado, ofendido, vulnerado, violentado en su identidad y en su cuerpo. Así, esta ética ha constituido a los derechos como los

bienes, pero definidos a partir del mal. No se trata de un bien relativo, de la búsqueda de una buena manera de ser y conducirse, en tanto adecuada a la situación; pues supondría esto un sujeto activo, reflexivo sobre su entorno y contexto. Por el contrario, es una apelación, acaso disfrazada de compasión y misericordia para que todos vivan sin sufrimiento alguno.

A los antihumanistas, aquellos que atestiguan la muerte del hombre, les reconoce ser afines a la rebelión, a la insatisfacción del orden establecido y el compromiso con la realidad de las situaciones —esa fáctica, concreta en cada caso así como relativa a su historia y tradición—; con este talante, busca una noción afirmativa, positiva del ser humano y de los derechos. Afirma:

...si existen los “derechos del hombre”, éstos no son seguramente los derechos de la vida contra la muerte, o los derechos de la supervivencia contra la miseria. Son los derechos del Inmortal que se afirma por sí mismo o los derechos del Infinito, que ejerce su soberanía sobre la contingencia del sufrimiento y de la muerte (Badiou, 2004, p. 36).

Infinito e inmortalidad sirven como indicativo del ‘superhombre’ nietzscheano, interpretado acá como aquellos que, mediante esfuerzo inaudito, se afirman; que no se identifican como víctima o con la fragilidad de su cuerpo. En este sentido, se afirman también los posibles modos de ser humano y existencia humana, con lo que no es y que puede ser. Así, el humanismo que se perfila en Badiou se ancla en tres tesis:

1. El ser humano se identifica por su pensamiento afirmativo y las verdades singulares de las que es capaz y respecto de las cuales se define el mal.
2. Es a partir de la capacidad positiva para el bien que se determina el mal, no a la inversa.
3. La humanidad se define por el pensar de situaciones singulares; no una ética general, sino singular y de procesos. En esto, toda ética es apertura al otro y no en la identificación general del sujeto humano.

En ellas se ve, como en Vattimo, una apelación a verdades débiles, situacionales. Verdades que se abrazan, por lo que sólo ellas pueden ser traicionadas en la medida en que las opiniones que inducen a aceptar la viridicción que identifica al ser humano, en la concreción de su existencia, como víctima. Por ello, estas verdades que afirman al ser

humano han de abrirse brecha en la red de tejidos de las opiniones, dominantes y de dominación, en que se realiza el devenir histórico de cada ser concreto.

Con ello, vemos en Badiou una ética y un humanismo que van articulándose a un sentido de responsabilidad dialogal, en apertura al otro y frente a las cuales se reclama extrema atención a la plétora de viridicciones en que se realiza la subjetivación del ser humano. Sin embargo, poco dice, como también en los antecedentes, de cómo es que se perfila esta ganancia dialogal que, como se ha indicado desde el inicio de esta exposición, es una responsabilidad *phronética*.

A Gadamer le tomamos como la referencia que, como indicara Vattimo, parece abrir caminos humanistas sin los vicios de los tradicionales así como de concretar en la potencia comprensiva del diálogo el llamamiento a la responsabilidad en un contexto dominado por la racionalidad científica-moderna o instrumental. Vemos en sus aportes finas orientaciones para corregir y matizar las excentricidades del transhumanismo así como para encontrar un lugar al saber y modos de experiencia que se desprenden de aquellas disciplinas que confluyen con la historia, la filosofía y el arte —ciencias del espíritu o ciencias político-sociales. Por ello, con justicia ha sido llamado como renovador del humanismo (Duque, 2002).

El Testigo del Siglo sitúa su atención en el fenómeno de la comprensión y de la correcta interpretación de lo comprendido, esto lo denomina: el problema hermenéutico (H.-G. Gadamer, 2003, p. 23). Y es que comprender e interpretar forma parte de toda experiencia humana del mundo. Con ello delinearé límites del conocimiento metódico apelando al papel de las llamadas humanidades para desarrollar sentido común bajo el modelo de la *phrónesis* aristotélica; de tal suerte que sea posible una articulación del responsable sentido común —*phrónesis*—, la ciencia, la técnica y la práctica —*práxis*— (Dutt, 1998; Hans. G. Gadamer, 2002; H.-G. Gadamer, 2003, 2017).

Gadamer es consciente de que la característica de la modernidad es que ha logrado imponer a las conciencias modernas la primacía del conocimiento metódico de la ciencia, en tanto que, se asume, es la única capaz de legitimar cualquier experiencia. De fondo, resuena un empirismo llano que supone que todo conocimiento procede de la experiencia; si bien se puede aceptar esta hipótesis, es a condiciones de que tengamos una noción amplia de experiencia y que con ello se implica tanto al conocimiento del ser de la ciencia como del ser humano. Así, se ha de distinguir entre experiencia en lo general y el modo

de experiencia de la ciencia. La diferencia de la experiencia científica estriba en su carácter metódico, que procura sea independiente de las circunstancias o situaciones prácticas para ser replicable. Así, se puede afirmar que es objetiva en la medida en que está disponible al servicio de cualquier contexto de acción. En ella, la teoría es válida en tanto *a priori*, o hipotética, en tanto que expresa los elementos o condiciones de la experiencia y que puedan ser falseados. De suerte que toda otra especulación es descartada. Pero qué sucede con el conocimiento o la experiencia del ser del ser humano; sobre todo cuando observamos que las personas, en el mundo moderno, llamado condición posthumana, están insertas como funciones dentro de una organización del mundo altamente especializada: “Esta característica se basa en el desarrollo de la civilización moderna y se puede formular como regla general: cuanto más racionales son las formas de organización de la vida, tanto menos se practica y se enseña el uso individual del sentido común.” (H.-G. Gadamer, 2017, p. 30).

Por ello, llama la atención que el conocimiento del ser humano, que poseemos o que realizamos en nosotros mismos, no es ni puede ser objetivo al modo de la ciencia ni de técnica. Esto porque deviene de la práctica del sujeto que actúa, mediado por la tradición, la cultura, las artes, la filosofía, la literatura y otras ciencias históricas, sociales y políticas. Así, en la práctica humana —*praxis*— los conocimientos no científicos se vuelven experiencia cuando se integran en la conciencia práctica de quien actúa. Todos estos conocimientos eran considerados como *pragmateia*; articulados sistemáticamente —*episteme*— como experiencia teórica en la *psyche* del que aprende buscando *sophia*. Así, la *praxis* se toma como posibilidad de un comportamiento teórico a modo en que el saber y poder-hacer humanos se adquieran y apliquen independientemente de los medios. Se trata del predominio consciente de relaciones causales que permiten dirigir el propio comportamiento en forma planificada —*askésis*— que demanda una ordenación de un sistema de objetivos y posibilitan la responsabilidad. En este sentido, el conocimiento práctico se corrige constantemente.

Así, al desarrollar un concepto de verdad y de conocimiento que responda al conjunto de la experiencia hermenéutica se abre la posibilidad de corregir la idea de la prescriptividad científica en el terreno de la práctica cotidiana. Esta verdad está en la tradición histórica, va más allá de la crítica de la lógica de la falsación en el sentido en que siempre aporta algo más y respecto de la cual, en el esfuerzo hermenéutico, se

pretende lograr participar. Y es que la verdad producto del método pasa por alto, regularmente, la verdad que habla desde la tradición. Por ello, reclama que se ha de hacer patente cuánto acontecer —como de algún modo se ha intentado en esta investigación— opera en todo comprender. Así, remata una afirmación que es plenamente ajustable y dirigible a los transhumanistas y humanistas naturalistas: sería “...una brutal reducción, si frente a esta sobreestimación del cambio histórico uno se remitiera a las ordenaciones eternas de la naturaleza y adujera la naturalidad del hombre para legitimar la idea del derecho natural.” (H.-G. Gadamer, 2003, p. 26) . Y es que, si bien la tradición histórica y el orden de la vida natural forman la unidad del mundo en que vivimos como seres humanos, debe aceptarse que el modo en que nos experimentamos y vivimos como seres humanos, como experimentamos las tradiciones y la vida natural forman el universo hermenéutico en el que estamos tanto insertos como abiertos a este. Así, para que efectivamente un pensar, aun el metódico, sea honesto y responsable ha de ser consciente de los condicionamientos que le preceden.

Así, la hermenéutica filosófica que propone, si bien puede ser una metodología para las ciencias humanas, es más un intento que se realiza en este sentido. Por lo que no se ha de interpretar como una instancia científica y técnica como la que emplearían jueces o profesionales de la medicina; en todo caso, para estos sería meramente una orientación del comportamiento práctico relativo a esas disciplinas. Así, expone lo que significa la tradición humanista para ella mediante análisis de lo que considera los conceptos básicos del humanismo así como el método.

Sabemos que las ciencias humanas en la modernidad se anclaron en la lógica formal inductiva que orientó el modelo de las ciencias naturales de tal modo que fuera posible aducir analogías, regularidades y legalidades desde las que se pudieran predecir fenómenos; así lo vemos en Hume (2001), en Mill (1897) y en Helmholtz (1869). El problema que pronto encontraron aquellos —Droysen, Dilthey, etcétera— abocados al conocimiento histórico es que éste no puede tomar sus fenómenos de manera objetiva-comparable en tanto que todos son, en su concreción, únicos.

Para Gadamer, el que los estudios hermenéutico-históricos se desarrollaran con tanta fuerza en el horizonte germano radica en la fuerza del clasicismo alemán en la que sus exponentes —Goethe, Schiller, Herder, los hermanos Humboldt, Hölderlin, etcétera— se concebían como administradores del humanismo. En este tenor es que

renuevan la literatura, la crítica y la estética superando el gusto barroco y el racionalismo ilustrado al tiempo que dotan al concepto de humanidad ilustrado de nuevo contenido y significado. Para ello juegan un papel fundamental conceptos como el de formación humana (*Bildung*), *sensus communis*, capacidad de juicio y gusto. Conceptos que Gadamer matizará para ubicar el papel de la verdad y método hermenéutico en la realización de una conciencia hermenéuticamente formada que sería característico de su humanismo: esto es una conciencia que se protege contra la arbitrariedad de las ocurrencias; contra la limitación de los hábitos imperceptibles del pensar; que orienta su mirada a la cosa misma, que guarda su atención en ella, a modo de dejarse determinar por esta; que anticipa y busca abrir horizontes de interpretación; que examina las opiniones —prejuicios— en tanto que son condiciones de su comprensión y que le sirven para anticipar interpretaciones, así les evalúa en su legitimación, su origen y validez así como su adecuación con lo que interpreta; que sabe dialogar en tanto que está abierto a otras interpretaciones, las evalúa y respecto de las cuales puede encontrar sentido y ganar comprensión de sí mismo; en todo caso, es una conciencia que aleja todo aquello que pueda dificultar u obstaculizar la ganancia de comprensión de su tradición. Es esta conciencia hermenéutica una responsable, prudente (*phronética*) (H.-G. Gadamer, 2003).

La traducción de *Bildung* como formación humana hace referencia tanto a educación, civilización como a cultura. Jaeger, en la obra citada indica que es el término más cercano al de *paideia* y parecería estar en acuerdo con Gadamer en tanto que este último señala que es tanto el proceso por el que se adquiere la cultura como el patrimonio personal, la competencia respecto a esta⁸⁶. Este concepto tiene su origen en la mística medieval en referencia al ser del ser humano como imagen y semejanza de Dios y respecto de la cual se halla obligado a reconstruirla en su persona —también visible en Pico. Noción que termina por ser determinada por Herder como ascenso a la humanidad. Tal como hemos visto, queda caracterizado como el modo de dar forma a las disposiciones y capacidades naturales del ser humano; claro es que en ello juega una imagen del ser que

⁸⁶ Acá cultura no se entiende, como en español, como el conjunto de realizaciones objetivas de una civilización al margen de la persona individual. En todo caso, sería la persona culta en la que puede apreciar y comprender la riqueza de estas realizaciones en tanto que le pertenecen y en ellas se identifica; lugar desde donde está en condiciones de apreciar otras realizaciones de otras civilizaciones tanto como a sus personas cultas.

debe ser realizado. El tránsito de Kant a Hegel terminaría por darle sentido a esta acuñación herderiana.

Siguiendo al Hegel de la *propedéutica* (1984) y la *fenomenología* (1966), afirma que es este quien termina por darle su sentido histórico al concepto de *bildung*. Según el cual el ser humano formado se apropia e incorpora a un medio respecto del cual ha de conservar; mejor dicho, en su modificación conserva lo que precisa ser conservado. La antropología hegeliana ve en la filosofía la capacidad de realizar esta imagen del ser humano, cuya característica fundamental es, más que su racionalidad, su ruptura con lo inmediato natural. La formación va dando medios para que el ser humano no ceda a sus impulsos naturales —ira, interés, deseo, y toda necesidad natural— sin mediación. Dicha mediación se realiza en la filosofía a modo de articular tanto comportamiento teórico con el práctico a modo que el ser humano, concreto, gane conciencia de sí y saberse limitar atribuyéndose a una generalidad. Esto se ejemplifica en que el ser humano esté en condiciones de entregarse a la salud y no ceda a las inclinaciones que atentan contra esta; o en que tome decisión respecto a una profesión a modo de entregarse a un destino y necesidad exterior y que no necesariamente estarían asociados a tareas que serían exclusivas a sus fines privados e inmediatos. En ello, esta formación permitirá ganar una especial sensibilidad, lo que se denomina tacto, respecto a lo que encuentra en su idioma, las costumbres e instituciones de su pueblo a modo de mantener en sí la memoria viva de estas. Por ello, se afirma que la formación es, al mismo tiempo, individual como comunitaria; y es que si la persona concreta da forma a cierto tacto según sentido general, este es siempre relativo al sentido comunitario, concreto, en el que se realiza su experiencia. A esta formación de sentido, le es ajena todo artificio metódico de interpretación en tanto que operaría a modo de ajustarle y no tanto en obedecer ciegamente a los postulados técnicos (H.-G. Gadamer, 2003, pp. 41–47).

Relativo a este concepto de formación está el de *sensus communis*, el sentido común o comunitario en tanto que, en gran medida, lo que se forma en la conciencia es la posibilidad de participar en ello. Esta participación se realiza en el lenguaje; razón por la que se explica, según Gadamer, el entusiasmo de los humanistas del renacimiento por las lenguas clásicas. No era tanto expresión de pasión de anticuario como estima del sentido y saber que en ellas se depositaba. El más grande ejemplo de esto lo representa

Vico que defiende el humanismo del pensamiento metódico cartesiano y el moralismo que limita la libertad humana, el libre albedrío, del jansenismo.

La diatriba de Vico se ancla en las verdades que dan sentido a la retórica; las del sentido común y de la elocuencia; según estas, hablar bien (*eu legein*) tiene dos caras, implica tanto decir lo verdadero, lo correcto y adecuado al caso como el decirlo bien⁸⁷. Desde aquí se distingue entre *sophia* y *phrónesis* debidamente elaborado por Aristóteles y desarrollada por el Peripato en torno a un ideal de vida según imagen de la persona sabia, distinta de la meramente erudita, en tanto que siempre es consciente de su situación política. Según esto, la persona erudita, contrario a la sabia, puede ser idiota (*idiotes*) en tanto que su *polis* le es indiferente, tanto en su ser como en su sentir. Por ello, Vico y la tradición retórica del humanismo censurarán, según interpretación de Sócrates, tanto el escepticismo como el dogmatismo. Contrario a la posición del estoicismo en torno a la concepción de la razón como *regula veri*, cuyo legado será caro a la modernidad, elogia el saber del no saber (*phrónesis*, traducido ya como *prudentia*) y arte de la argumentación (*retoriqué* traducido al latín como *eloquentia*) de los dialécticos.

Vico no discute la ventajas de la ciencia crítica al modo cartesiano en su carácter geométrico, matemático e instrumental; sino que señala sus límites. Y es que, según es visible en el *sensus communis*, este no se ajuste a los ideales de la certeza, sino de la verosimilitud; así, lo humano no se representaría en una voluntad abstracta de la razón, sino en la generalidad concreta representada en la comunidad de un grupo, de un pueblo, de una nación o del género humano. De modo que el saber de la *eloquentia* no es al modo del que procede por causas, sino que se realiza por verosimilitud; esto es, que el asunto

⁸⁷ Similar al Aristóteles de la Retórica que, en el libro primero de esta afirma que retórica y dialéctica son antistrofás; esto es que en ellas se da identidad en tanto que son saberes de orden lógico-formal no relativos a materia de ninguna ciencia determinada y que, además permiten adquirir conocimientos en cierto sentido comunes a todos; pero, al mismo tiempo son opuestas en tanto que una está orientada al descubrir conocimientos y argumentos relativos al ser de las cosas y la otra orientada al saber de la persuasión a modo de poder hacer uso de aquellos, en poderlos sostener así como en realizar acusaciones. En este sentido, ninguna es más importante que la otra; en todo caso, afirma el Estagirita que: “La Retórica es útil porque por naturaleza la verdad y la justicia son más fuertes que sus contrarios, de modo que si los juicios no se establecen como se debe, será forzoso que sean vencidos por dichos contrarios, lo cual es digno de recriminación”. (Aristóteles, 1990, párrs. 1355a 20-23)

tratado es posible, admisible, aceptable según hace las veces o es semejante a la verdad o al conjunto de verdades de dicha comunidad.

Pero debe quedar claro que Vico va más allá de defender la persuasión (*peithó*. Πειθώ) frente a la idea platónica del Bien materializada en el proyecto cartesiano. Con Aristóteles recupera la distinción entre el saber técnico y el saber práctico procurando evitar que se reduzca toda verdad a verosimilitud. Para ello, aclarará que la *phrónesis* es un saber distinto, orientado a la situación concreta, acoge las circunstancias en su infinita variedad. Es un saber, en este sentido, ético que permite subsumir, en una situación, lo dado bajo una generalidad, bajo un objetivo, a modo de que se produzca lo correcto. La persuasión y la prudencia, así expuesto, presuponen un modo de ser ético (ἠθικός) como orientación de la voluntad; y es que, según ha enseñado Aristóteles, la *phrónesis* no es una habilidad (*dynamis*) sino una virtud dianoética; una manera de ser que no es posible sin el conjunto de las virtudes éticas al tiempo que estas no son posibles sin aquella. Por lo que no se ha de ver en la prudencia astucia práctica, ni capacidad para adaptarse, sino la potencia de la capacidad que el ser humano tiene para alcanzar la felicidad para la cual ha de distinguir lo conveniente y lo inconveniente así como la formación de un carácter. De ahí que Vico defina el *sensus communis* como el sentido de lo justo, del bien común en el que viven todas las personas de esa comunidad que, además, están determinados por las ordenaciones y objetivos de esta. Ordenaciones y objetivos que se ordenan históricamente, son tradicionales. Gadamer ve en la debida aplicación de estos principios la función hermenéutica del sentido común, no como mero concepto ético y correctivo propio de la razón ilustrada, sino en la formación de sentimientos, juicios y conclusiones tanto individuales como colectivos anclados históricamente en tanto que “abarca siempre el conjunto de juicios y baremos de juicios que lo determinan en cuanto a su contenido...El *sensus communis* es un momento del ser ciudadano y ético.”(H.-G. Gadamer, 2003, p. 63).

La capacidad de juicio aparece, como forma concreta en la persona individual del sentido común, como una exigencia que se plantea a todas las personas y menos como una aptitud humana. Gadamer explica:

En general, la capacidad de juicio es menos una aptitud que una exigencia que se debe plantear a todos. Todo el mundo tiene tanto <<sentido común>>, es decir, capacidad de juzgar, como para que se le pueda pedir muestra de su <<sentido

comunitario>>, de una auténtica solidaridad ética y ciudadana, lo que quiere decir tanto como que se le pueda atribuir la capacidad de juzgar sobre justo o injusto, y la preocupación por el <<provecho común. (H.-G. Gadamer, 2003, p. 63)

Por lo que se pueda decir que “Lo que constituye la diferencia entre el idiota y el discreto es que aquél carece de capacidad de juicio, esto es, no está en condiciones de subsumir correctamente ni en consecuencia de aplicar correctamente lo que ha aprendido y lo que sabe.” (H.-G. Gadamer, 2003, p. 61). Desde aquí, lamenta el sentido que adquiere la capacidad de juicio en el crítica kantiana, liberándolo de toda dimensión ético-política y sometándolo meramente a una capacidad o aptitud, que en el territorio de lo moral queda, como hemos visto, referido a una potencia productiva de un imperativo que orientará, también, los juicios morales. Sin embargo, rescata que en este, el sentido común, quede debidamente analizado en el gusto, ya que este no queda sometido a los criterios de juicio conceptual.

El gusto, aunque suene paradójico, con Kant y antes con Gracián queda determinado como sentido común en tanto es la cualidad que distingue a las personas plenamente formadas de una comunidad de las que no. Para Gracián el discernimiento que opera en el gusto, como recepción o rechazo de lo inmediato del disfrute no es mero instinto, sino que se sitúa a medio camino entre este y la libertad espiritual. Y es que el gusto se caracteriza por que en su elección se logra distancia respecto de las necesidades más urgentes de la vida. En este sentido es la primera espiritualización de la animalidad humana. Así, veremos que la *bildung* se debe tanto al ingenio (*Geist*) como al gusto (*Geschmack*), que queda representado en su ideal de ser humano culto: aquella persona discreta, que en todas las cosas de la vida y sociedad alcanza la justa libertad y distancia en tanto que busca distinguir y elegir con superioridad y conciencia; esto es, ya no sometido a sus obligaciones legitimadas por mera inercia tradicional que en el juicio social le atribuye expectativas según la dignidad de su rango. Por el contrario, la totalidad de los juicios de esta persona se erigen por encima de la estupidez de los intereses y la privatividad de sus preferencias animales; pues es muy posible que alguien tenga preferencia por algo que, sin embargo, su gusto rechaza. De este modo, el gusto se presenta como un modo de conocer y como capacidad de distanciarse de sí mismo y las preferencias. Parece que en el gusto se actualiza la dimensión estética de la prudencia; en

tanto que queda definido por el hecho de sentirse herido por lo que repugna así como por los esfuerzos de evitarle en tanto que amenaza de ofensa. En este sentido, se ve en el concepto de moda la realidad determinante de la generalización social contenida en el gusto; respecto de la cual, la persona formada, cultivada, mantiene su estilo y gusto mediante adaptación de aquella. Pues, en todo caso, como también es visible en Kant, el gusto precisa o busca coincidir en el agrado con lo bello (H.-G. Gadamer, 2003, pp. 64–70).

Todos estos conceptos muestran cómo opera el juicio reflexivo, a modo de comprender los casos individuales según concepto general. De ahí que la conciencia hermenéutica busque hacerse de comprensión de lo general, no al modo de determinaciones normativas objetivas y unívocas, sino dinámicas a causa de las determinaciones histórico-temporales en que se realiza la peripecia humana. En todo caso, permite identificar los límites de la comprensión y los objetivos interpretativos.

Esto se identifica bien cuando advierte los límites de la mensurabilidad de los fenómenos, aun en la física como lo deja en claro la relatividad. Si bien, a partir de la racionalidad técnica se ha ganado enorme potencia de acción, es necesario que se logre incorporar de modo adecuado en un todo políticamente ordenado teniendo en claro que este progreso representa graves amenazas a las condiciones de vida; para lo cual se precisa de distinguir entre calidad de vida y comodidad de vida. Según esta distinción, no es posible lograr un concepto unificado y general de ser humano, sobre todo tomando en cuenta los límites a la mensurabilidad de este; y es que, además, el conocimiento que del ser humano se tiene es práctico en la medida en que se va formando y realizando a lo largo de nuestro tránsito vital. Conocimiento que, por lo regular, no se ajusta a las determinaciones de la mensurabilidad científica y técnica; de suerte que, aun en el conocimiento del ser del ser humano cabe la apremiante necesidad de adoptar con la debida cautela toda precipitación. En este sentido, el conocimiento sobre el ser del ser humano no es tanto una determinación general al modo de la ciencia o la razón sino uno de corte prudencial según el cual sólo es posible verosimilitud. Sobre todo, cuando a este respecto se aplica lo que de característico ve Gadamer del desarrollo de la sociedad moderna: “Esta característica ... se puede formular como regla general: cuanto más racionales son las formas de organización de la vida, tanto menos se practica y se enseña el uso individual del sentido común.” (H.-G. Gadamer, 2017, p. 30). En este sentido, las

humanidades aportan a un correctivo especial sobre las limitaciones de todo saber, sobre todo cuando aplicado a la ciencia y técnica esto permite combatir toda la superstición que ve en ella las vías para la salvación en detrimento de la responsabilidad práctica de cada quien.

Todas estas miradas, aunque críticas respecto de los prejuicios del humanismo tomando en consideración sus fracasos, también permiten rearticularles para hacer frente a las amenazas concretas para la vida, sobre todo las que representan el notable desarrollo, imbricación y potencia de la tecnología y la ciencia.

Hemos visto que el proyecto y sistema de derechos humanos se origina en un contexto que, desde la retórica humanista, va fundando arenas en las que se disputarán influencias, poderes desde los que sea posible orientar la experiencia y el sentido de los Derechos Humanos. Son, entonces, arenas donde el saber disponible se articulará en modos novedosos inaugurando focos de experiencia. Así, aun si aceptamos que la investigación de una exposición sobre el carácter del fundamento de los Derechos Humanos o de la dignidad humana se torna pseudoproblema por su carácter convencional, queda el problema de cómo resolver, bajo qué criterios abordar, explicar y orientar los juicios en caso de que exista oposición de derechos. Este problema se evidencia con total claridad en los casos donde hay derechos que se ejercen excepcionalmente afectando otros que se ejercen regularmente. Este es el caso del derecho a la protesta que, en su ejercicio, afecta inmediatamente otros derechos que no necesariamente están relacionados con el objeto de su protesta como es el caso del derecho al libre tránsito. En muchos estados y ciudades se ha pretendido resolver esta cuestión acordando legislaciones y reglamentaciones respecto al ejercicio de este derecho imponiendo, por ejemplo, la necesidad de dar aviso a las autoridades y a la población en general respecto a la protesta. Lo que, claramente, se presenta como un sinsentido, sobre todo, entendiendo que muchas de las protestas tienen el carácter de ser espontáneas. Estas legislaciones y reglamentaciones, so pretexto de garantizar el orden y la seguridad, no hacen justicia a los modos de ser del ser humano, a su condición ontológica y existencial fundamental. En este sentido, podremos observar los esfuerzos que desde el sistema de derechos humanos se promueven en torno al humanismo, en ello observaremos los prejuicios que les soportan así como los horizontes que se abren.

Conclusiones. Un papel para el diálogo y la responsabilidad en torno a los discursos de los Derechos Humanos y la ciencia de la dignidad.

Esta investigación estuvo motivada para ganar comprensión crítica de los Derechos Humanos, más específicamente por la forma en que se hace experiencia de la dignidad humana en nuestro tiempo. En sentido estricto, lo que se buscaba era ganar razonabilidad práctica —*phrónesis*— en la medida en que muchas de nuestras interacciones y relaciones están mediadas por una institucionalidad prodignataria. En todo caso, nos ha permitido elucidar cómo y a partir de qué dialécticas nuestro tiempo ha llegado a ser de los Derechos Humanos. Para ello, ha servido de base el concepto de gubernamentalidad de Foucault al que hemos caracterizado como el punto de encuentro entre los fines críticos y hermenéuticos. En esto, hemos logrado ganar comprensión sobre las condiciones y características de este panoptismo dignatario que nos asiste en este tiempo de los Derechos Humanos.

Por ello, podemos decir que la hipótesis que nos permitió ahondar en esta investigación fue afortunada, en la medida en que a partir de la noción foucaultiana de focos de experiencia, en relación a la de gubernamentalidad, permitió observar la articulación en los discursos subjetivantes de tres dimensiones que son condiciones de posibilidad para la experiencia: el saber posible, las matrices de comportamiento y los modos de existencia virtual para sujetos posibles.

En el segundo capítulo hemos logrado describir las condiciones históricas, políticas, económicas y académicas que hicieron posible el surgimiento de los Derechos Humanos y respecto de los cuales se figuró la posibilidad de un saber novedoso. Tal como se ha afirmado, los Derechos Humanos surgieron del consenso que reconoce que las formas y saberes previos para orientar la vida humana habían fracasado. Hemos visto también cómo es que, en gran medida, las matrices de comportamiento deseable sobre los estados, los gobiernos y las autoridades expuestos en el marco jurídico internacional de los Derechos Humanos no fueron producto, al menos en lo que hoy se conoce como la Carta de Derechos Humanos, de un saber sino que delinearon la necesidad de un saber productivo que fuera respetuoso de la doctrina ética dignataria y los estándares de la ciencia que termina por expresarse en el llamado Enfoque Basado en Derechos Humanos para el Desarrollo. Al mismo tiempo, esta doctrina dignataria nos ha permitido identificar

ese proyecto de existencia virtual posible para sujetos posibles. Es decir, esa que sólo se realizará esa vida digna en la medida en que el sujeto, individual y colectivo, se reconozca, actúe y se someta a las condiciones necesarias para dicho fin, que no es otro que el de verse liberado del temor y la miseria. En ello, se nos ha aclarado cómo es que la necesidad de un saber se ancla al surgimiento de una serie de instituciones, organismos de Derechos Humanos, que problematizan a otras que operan sobre poblaciones, tales como los Estados.

A lo largo de investigación hemos logrado identificar que sólo es posible hablar de un discurso de Derechos Humanos en la medida en que aceptemos su forma consensuada expresa en la doctrina y la ciencia de la dignidad; pero en la medida en que, hay y habrá necesidad de más saberes y otras dimensiones en las que se aplican los términos de los Derechos Humanos y otras interpretaciones cabría hablar de discursos, en plural. En todo caso, esta pluralidad está anclada a otra, la de los humanismos.

En el tercer capítulo se analiza la dialéctica de los humanismos y el fundamento de los Derechos Humanos. Esto nos ha permitido ganar sana distancia crítica respecto de cualquier interpretación que vea despliegue histórico de la razón, de la libertad o la dignidad. Hemos visto que aun en los esfuerzos preparatorios y los documentos originales de la DUDH se encuentra oposición fundamental; por un lado, pretenden una versión nihilista y pragmática de los derechos a modo de que sea posible acordar multiculturalmente qué derechos y de qué males, en lo concreto, protegen a las personas. Para ello, se busca un nuevo, ecuménico, humanismo. Por el otro, se termina por afirmar que es la dignidad humana su fundamento. En ello, no cabe claridad. Qué se entienda por dignidad humana, qué imagen del ser del ser humano en general se proyecte determina su sentido. Se apela entonces no a un nuevo humanismo sino a uno renovado. En ello, hemos logrado cartografiar el archivo de los principales distintos humanismos que le dan el sentido de verosimilitud a la retórica y la estrategia —en sus distintos campos como el judicial, científico, político, educativo, médico, social o individual—dignataria.

Por esto, es lícito afirmar que la tesis que procurábamos mostrar se ha logrado sostener. Se ha puesto de manifiesto que en nuestro contexto histórico hay una serie de saberes que se dispositivan partiendo de distintas tradiciones modernas y premodernas que se articulan en el discurso de los Derechos Humanos. Sabemos que el gran eje de estas tradiciones se enmarca en la historia del humanismo.

Una tesis que no estaba contemplada de origen parece perfilarse como viable y que podría ser objeto de subsecuentes exploraciones. Si la dignidad humana ha de ser tomada como el fundamento de los derechos y las libertades, no ha de ser al modo de una supuesta naturaleza humana ni de un huero convencionalismo; sino en la condición existencial, ontológicamente fundamental, en que nos proyectamos según nos comprendemos y que esto, como ha advertido Arendt, expresa la posibilidad de renovarnos y renovar nuestras circunstancias. Como humanos, tan interminados como indeterminados, somos lo que hacemos con el mundo —como nos lo deja ver la experiencia ganada sobre la técnica— pero también ésta sólo es posible en tanto que poéticos, creativos *exnihilo*; somos y hacemos mundo. Imaginamos mundo a partir de lo que no es, en ello lo proyectamos; entre los mundos que proyectamos, imaginamos y elaboramos tecnológicamente el mundo digno. Entonces, hemos de gestionar que los instrumentos, mecanismos, en suma los dispositivos dignatarios, en tanto útiles de gobernabilidad que apunta a la totalidad de las prácticas humanas que se constituye sistema de organización, definición e instrumentación de estrategias, también lo sean a las personas a modo de que accedan a estas y las desarrollen como ejercicio y defensa de su libertad.

Respecto a nuestros objetivos también se puede afirmar que a partir de esta lectura tendremos una idea más clara respecto al acontecimiento de los Derechos Humanos y la situación paradójica en la que se encuentran —esperanza y desconfianza—. Sin embargo, no se puede decir lo mismo respecto a la desorientación sobre el entendimiento específico de los Derechos Humanos; y es que por el carácter general de esta investigación no es posible —al menos no me fue posible— analizar la totalidad de las dimensiones en que se realizan los discursos de los Derechos Humanos. Por ejemplo, las dialécticas y procesos de justificación y reforma de cada uno de los organismos del sistema de NU y de DH o de sus instrumentos jurídico-normativos; lo mismo en sus relaciones con los sistemas regionales de cooperación, justicia y Derechos Humanos o su incorporación a casos concretos. Lo mismo puede decirse de los procesos en que se van desarrollando la comprensión de los derechos y sus principios, al modo en que intervienen los dialécticas de las distintas economías de poder en, por ejemplo, las editoriales dignatarias o las instituciones de investigación y generación del conocimiento dignatario. Sin embargo,

ahora podríamos identificar los prejuicios desde los que se sostienen diversas contradicciones teóricas en la materia.

También podemos decir que a partir de esta investigación sería posible conciliar los distintos aportes críticos en materia de Derechos Humanos tomando sana distancia respecto de los prejuicios en torno a la naturaleza del ser humano, su hacer, su conocer, su deber y del poder. Si bien, los discursos de los Derechos Humanos se postulan como verdaderos, al desnudarlos, mediante análisis genealógico y arqueológico, como verosimilitud estratégica que se pretende imponer a la constitución de sus objetos—todos nosotros, miembros de la especie humana— quedamos liberados del pasado, de los prejuicios al ganar conciencia de estos. En este sentido podemos decir que la investigación que acá reportamos nos permite resistir y afirmarnos frente a toda subjetivación dignataria. Pero, también sea dicho, apelamos a las subjetivaciones que convienen a distintas estrategias, según contextos, para alterar las economías de poder en las que participamos. Comprender estos juegos de poder, permite discernir la dialéctica en la que se realizan los Derechos Humanos. Y es que, este conjunto de pequeños poderes e instituciones están situadas en un nivel más cercano al que se realiza la cotidianidad de la inmensa mayoría de la personas. De este modo es que en los campos donde se ejerce poder anclado en un saber, y en sus interrelaciones, estemos en condiciones de alterar sus economías de poder al hacer frente a las prácticas abusivas y que atenten contra la libertad de los sujetos.

Ahora bien, si hemos expuesto que en las distintas arenas de contienda donde se realiza la relación saber-poder, a modo de establecer viridicciones subjetivantes, son los espacios en los que es posible ampliar la libertad, la liberación de sus pasados, y que ello implica la posibilidad de ganar responsabilidad; queda entonces aclarar el papel del diálogo al modo en que se perfila en el capítulo primero y en secciones del tercero.

Se ha perfilado ya que la relación entre libertad y responsabilidad guarda tensión dialéctica que les hace posible. En todo caso, todo esfuerzo por la propia afirmación, individual o colectiva, implica la afectación de situaciones y contextos donde nuestras decisiones tienen efectos. Además, en la medida en que no es posible un saber técnico reproducible en torno a la libertad y la responsabilidad; sobre todo, cuando según estos es que se disciplinan los cuerpos humanos; más bien, es respecto de estos que ganamos responsabilidad y tomamos sana distancia. Aunque, claro, en muchas de nuestras esferas

de existencia un cierto grado de pericia técnica es necesaria para obrar responsablemente. Y es que, en la medida en que se realizan adecuaciones en las economías y redes de poder, es necesario comenzar a desactivar en nosotros mismos las violencias, en nuestros espacios más inmediatos de existencia y cotidianidad, a modo en que se abra la posibilidad de las promesas de felicidad. Sobre todo, cuando habíamos señalado que las críticas previas a los Derechos Humanos no enfatizan esa responsabilidad al caracterizar al sujeto de derechos como un ser pasivo, víctima y no tanto victimario. Hemos sostenido que, para que esto sea posible, es necesario un esfuerzo teórico que se materializa en el diálogo.

A partir del diálogo, como esfuerzo teórico, cuando se aplica a la dimensión práctica —en el sentido de la *práxis*— de la existencia humana aporta a la *phrónesis*; una responsabilidad que denominaríamos como razonabilidad de la *práxis*. Esto es visible tanto en la tradición de la Escuela de Frankfurt, como en la hermenéutica fundamental y filosófica. Si, como señala Horkheimer, p. (1974e, p. 9), toda aplicación irreflexiva de la teoría, aunque crítica, termina por dogmática que acelera los procesos que debiera denunciar.

Así las cosas es necesario regresar al principio de la exposición donde se advierte la condición paradójica de los Derechos Humanos. Si aceptamos, según una antropología activa de los derechos que estos, al ser positivados, quedan como expresión o producto de luchas. Así las cosas, damos cuenta que en esto hay, al menos, una persona que levanta la voz en búsqueda de una escucha. Quiere comunicar que hay algo que no va bien, que algo duele, que algo no es como debiera ser. Que acaso hay una acción o condición que termina por producirle un dolor, cuando menos una afección sustantiva a su modo de vida, a su forma de ser y estar en el mundo. Por supuesto, lo más que puede hacer es señalar esa posible causa de su dolor; pero no su dolor mismo. Ese es intransferible. Entonces, se afirma que nosotros, de alguna manera hemos estado en condiciones de diagnosticar, de evaluar y hasta de aconsejar respecto a lo público, al mundo compartido. La hermenéutica filosófica y ontológica ha mostrado que esto es parte sustantiva de nuestro estar en el mundo, con otras personas —ser-en-el-mundo como ser-con—. Regularmente, esta protesta la realizamos informalmente, en medio de nuestras conversaciones, en nuestros intercambios y negociaciones; pero es una expresión que

señala un tiempo crítico, una situación crítica, que demanda decisión y acción, a modo de evitar la continuidad de las inercias.

Si aceptamos, como también ha sido señalado de alguna manera por las críticas precedentes, que en el mundo moderno, en el mundo contemporáneo industrial y globalizado en el que se actualiza constantemente el tiempo de los derechos, se tiende a una monologización del discurso y de la conducta; en ello se presenta una fantasía, que acaso sirva para el engaño, de consenso anclada en los criterios del mercado. Ello, parecería arrojar a un especie de soledad, que parece no tener remedio y se convierte en destino; ahí donde no se experimenta solidaridad ni mundo común; en todo caso, es un mundo donde uno solamente tiende a la acreditación de su disciplina y adecuación a este mundo social económico productivo cada vez más burocratizado, cada vez más automatizado. En esta soledad, parece cada vez más difícil que las personas puedan afirmarse y encontrar(se); que se les reconozca espontáneamente. Gadamer (2002), en 1988, le llamó a esto: crisis de humanidad. Crisis que se expresa, por supuesto, en los grandes desafíos que nos aquejan como el cambio climático, la pobreza y desigualdad, el empobrecimiento comunicativo así como el crecimiento de los jóvenes sin confianza y sin el potencial ilimitado de la esperanza dadas las amenazas presentes a sus expectativas tanto como a las posibilidades de vida. Crisis que hoy, mientras se escriben estas líneas, se presenta en su cariz más funesto dado el aguzamiento de todo aquello que se viene advirtiendo desde mediados del siglo pasado. De ahí que, respecto de las crisis no sea sensato pretender evitarlas, sino atenderlas. Por lo que ese mismo acto de protesta, en este alzar la voz, tiene tan caro valor para nuestras vidas, pues con ello se irrumpe en las inercias, en esas monologizaciones y homogeneizaciones discursivas. Claro es, que un devenir posible es que la protesta pueda ser, ella misma, monologada, homogeneizada e irreflexiva; pero como acto espontáneo, sincero y original parece irrumpir en la inercia cotidiana donde todo parece marchar, como se dice, bien.

La hermenéutica filosófica ha advertido que en el modo de nuestra existencia humana, como ser con y en el mundo, se realiza una búsqueda de receptividad de nuestras posiciones, apreciaciones e interpretaciones; esto es una de las formas que actualizan la dialéctica de la identidad y del reconocimiento que ha legado la fenomenología hegeliana. La protesta es una de las formas en que se expresa dicha búsqueda en tanto que advierte crisis. De ahí que sea tan importante la protesta como la escucha. Y sin embargo, unas de

las lamentables derivas de la estrategia dignataria de quien se destina la voz sea la aceptación condescendiente, el reproche de no servirse de los mecanismos institucionales de comunicación, la invitación a la negociación, la apelación a la ciencia dignataria hasta la censura y la respuesta falaz —como la naturalista que indica que así son las cosas—. En todo caso, estas no son escucha. Para que el diálogo sea posible, la escucha es necesaria.

Gadamer señaló, en 1971, que la dinámica señalada de nuestro tiempo tiende a deformar o a incapacitar para el diálogo. Entre las condiciones que favorecen esta deriva se encuentra el papel que juegan las modernas tecnologías de la comunicación. El Testigo del siglo acusó el empobrecimiento lingüístico ocasionado por el teléfono, en la medida en que se pierde el careo, la testificación del lenguaje corporal; nosotros podemos observar su deriva máxima en el texteo, limitado a micromensajes regularmente carentes de rigor gramatical. En este proceso, la vitalidad del lenguaje pierde su fuerza en la medida en que la dinámica dialógica también lo sufre; esto es, cuando los interlocutores dejan de preguntar, de disponerse abiertamente al otro, a su comprensión. Sin embargo, no son, propiamente estas tecnologías las que causan dicho empobrecimiento, sino la comprensión misma del lenguaje, los prejuicios que se tienen respecto a su naturaleza obligando a reducirle. Dicho mundo, ha logrado extraer del lenguaje su aspecto meramente informático. El empobrecimiento comunicativo, que implica también un empobrecimiento o una pérdida de vitalidad del lenguaje, se debe principalmente a este elemento que reduce al lenguaje como mero intercambio de información, de codificación y decodificación de signos a modo de transmitir un mensaje. No obstante que el lenguaje dependa del intercambio dinámico entre interlocutores para mantener su vitalidad, para renovarse y depurarse en tanto que somos lenguaje o, mejor dicho, lingüísticamente comprensivos. Podríamos decir que el empobrecimiento comunicativo implica empobrecimiento comprensivo y que deriva en una incapacidad para el diálogo (H.-G. Gadamer, 1998). Al reducir el lenguaje a mero intercambio o transferencia de información —ahora diríamos de *data*— el mundo se reduce y con ello las posibilidades del diálogo, esto es que una persona se abra a otra a modo de hacerse y compartir sus afecciones, de hacerse comunes al diferenciarse en el ir y venir de las preguntas y las respuestas. Esta misma limitación se encuentra, por ejemplo, en Habermas —quien además sostuvo un

acalorado debate con Gadamer, quien fuera su maestro— al caracterizar la acción comunicativa:

La acción comunicativa se basa en un proceso cooperativo de interpretación en que los participantes se refieren simultáneamente a algo en el mundo objetivo, en el mundo social y en el mundo subjetivo aun cuando en su manifestación sólo subrayen temáticamente uno de estos tres componentes. Hablantes y oyentes emplean el sistema de referencia que constituyen los tres mundos como marco de interpretación dentro del cual elaboran las definiciones comunes de su situación de acción. No hacen referencia sin más a algo en un mundo, sino que relativizan su manifestación contando con la posibilidad de que su validez quede puesta en tela de juicio por otro actor. (Habermas, 1987, p. 171).

Así Habermas ve en la acción comunicativa un proceso de intercambio mediante el que se rivalizan interpretaciones y, en dado caso, lograr acuerdo. Aun cuando lo que se busca sea una iniciativa de pregunta y oposición respecto a un asunto tratado a modo de ganar entendimiento y comprensión de ello, parece confundirse —y aquí cabe una advertencia capital— el diálogo con otras formas de la comunicación como la conversación, la entrevista o el debate.

Situado a los Derechos Humanos, podemos imaginar, y algunos podemos coincidir, que los movimientos sociales inician con el encuentro de escuchas; solidaridades. No obstante, podemos ver cómo es que se limita la expresión o se imponen/transfieren sus costos al positivarse la acción comunicativa. Por ejemplo, el derecho a la participación respecto de los asuntos públicos se traduce en mecanismos participativos/cooperativos entre sujetos de derechos y sujetos obligados a modo de que ocurran consensos y/o requerimientos —como el derecho de petición. En esto, una voz ha de lograr hacerse de un espacio para que, en cuyo caso, su posición, eso espera, sea incorporada y tomada en cuenta para una posterior deliberación —de la que regularmente no participará— que se ajusta, en el territorio de lo deseable, a partidas presupuestarias de política pública dentro del diseño general de un proyecto político, partidista con auxilio de expertos temáticos. No hay, como tal, escucha. Esto no es más que una forma de negociación que no logra una verdadera comunicación, de acercar personas y comprenderse. Hay una administración de intereses partidistas, en las que media una

persona al servicio público, que debidamente entendido, como señalaría Gadamer (1998), refiere no a un mero encargo, sino a una exigencia de cuidado, protección y de observar aquellos asuntos que son del pueblo y que refieren a una comunidad. Y, como hemos visto, en la adecuación tecnológica derivada de la ciencia de la dignidad todo dolor comunicado se reduce a modo de ser interpretado según un aparato técnico de juicio llamado Enfoque Basado en Derechos Humanos para el Desarrollo.

No, lo que se busca es un auténtico diálogo donde sea posible la constante iniciativa de pregunta y oposición. Lo que nos lleva a preguntarnos por las condiciones que hacen posible a un diálogo efectivo; y que, según veremos, son correlativas a la responsabilidad. Las respuesta de esta tentativa se encuentra diferenciada según defensa del proyecto ilustrado y una mirada desengañada de sus ideales. Una y otra, representadas en las posturas de Habermas y Gadamer.

Habermas, en 1970, afirmó que la tentación a argumentar contra Gadamer sería posible a partir de los trabajos del testigo del siglo (Habermas, 1993: 250). Partiendo de supuestos distintos. Defensor del proyecto moderno e ilustrado, característico de la T. C. emprendió una defensa de la racionalidad moderna partiendo del supuesto en que esta se ajusta a usos y no tanto a su producción. Acepta, pues el desembarazo del ideal moderno metodológico para la validez del conocimiento. Para sus fines, distingue entre empleo comunicativo e instrumental de la razón —Horkheimer. La racionalidad comunicativa versa sobre un saber que sirva al entendimiento intersubjetivo en relación a la objetividad que proporciona el contexto de la acción. Acepta que mediante la razón comunicativa las sociedades lograron erigirse democráticas. Propuso, para salir de dicha instrumentalidad hay dos maneras: primero, destruir la racionalidad que llevaría, desde su óptica, a destruir la democracia y la ciencia social; o, segundo, recuperar el sentido originario de la modernidad como entendimiento común. Se trata de la restitución del acuerdo desde la argumentación con pretensiones de validez universal, muy en el tono kantiano. Lo que es posible exclusivamente como diálogo (Habermas, 1999a, p. 23). Habermas, procurando consenso como si fuese eso lo importante, el objetivo final en el diálogo reconoce que, si es preciso describir y explicar la realidad social es para conducirlo a un uso adulto de la razón. Con Kant, alza la voz y enuncia: “*¡Sapere Aude!*”

La comunicación y el acuerdo es posible si se cumplen una serie de condiciones trascendentalmente: primero, entre los implicados hay identificación de significados;

segundo, se asumen las locuciones como pretensión de validez más allá del contexto. Significa que hay honestidad en lo enunciado y es comprensible, además que lo que se dice se piensa que puede ser aceptado en la diversidad de contextos y situaciones posibles; tercero, responsabilidad de acción. Lo que digo es por propia voz y no hay coacción. O lo que es lo mismo, se tiene convicción en lo que conscientemente se dice⁸⁸. Un elemento más es el de la motivación al deseo de alcanzar entendimiento basado en argumentos racionales y de búsqueda de verdad tomando por criterio los valores universales en relación a sus significados contextuales. En este sentido, los participante, tomados como iguales o sin jerarquía, deben estar motivados por el deseo de alcanzar un entendimiento común, basado en argumentos racionales y en la búsqueda de la verdad. (Habermas, 1987, 1999b).

A pesar de lo deseable que pudiera resultar esta propuesta para una conciencia formada modernamente, su autor señala que esto es tan sólo un ideal normativo. Y es que, anclado en ideales ilustrados sobre la vida democrática y sus imaginaciones sobre las asambleas helénicas; poco tiene de diálogo y mucho de un debate o negociación democrática.

Por su parte, la propuesta de Gadamer, a la que nos acogemos, no se ajusta a ideales trascendentales. Desde la ontología de la facticidad apela a una mera responsabilidad y valentía phronética. De sus exposiciones en su obra capital así como en el artículo referido de 1971 se pueden inferir cuatro condiciones/capacidades a desarrollo en nosotros mismos para que sea posible el diálogo:

1. Disposición abierta, apertura al otro: Esta se articula en cuatro autoexigencias a para entrar en diálogo.
 - a. Hemos de asumir que hay en lo que dice la otra persona, algo de razón, de verdad. En consecuencia, he de aceptar que es posible que mi posición tenga algo de error o falsedad.
 - b. He de estar dispuesto e intentar fortalecer la posición que se nos ofrece.

⁸⁸ Este aspecto es también tratado por Kant señalando que decirse la verdad a uno mismo y decir que lo que se piensa es verdad es una de las expresiones de su imperativo categórico. Situación que fue sometida a sátira por Schopenhauer, en tanto que por lo regular uno se mueve en relativas creencias que no ofrecen certeza, pues son dinámicas presa de la experiencia y dependientes de un sin número de condicionantes de la experiencia y la vivencia (Schopenhauer, 2002).

- c. He de tomarle como criterio de evaluación de mi posición inicial.
 - d. Escucha, en tanto en que exige que yo como participante me autolimite y atienda a lo que el otro dice, buscando el sentido de su habla y discurso. Similar a la afirmación de Heidegger, referida por Rivera (Warnken & Rivera, 2013), en la que afirma que la filosofía enseña a escuchar lo que dicen las palabras, para este caso las propias, las del otro, las comunes. Gadamer acusa que: “Sólo no oye, o en su caso oye mal, aquel que permanentemente se escucha a sí mismo, aquel cuyo oído está, por así decir, tan lleno del aliento que constantemente se infunde a sí mismo al seguir sus impulsos e intereses, que no es capaz de oír al otro.” (H.-G. Gadamer, 1998, p. 210).
2. La persona con la que dialogo ha de ser reconocida en tanto tal: con intereses, experiencias, saberes, sentires y razones. Como un par, no como un igual, sino como quien tiene autoridad anclada en su experiencia. No como un destinatario o beneficiario de saber; ni siquiera como un medio de confrontación al que debo persuadir con mis argumentos y razones a la vez que refuto las suyas.
 3. Es preciso distinguir entre consenso y encuentro. La posibilidad de convergencia radica en la efectiva valoración y contrastación de los intereses. Aunque el diálogo, por su propia naturaleza es tendiente al equilibrio, al encuentro de mundos, no se la ha de atribuir como necesidad el encuentro. Por el contrario, el resultado del diálogo es que en mi se ha efectuado un cambio, no he salido igual en mi comprensión de mundo, sino que se ha ampliado. Por extensión, si cada cabeza es un mundo, es posible crear mundos comunes limitados a la posibilidad de ampliar el horizonte comprensivo mediante fusión. Así, crea un lenguaje común y al posterior entendimiento, comprensión y comunidad.
 4. Se precisa valentía, en tanto que estoy dispuesto a exponer y evaluar mis prejuicios y criterios. Y es que la posibilidad extrema de esto es que pueda caer en la perplejidad, la incertidumbre e identificar la ausencia de fundamento.

El diálogo, en este sentido es posibilidad de inclusión. Proceso que se da entre mundos, que por su movimiento y naturaleza posee y dota de unidad, de armonía. Siempre deja huella en los que participan. Enfatizamos: lo que hace que un diálogo sea tal, no es el

hecho de haber aprendido algo nuevo, que se logre un acuerdo o que se cumpla con condiciones trascendentales para este, sino que hayamos encontrado en el otro algo que no habíamos encontrado aún en nuestra experiencia del mundo Tal como dice Gadamer: “Sólo en el diálogo (y en la risa común, que es como un consenso desbordante sin palabras) pueden encontrarse los amigos y crear ese género de comunidad en la que cada cual es él mismo para el otro porque ambos encuentran al otro y se encuentran a sí mismos en el otro”. (H.-G. Gadamer, 2002).

Insistamos, no es el acuerdo lo que permite la coincidencia, ni siquiera como aceptación de normas y reglas. En la exposición dialogal se ve sólo la posibilidad de solidaridad, esa que se expresa en la comunión y apoyo a los dolores o demandas del otro. No exige que, ni siquiera en la convivencia regular, se compartan convicciones, coincidencias, inclinaciones o intereses. Y es que, en las condiciones de la vida de nuestro tiempo, no es posible asumir la solidaridad como equivalencia de la amistad, sino que sólo del consejo que surge de una amistad cotidiana, se alimenta la solidaridad.

Entonces, a partir del diálogo y como exigencia razonable de la convivencia, más allá del estado de derecho, o de la conciencia moral de los individuos, en la existencia, en la vida, en la *praxis*, al aceptar libremente X —cualquier cosa—, estamos obligados a reconocer que asumir tal deber se está vinculado a una exigencia categórica, según la cual en realidad, con ello, afirmamos nuestra propia libertad. Con la libertad de la decisión se asumen también todas las responsabilidades que derivan de ella y es que: “Nuestra razón se encuentra ella misma en este juego entre las tentaciones que se presentan una y otra vez, por una parte, y la obligatoriedad de las normas legales y de los deberes reconocidos, por la otra.” (H.-G. Gadamer, 2002, p. 77).

Por supuesto, no hay en esto oposición a una exigencia de una especie de racionalidad instrumental. En todo caso, sería insensato no suponer que la inteligencia, como imperativo, demande que se elijan, para los objetivos dados, los medios apropiados. La obligación categórica radica en ser responsable de las consecuencias de los errores. Evidentemente, ahora el alcance de nuestras decisiones y/o acciones es infinitamente mayor, aunque en lo inmediato parezca que poco podemos hacer, poca responsabilidad tengamos sobre la supervivencia de la humanidad, la crisis ecológica o los efectos de estas sobre las generaciones futuras. Pero apelando, inercialmente, en impropiedad a los simples valores de la riqueza, la influencia, el prestigio, la inmediatez, la efectividad y la

eficacia, poco aportamos a una existencia mínimamente agradable, amistosa, liberada del temor y la miseria. Finalmente, en alguna medida todos nosotros participamos, afectamos y somos afectados por un mundo administrado atravesado de los ideales humanistas de la dignidad.

Anexos

Anexo 1. Organismos de la Junta de Jefes Ejecutivos del Sistema de las Naciones

Unidas para la Coordinación

Presidencia

Secretaría General de las Naciones Unidas

Organismos Relacionados

1. Organización Mundial del Comercio (OMC)
Fundación: 1 enero de 1995
Asociación: 1995
Resolución: ECOSOC decisión 995/322
2. Agencia Internacional de Energía Atómica (AIEA)
Fundación: 1957
Asociación: 14 de noviembre de 1957
Resolución: GA 1145 (XII)
3. Organización Internacional para las Migraciones (OIM)
Fundación: 1951
Asociación: 2016
Resolución: GA 70/296

Fondos y programas

1. Conferencia de las Naciones Unidas sobre Comercio y Desarrollo (UNCTAD)
Fundación: 1964
Asociación: 11 marzo 2004
Resolución: ECOSOC 917 (XXXIV) de 1962 y RES 1995 (XIX) (1964)
2. Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD)
Fundación: 22 de noviembre de 1965
Asociación:
Resolución: GA 2029 (XX) (1965)
3. Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente (PNUMA)
Fundación: 1972
Asociación:
Resolución: GA 2997 (XXVII) (1972)
4. Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR)
Fundación: 1 enero 1951
Asociación:
Resolución: GA 319(IV) (1949) & 428(V) (1950)
5. Organismo de Obras Públicas y Socorro de las Naciones Unidas para los Refugiados de Palestina en el Cercano Oriente (OOPS)
Fundación: 1 de mayo de 1950
Asociación:
Resolución: GA 4/302 (1949)
6. Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia (UNICEF)

- Fundación: 11 de diciembre de 1946
Asociación:
Resolución: GA 57 (I)
7. Fondo de Población de las Naciones Unidas (UNFPA)
Fundación: 11 de julio de 1967-1969
Asociación:
Resolución: 2211(XXI) (1966)
 8. Programa Mundial de Alimentos (PMA)
Fundación: 1961
Asociación:
Resolución: 1714 (XVI)
 9. Oficina de las Naciones Unidas contra la Droga y el Delito (UNODC)
Fundación:1991
Asociación:
Resolución: GA 45/179 (1990)
 10. Programa de las Naciones Unidas para los Asentamientos Humanos (ONU-HABITAT)
Fundación: 2002
Asociación:
Resolución: A/56/206 del 1 de enero de 2002
 11. Entidad de las Naciones Unidas para la Igualdad de Género y el Empoderamiento de las Mujeres (ONU-Mujeres)
Fundación: 2010
Asociación: 2010
Resolución: GA 64/289 (2010)
 12. Oficina de las Naciones Unidas de Servicios para Proyectos (UNOPS)
Fundación: 1974
Asociación: 2016
Resolución: GA 48/501 (1994)

Agencias Especializadas

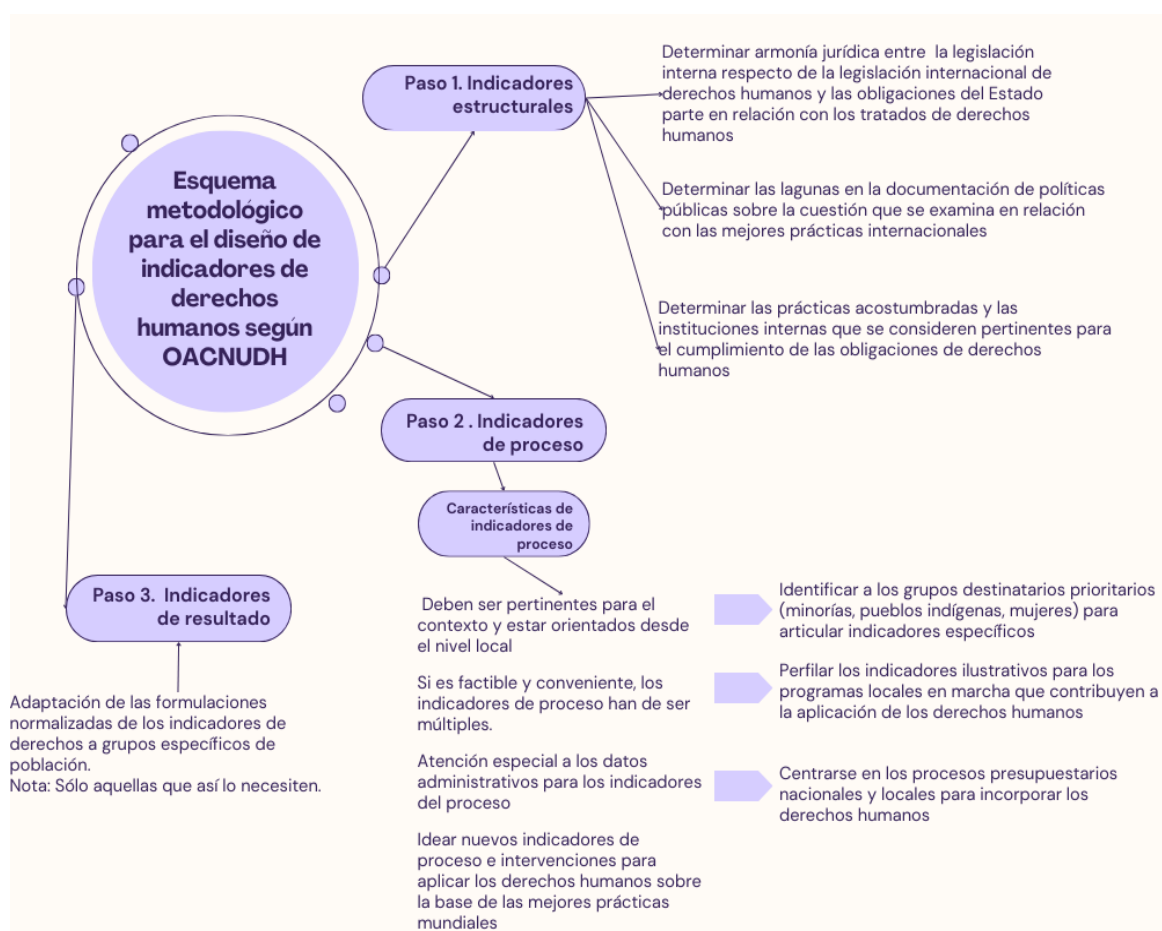
1. Organización Internacional del Trabajo (OIT)
Fundación: 1919
Asociación: 14 de diciembre de 1946.
Resolución: GA 50(I)
2. Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO)
Fundación: 1945
Asociación: 14 de diciembre de 1946
Resolución: GA 50(I)
3. Organización Educativa, Científica y Cultural de las Naciones Unidas (UNESCO)
Fundación: 1945
Asociación: 14 de diciembre de 1946.
Resolución: GA 50(I)
4. Organización Mundial de la Salud (OMS)
Fundación: 1948.
Asociación: 10 de julio de 1948.
Resolución: GA 124(III)
5. Organización de Aviación Civil Internacional (OACI)
Fundación: 1944.
Asociación: 13 de mayo de 1947.
Resolución: GA 50(I)
6. Banco Mundial (BM)

Fundación: 1944
Asociación: 15 de noviembre de 1947
Resolución: GA 50(I)

7. Fondo Monetario Internacional (FMI)
Fundación: 1944
Asociación: 15 de noviembre de 1947
Resolución: GA 124(II)
8. Unión Postal Universal (UPU)
Fundación: 1948
Asociación: 1 de julio de 1948
Resolución: GA 124(II)

Anexo 2. Esquema metodológico para el diseño y selección de indicadores de Derechos Humanos según la Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas.

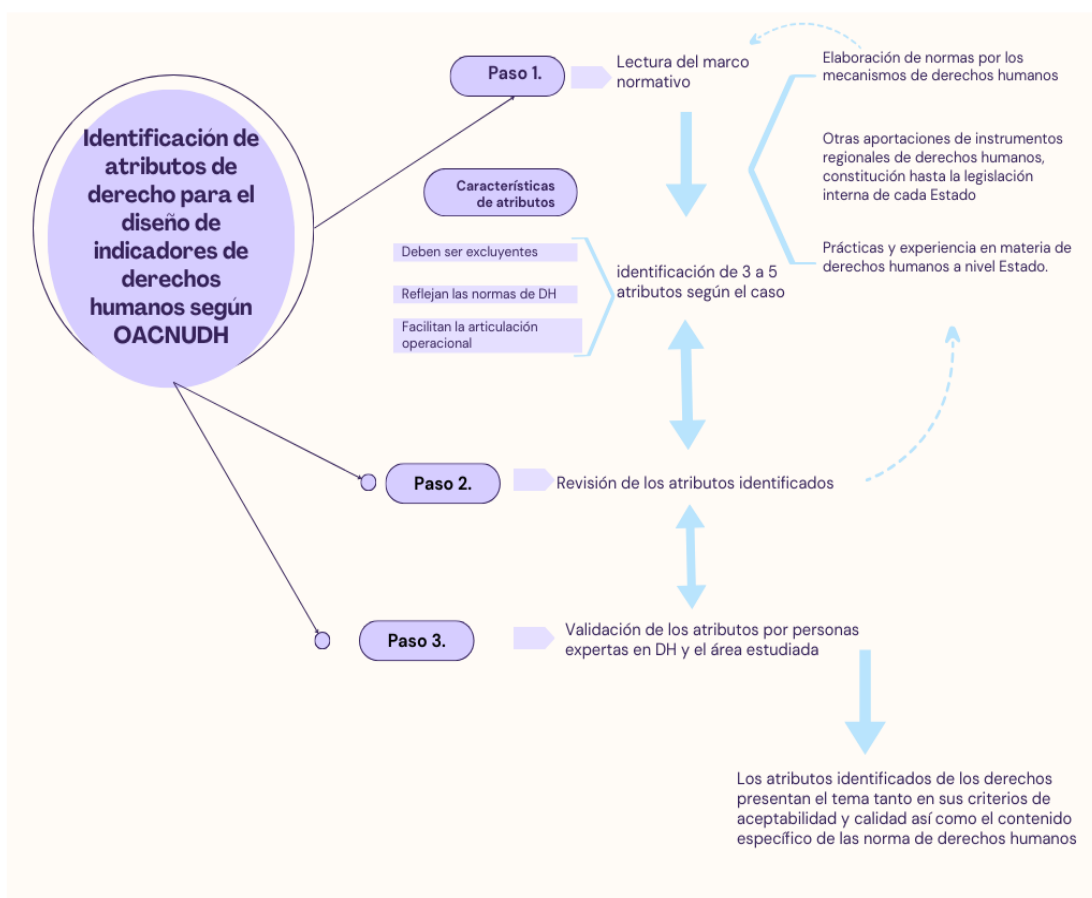
Ilustración 2 Esquema metodológico para el diseño de indicadores de Derechos Humanos según OACNUDH



Nota: Elaboración propia con información de OACNUDH, p. (2012, p. 87)

Anexo 3. Procedimental para la identificación de atributos de derecho para el diseño de indicadores de Derechos Humanos según la Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas.

Ilustración 3 Procedimental para la identificación de atributos de derechos para el diseño de indicadores



Nota: Elaboración propia con información de OACNUDH, p. (2012, p. 85)

Bibliografía

- Abbagnano, N., & Visalberghi, A. (1964). *Historia de la Pedagogía*. FCE.
- Acevedo Guerra, J. (1999). Ontología. Hermenéutica de la facticidad. *Revista de Filosofía*, 215–216.
<https://repositorio.uchile.cl/bitstream/handle/2250/139222/Ontologia-hermeneutica-de-la-facticidad.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Adovasio, J., & Page, J. (2002). *The First Americans. In Pursuit of Archaeology's Greatest Mystery*. Random House.
- Agamben, G. (2007). *El tiempo que resta. Comentario a la carta a los Romanos*. Trotta.
- Agamben, G. (2011). ¿Qué es un dispositivo? *Sociológica*, 73, 249–264.
<http://www.scielo.org.mx/pdf/soc/v26n73/v26n73a10.pdf>
- Agencia Global de Información. (2023, julio 7). *Robots afirman en conferencia de la ONU que un día serán capaces de dirigir el mundo*.
<https://www.youtube.com/watch?v=vorO6limUP0>
- Agustín de Hipona. (1963). Del Maestro. En *Obras Filosóficas III* (pp. 539–597). BAC.
- Alighieri, D. (2015). *Divina Commedia*. Newton Compton.
- Amen, D. (2020). *Cambia tu cerebro, cambia tu vida*. Sirio.
- Andrade, A., & Zepeda, J. (2017). Origen y Evolución del Concepto de Desarrollo Sustentable. *Realidad Económica*, 35–42.
https://www.realidadeconomica.umich.mx/index_files/origen_y_evolucion_del_concepto_de_desarrollo_sustentable_3.pdf
- Ansolabehere, K., Valdés Ugalde, F., & Vázquez, D. (2015). *Entre el pesimismo y la esperanza: Los derechos humanos en América Latina. Metodología para su estudio y medición*. FLACSO.
- Arbea, A. (2002). El concepto de Humanitas en el Pro Arquia de Cicerón. *Onomázein*, 7.
<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=134518098018>
- Arendt, H. (1990). *Hombres en tiempos de oscuridad*. Gedisa.
- Arendt, H. (1995). Labor, trabajo y acción. Una conferencia. *De la historia a la acción*, 89–108.
- Arendt, H. (1998). *Los orígenes del totalitarismo*. Taurus.
- Arendt, H. (2003). *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*.
- Arendt, H. (2005a). *La condición humana*. Paidós.
- Arendt, H. (2005b). *Sobre la violencia*. Alianza.
- Arendt, H. (2007). *Responsabilidad y juicio*. Paidós.
- Arendt, H. (2015). Desobediencia civil. En *Crisis de la República*. Trotta.
- Argüello Castañón, J. (2015). La noción de gubernamentalidad de Foucault para analizar los derechos humanos. *El Cotidiano*, 79–88.
- Arias Marín, A. (2011). Derechos Humanos: Aproximaciones teóricas al debate contemporáneo de los derechos humanos. En *Derecho y cambio social en la historia*. CNDH.
- Arias Marín, A. (2013). Contribución a una teoría crítica de los derechos humanos. *Revista de Derecho UNED*, 13, 97–114.

- Arias Marín, A. (2016a). *Ensayos críticos de derechos humanos. Tesis, imperativos y derivas*. CNDH.
- Arias Marín, A. (2016b). Tesis sobre una aproximación multidisciplinar a los Derechos Humanos. En *Ensayos críticos de derechos humanos. Tesis, imperativos y derivas* (pp. 35–54). CNDH.
- Aristóteles. (1982). *Tratados de Lógica I*. Gredos.
<https://enblancoe.files.wordpress.com/2013/11/aristoteles-tratados-de-logica.pdf>
- Aristóteles. (1988). *Tratados de Lógica II*. Gredos.
- Aristóteles. (1990). *Retórica*. Gredos.
- Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas. (1948). *Declaración Universal de Derechos Humanos*.
https://www.ohchr.org/EN/UDHR/Documents/UDHR_Translations/spn.pdf
- Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas. (1968, mayo 13). *Proclamación de Teherán*. <http://www.ordenjuridico.gob.mx/TratInt/Derechos Humanos/OTROS 16.pdf>
- Austin, J. L. (1990). *Palabras y acciones: como hacer cosas con palabras*. Paidós.
http://cataleg.ub.edu/record=b1299748~S1*cat
- Ayuso, M. (2019). *¿Transhumanismo o posthumanidad? La política y el derecho después del humanismo*. Marcial Pons.
- Bacon, F. (1984). *Novum Organum*. Sarpe.
- Badiou, A. (2004). *La Ética*. Herder.
- Barrena, G. (2012). *El Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos*. CNDH.
<https://www.corteidh.or.cr/tablas/r29904.pdf>
- Barrington Moore, Jr. (2002). Los orígenes sociales de la dictadura y de la democracia. En *Ediciones Península*. Península.
- Beitz, C. R. (2012). *La idea de los derechos humanos*. Marcial Pons.
- Beller Taboada, W., & Góngora Soberanes, J. (2019). Del antihumanismo teórico al poshumanismo: desencuentros con los derechos humanos. *Tramas*, 52, 233–256.
- Benjamin, W. (2008). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Itaca-UACM.
- Berlin, I. (2002). *La traición de la libertad. Seis enemigos de la libertad humana*. FCE.
- Berlin, I. (2015). *Las raíces del romanticismo*. Taurus.
- Bird, C. (2021). *Human Dignity and Political Criticism*. Cambridge University Press.
- Birmingham, P. (2006). *Hannah Arendt & Human Rights: The Predicament of Common Responsibility*. Indiana University Press.
- Bloch, E. (2011). *Derecho Natural y Dignidad Humana*. Dykinson.
- Bonilla, M. (2009). La dignidad humana en la jurisprudencia de la Corte Constitucional Italiana. *Revista de Ciencias Jurídicas*, 119, 37–68.
- Bostrom, N. (2005). In Defense of Posthuman Dignity. *Bioethics*, 19, 1467–8519.
www.transhumanism.org/resources/FAQv21.pdf
- Bostrom, N. (2013). Why I Want to be a Posthuman When I Grow Up. En M. More & N. Vita-More (Eds.), *The Transhumanist Reader. Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future* (pp. 100–163). Wiley-Blackwell.
- Braidotti, R. (2015). *Lo Posthumano*. Gedisa.

- Braidotti, R. (2020). *El conocimiento posthumano*. Gedisa.
- Braidotti, R., & Gilroy, P. (2016). *Conflicting humanities*. Bloomsbury.
<http://repositorio.unan.edu.ni/2986/1/5624.pdf>
- Braidotti, R., & Hlavajova, M. (2018). *Posthuman Glossary*. Bloomsbury.
- Bricmont, J. (2016). *Imperialismo Humanitario. El Uso de los Derechos Humanos para vender la guerra*. El Viejo Topo.
- Brownlee, K., Jenkins, D., & Neal, A. (Eds.). (2022). *Being Social. The Philosophy of Social Human Rights*. Oxford University press.
- Brundtland, G. H., Kahlid, M., Agnelli, S., Chidzero, B., Fadika, L. M., Hauff, V., Lang, I., Shijun, M., Marino de Botero, M., Singh, N., Nogueira-Neto, P., Osita, S., Ramphal, S. S., Ruckelshaus, W. D., Sahnoun, M., Salim, E., Shaib, B., Sokolov, V., Stanovnik, J., & Strong, M. (1987). *Nuestro Futuro Común*.
https://www.ecominga.uqam.ca/PDF/BIBLIOGRAPHIE/GUIDE_LECTURE_1/CMMA-D-Informe-Comision-Brundtland-sobre-Medio-Ambiente-Desarrollo.pdf
- Bubner, R. (2010). *Acción, historia y orden institucional*. FCE - UAM.
- Burke, E. (2003). *Reflections on the Revolution in France*. Yale University Press.
- Busch, H., & Silver, B. (1995). *Por Qué Pintan los Gatos. Una Teoría sobre la Estética Felina*. Taschen.
- Butler, J. (2001). *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*. Cátedra.
- Butler, J. (2009). Dar cuenta de sí mismo. En *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*. Amorrortu.
- Butler, J. (2011). Lenguaje, poder e identidad. En *Libro. Síntesis*.
<http://www.repositorio.ciem.ucr.ac.cr/handle/123456789/246%0Apapers2://publication/uuid/10E25ED5-0AB5-49BC-AF14-9F961029A4BB>
- Canguilhem, G. (2005). La ideología científica. En *Ideología y Racionalidad en la historia de las ciencias de la vida*. Amorrortu.
- Castro, E. (2014). *Introducción a Foucault*. Titivillus.
- Castro Ortega, E. A. (2019). *El Concepto de Dignidad Humana* [Universidad Nacional Autónoma de México].
<https://ru.dgb.unam.mx/bitstream/20.500.14330/TES01000788327/3/0788327.pdf>
- CEMERI. (2022, julio 25). *¿Qué es la Carta del Atlántico?*
<https://cemerri.org/enciclopedia/e-carta-del-atlantico-av>
- Chislenko, A. S., Sandberg, A., Kamphuis, A., Staring, B., Fantegrossi, B., Reynolds, D., Pearce, D., Otter, D., Bailey, D., Leidl, E., Alves, G., Wagner, H., Aegis, K., Elis, K., Crocker, L. D., More, M., Sverdlov, M., Vita-More, N., Bostrom, N., ... Quinn, T. (2013). Transhumanist Declaration (1998). En M. More & N. Vita-More (Eds.), *The Transhumanist Reader. Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future* (pp. 164–166).
- Cicerón, M. T. (1992a). *Del supremo bien y el supremo mal*. Gredos.
- Cicerón, M. T. (1992b). *Discurso en Defensa del Poeta A. Licinio Arquías*. Bisch.
- Colomer, E. (1997). *Movimientos de renovación. Humanismo y Renacimiento*. Akal.
- Comisión de los Derechos del Hombre (1946).
<https://digitallibrary.un.org/record/210615?ln=es>

- Comité de Derechos Económicos Sociales y Culturales de las Naciones Unidas. (2008). *El Derecho a la Seguridad Social. Observación General No. 19.*
- Comte, A. (1875). *Principios de Filosofía Positiva.* Imprenta de la librería del Mercurio.
- CONAPRED. (2015). *Recomendaciones para el uso incluyente y no sexista del lenguaje.* CONAPRED. https://www.conapred.org.mx/documentos_cedoc/GuiaBasica-Uso_Lenguaje_Ax.pdf
- CONEVAL. (2017). *Ingreso, Pobreza y Salario Mínimo.* <https://www.coneval.org.mx/salaprensa/documents/ingreso-pobreza-salarios.pdf>
- Conill Sancho, J. (2006). Actualidad de los humanismos en economía ética y bioética. *Quaderns de filosofia i ciència*, 36, 93–103.
- Convención de Viena sobre el derecho de los tratados (1969). https://www.oas.org/xxxivga/spanish/reference_docs/convencion_viena.pdf
- Convención sobre Prerrogativas e Inmunidades de las Naciones Unidas (1946).
- Correas, O. (1987). Democracia y Derechos Humanos en América Latina. *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, 26–27, 1–12.
- Cortez, D., & Orozco, G. (2017). Gubernamentalidad, biopolítica y dispositivos en relaciones internacionales. *EIDOS: Revista de Filosofía de la Universidad del Norte*, 26, 210–237.
- Cruft, R., Liao, S., & Renzo, M. (2015). The Philosophical Foundations of Human Rights: An Overview. En *Philosophical Foundations of Human Rights. Philosophical Foundations of Law* (pp. 1–41). Oxford University Press.
- Cuestiones sustantivas que se plantean en la Aplicación del Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales. Observación General N° 14, 1 (2000). http://tbinternet.ohchr.org/_layouts/treatybodyexternal/Download.aspx?symbolno=E/C.12/2000/4&Lang=en
- Churchill, W., & Roosevelt, D. F. (1941). *Carta del Atlántico (14 de agosto de 1941).* Cátedra I de Derecho Internacional Público de la Facultad de Derecho y Ciencias Políticas de la Universidad Católica de La Plata - Argentina. <https://www.dipublico.org/3682/carta-del-atlantico-14-de-agosto-de-1941/>
- Damasio, A. (s/f). *Y el cerebro creó al hombre.*
- Damasio, A. (1999). *El Error de Descartes. La razón de las emociones.* Andrés Bello.
- Damasio, A. (2011). *En busca de Spinoza. Neurobiología de la emoción y los sentimientos.* Destino.
- Davis, M. F., Kjaerum, M., & Lyons, A. (2021). *Research handbook on Human Rights and Poverty.* Edward Elgar.
- De Ruggiero, G. (1944). *Historia del Liberalismo Europeo.* Pegaso.
- De Sousa Santos, B. (1998). *Por una concepción multicultural de los derechos humanos.* UNAM.
- De Sousa Santos, B. (2006). *Conocer desde el Sur. Para una cultura Política emancipatoria.* UNMSM. <https://doi.org/10.1017/CBO9781107415324.004>
- De Sousa Santos, B. (2009). *Una epistemología del Sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social.* XXI.
- De Sousa Santos, B. (2014). *Derechos Humanos, Democracia y Desarrollo.* Dejusticia. https://www.dejusticia.org/wp-content/uploads/2017/04/fi_name_recurso_646.pdf

- De Sousa Santos, B., & Sena Martins, B. (2020). *El Pluriverso De Los Derechos Humanos. La Diversidad de las luchas por la dignidad*. Akal.
- De Waal, F. (2005). *El Mono Que Llevamos Dentro*. Tusquets.
- De Waal, F. (2007). *Primates y filósofos. La evolución de la moral del simio al hombre*. Paidós.
- Della Mirandola, P. (2010). Discurso sobre la Dignidad del hombre. *Revista Digital Universitaria*, 11(11), 1-xx-6-xx.
<http://www.revista.unam.mx/vol.11/num11/art102/art102.pdf>
- Descartes, R. (2014). *Reglas para la Dirección del Espíritu, Investigación de la verdad por la luz natural, Discurso del Método, Meditaciones metafísicas....* (Gredos).
- Díaz Mendiluz, D., & Barrera Jimenez, Y. (2018). La teoría del desarrollo y su influencia en América Latina. *Estudios del Desarrollo Social: Cuba y América Latina*, 2(Número 1), 22-46. <https://bit.ly/3eMUrmN>
- Directrices generales para la preparación de la información en el marco del examen periódico universal, Pub. L. No. Decisión 6/102 (2007).
https://ap.ohchr.org/documents/S/HRC/decisions/A_HRC_DEC_6_102.pdf
- Donschen, L. (2023, abril 23). *¿Eres un psicópata?* DW Documental.
https://www.youtube.com/watch?v=__dAHxj4hcc
- Dosse, F. (2004). *Historia del estructuralismo. I El campo del signo 1945-1966*. Akal.
- Dosse, F. (2012). *El giro reflexivo de la historia. Recorridos epistemológicos y la atención a las singularidades*. Universidad Finis Terrae.
- Douzinas, C. (2007). Human rights and empire: The political philosophy of cosmopolitanism. *Human Rights and Empire: The Political Philosophy of Cosmopolitanism*, 1-323. <https://doi.org/10.4324/9780203945117>
- Douzinas, C. (2016). El fin(al) de los derechos humanos. *REVISTA IUS*.
<https://www.redalyc.org/pdf/2932/293222950002.pdf>
- Duque, F. (2002). *En torno al humanismo. Heidegger, Gadamer, Sloterdijk*. Tecnos.
- Duque, F. (2009). *Contra el humanismo* (2a ed.). Abada.
- Dussel, E. (2006). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Trotta.
- Dussel, E. (2007). *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*. Trotta.
- Dussel, E. (2014). *Filosofías del Sur y Descolonización*. Docencia.
- Dutt, C. (1998). *En conversación con Hans Georg Gadamer*. Tecnos.
- Dworkin, R. (1993). *Ética privada e igualitarismo político*. Paidós.
- Dworkin, R. (2014). *La filosofía del derecho*. FCE.
- ECOSOC. (2001a). *Informe sinóptico anual del Comité Administrativo de Coordinación correspondiente a 2000*. <https://digitallibrary.un.org/record/442723?ln=es>
- ECOSOC. (2001b). *Proyecto de decisión presentado por el Vicepresidente del Consejo, Ivan Šimonović (Croacia), sobre la base de consultas oficiosas Ulterior examen del informe sinóptico anual del Comité Administrativo de Coordinación*.
- Editorial. (2010, julio 13). *Sarkozy impulsa prohibición del velo integral en Francia – DW – 13/07/2010*. DW. <https://www.dw.com/es/sarkozy-impulsa-prohibici%C3%B3n-del-velo-integral-en-francia/a-5790587>
- El Derecho a la Educación. Observación General 13, 14 1 (1999).
- Epicteto, & Aurelio Marco. (1975). *Manual y máximas. Soliloquios*. Porrúa.

- Eribon, D. (1992). *Michel Foucault*. Anagrama.
- Escalante Gonzalbo, F. (2015). *Historia Mínima del neoliberalismo*. COLMEX.
- Escobar, A. (2007). *La Invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. El perro y la rana.
- Esperón, J. P. (2019). *Acontecimiento y diferencia en la filosofía de Heidegger*. Tesseo. <https://www.teseopress.com/actassieh/chapter/acontecimiento-y-diferencia-en-la-filosofia-de-heidegger/>
- Espinosa Proa, S. (2000). El "humanismo" en el "fin de la modernidad". *A Parte Rei: revista de filosofía*, 1–12. <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3887165&orden=340034&info=link>
- Esquilo. (1946). *Prometeo Encadenado*. SEP.
- Estatuto de la Corte Internacional de Justicia (1945). <https://documents-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/N16/466/38/PDF/N1646638.pdf?OpenElement>
- Estévez, A., & Vázquez, D. (Eds.). (2017). *9 razones para (des)confiar de las luchas por los derechos humanos*. FLACSO México, UNAM, CISAN.
- Estévez López, A. (2010a). Construcción de sujetos (des)empoderados a través del/de los discurso(s) de derechos humanos. *Norteamérica*, 5(1), 297–307. <https://www.scielo.org.mx/pdf/namerica/v5n1/v5n1a11.pdf>
- Estévez López, A. (2010b). Los derechos humanos en la sociología política contemporánea: la primacía de los sujetos sociales. *Los derechos humanos en las ciencias sociales, una perspectiva multidisciplinaria*, 135–166.
- Estévez López, A. (2019). Derechos Humanos. *Derecho y cambio social en la historia*, 235–252. <https://doi.org/10.2307/j.ctvr7fcmg.13>
- Estévez López, A., & Vázquez Valencia, L. D. (2019). *Los derechos humanos en las ciencias sociales: una perspectiva multidisciplinaria*. FLACSO México, UNAM, CISAN.
- Fanon, F. (1965). *Los Condenados de la Tierra*. FCE.
- Fernández García, E. (1983). El Contractualismo Clásico y los Derechos Naturales. *Anuario de derechos humanos*, 59–100. https://e-archivo.uc3m.es/bitstream/handle/10016/8229/contractualismo_fernandez_ADH_1983.pdf
- Fernández García, E. (1998). La aportación de las teorías contractualistas. En *Historia de los derechos fundamentales T I Tránsito a la modernidad: siglos XVI y XVII* (pp. 3–42). Dykinson. <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=608941>
- Ferrando, F. (2019). Philosophical Posthumanist Ontology. En *Philosophical Posthumanism*. Bloomsbury.
- Florence, M. (1984). Autorretrato. En *Diccionario de filosofía* (pp. 941–944). PUB. <https://ahira.com.ar/ejemplares/la-letra-a-no-3/>
- Florence, M. (1991). Autorretrato. *La letra A*, 3, 40–43.
- Foucault, M. (1968). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias*. Siglo XXI.
- Foucault, M. (1994). *Hermenéutica del sujeto. Curso de 1981-1982*. La piqueta.
- Foucault, M. (1996). *La verdad y las formas jurídicas*. Gedisa.
- Foucault, M. (1999a). El Retorno de la moral. Entrevista con G. Barbedette y A. Scala. 29 de mayo de 1984. En *Estética, ética y hermenéutica*. Paidós.

- Foucault, M. (1999b). Estructuralismo y posestructuralismo; entrevista con G. Raullet. En *Estética, ética y hermenéutica* (pp. 307–334). Paidós.
- Foucault, M. (2002a). *El Orden del Discurso*. Tusquets.
- Foucault, M. (2002b). *La Arqueología del Saber*. Siglo XXI.
- Foucault, M. (2002c). *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión*. Siglo XXI.
- Foucault, M. (2003a). Diálogo con Gerard Raullet en Telos 55, primavera de 1983. En *El yo minimalista y otros escritos* (pp. 100–132). la marca.
- Foucault, M. (2003b). *El yo minimalista y otros escritos*. la marca.
- Foucault, M. (2003c). Entrevista realizada por Ducio Trombadori a Foucault en Milán en 1981. En *El yo minimalista y otros escritos* (pp. 9–50). la marca.
- Foucault, M. (2003d). Entrevistas realizadas a Foucault en Berkeley en abril de 1983. En *El yo minimalista y otros escritos* (pp. 50–85). la marca.
- Foucault, M. (2006). *Seguridad, territorio y población. Curso del 1977-1978*. FCE.
- Foucault, M. (2007). *Nacimiento de la biopolítica: Curso del Collège de France (1978-1979)*. FCE.
- Foucault, M. (2009). *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France (1982-1983)*. FCE.
- Foucault, M. (2010). *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II. Curso 1983-1984*. FCE.
- Foucault, M. (2014). *Las redes del poder* (E. Díaz, Ed.). Prometeo.
- Foucault, M. (2015). *Historia de la Locura en la Época Clásica*. FCE.
- Foucault, M. (2018). *¿Qué es la crítica? seguido de La Cultura de Sí*. Siglo XXI.
- Friedman, M. (1958). La Metodología de la Economía Positiva. *Revista de Economía Política, II* (21), 355–397.
- Fromm, E. (2007). El Credo de un Humanista. En *El humanismo como utopía real* (pp. 109–114). Paidós.
- Fullat, O. (1997). *Antropología filosófica de la educación*. Ariel.
- Funk, R. (2007). Prólogo. En *Humanismo como utopía real*. Paidós.
- Fuster, J. M. (2014). *Neurociencia. Los cimientos cerebrales de nuestra libertad*. Ariel.
- Gadamer, Hans. G. (2002). Humanismo y Revolución Industrial. En *Acotaciones Hermenéuticas* (pp. 39–48). Trotta.
- Gadamer, H.-G. (1998). Incapacidad para el Diálogo. En *Verdad Y Método II*. Sígueme.
- Gadamer, H.-G. (2002). Amistad y Solidaridad. En *Acotaciones Hermenéuticas* (pp. 77–88). Trotta.
- Gadamer, H.-G. (2003). *Verdad y Método I*. Sígueme.
- Gadamer, H.-G. (2016). Los Fundamentos Filosóficos del Siglo XX. En *El movimiento fenomenológico* (pp. 30–51). Síntesis.
- Gadamer, H.-G. (2017). Teoría, técnica y práctica: la misión de una nueva antropología. En *El estado oculto de la salud*. Gedisa.
- Gandler, S. (2016). Prefacio. En *Teoría Crítica, imposible resignarse. Pesadillas de represión y aventuras de emancipación*. (pp. 5–10). UAQ -Porrúa.
- García Guadarrama, J. L. (2006). El debate Gadamer-Habermas: Interpretar o transformar el mundo. *Contribuciones desde Coatepec, 1*(10), 103–115.
- Giddens, A. (2011). Bases para la teoría de la estructuración. En *La constitución de la sociedad*. Amorrortu.

- Glendon, M. A. (2011). *Un mundo nuevo. Eleanor Roosevelt y la Declaración de los Derechos Humanos*. FCE-CDHDF-UP.
- Green, M. (2001). What we talk about when we talk about indicators: Current approaches to human rights measurement. *Human Rights Quarterly*, 23(4), 1062–1097. <https://www.jstor.org/stable/4489371>
- Grondin, J. (1999). *Introducción a la hermenéutica filosófica*. Herder.
- Gröschner, R. (2008). La dignidad humana. *Inter criminis*, 4(2), 57–81.
- Grupo del Banco Mundial. (2018, junio 3). *LAC Equity Lab: Pobreza*. <https://www.bancomundial.org/es/topic/poverty/lac-equity-lab1/poverty#>
- Guerrero Guerrero, A. L., Olvera García, J., & Olvera García, J. C. (2015). *Pensamiento político y genealogía de la dignidad en América Latina*. UNAM-Porrúa.
- Gutiérrez Gutiérrez, I. (2012). Traducir derechos: la dignidad humana en el derecho constitucional de la comunidad internacional. *Anuario de la Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de Madrid*, 16(16), 91–108.
- Habermas, J. (1987). *Teoría de la acción comunicativa II. Crítica de la razón funcionalista*. Taurus.
- Habermas, J. (1999a). *Teoría de la Acción Comunicativa I. Racionalidad de la acción y racionalización social*. Taurus.
- Habermas, J. (1999b). *Teoría de la acción comunicativa I. Racionalidad de la acción y racionalización social*. Taurus.
- Habermas, J. (2005). *Facticidad y validez*. Trotta.
- Habermas, J. (2008). *El discurso filosófico de la modernidad*. Katz.
- Habermas, J. (2010). La idea de Dignidad Humana y la utopía realista de los Derechos Humanos. *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, 44, 105–121.
- Habermas, J., & Heidegger, M. (1970). Conversación con Heidegger. *Ideas y Valores*, 35–57, 87–96. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/idval/article/view/29089>
- Habermas, J., & Rawls, J. (1998). *Debate sobre el liberalismo político*. Paidós.
- Han, B.-C. (2022). *Infocracia*. Taurus.
- Hayek, F. A. von. (2000). *Camino de servidumbre*. Alianza.
- Hegel, G. W. F. (1966). *Fenomenología Del Espíritu*. FCE.
- Hegel, G. W. F. (1976). *Ciencia de la Lógica*. Solar - Hachette.
- Hegel, G. W. F. (1984). *Propedéutica Filosófica. Teoría del Derecho, de la moral y de la religión*. UNAM.
- Heidegger, M. (1958). *La época de la imagen del mundo*. Ediciones de los Anales de la Universidad de Chile.
- Heidegger, M. (1983). *Ciencia y técnica*. Editorial Universitaria.
- Heidegger, M. (1997). *Ser y Tiempo*. Editorial Universitaria.
- Heidegger, M. (2000). *Carta sobre el humanismo*. Alianza.
- Heidegger, M. (2002). *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica (Informe Natorp)*. Trotta.
- Heidegger, M. (2003). *Filosofía, ciencia y técnica*. Editorial Universitaria.
- Heidegger, M. (2008). *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Alianza.
- Heidegger, M. (2010). *Caminos del Bosque*. Alianza.
- Heidegger, M., & Der Spiegel. (1977). Política, técnica y filosofía. *Revista de la Universidad Nacional (1944 - 1992)*, 15, 43–70.

- Heidegger, M., & Jaspers, K. (2012). Heidegger, Jaspers: Cartas de la vergüenza. *Nombres: Revista de Filosofía*, 6, 37–44.
<https://revistas.unc.edu.ar/index.php/NOMBRES/article/view/2069>
- Helmholtz, H. Von. (1869). *On the Relation of the Natural Science to the Totality of the Sciences*. C. F. Hodgson & Son. <https://archiv.ub.uni-heidelberg.de/volltextserver/12693/1/helmholtz2.pdf>
- Herder, R., & Torralba Resolló, F. (2020). *La correspondencia de Martin Heidegger, testimonio de su giro político*. Real Academia Europea de Doctores.
- Hinkelammert, F. (1971). *El Antihumanismo de Marx*.
<http://hdl.handle.net/11674/1100>
- Hobbes, T. (2017). *Leviatán. O la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. FCE.
- Honneth, A. (2009). *Crítica del poder. Fases en la reflexión de una teoría crítica de la sociedad*. Antonio Machado Libros.
- Horkheimer, M. (1974a). Autoridad y familia (1936). En *Teoría Crítica* (pp. 76–150). Amorrortu.
- Horkheimer, M. (1974b). Egoísmo y movimiento liberador. Contribución a una antropología de la época burguesa (1936). En *Teoría Crítica* (pp. 151-). Amorrortu.
- Horkheimer, M. (1974c). Función social de la Filosofía (1940). En *Teoría Crítica*1 (pp. 272–289). Amorrortu.
- Horkheimer, M. (1974d). Observaciones sobre antropología filosófica (1935). En *Teoría Crítica* (p. 51). Amorrortu.
- Horkheimer, M. (1974e). *Teoría crítica*. Amorrortu.
- Horkheimer, M. (2003). Teoría tradicional y teoría crítica. En *Teoría Crítica* (Amorrortu, pp. 223–271).
- Horkheimer, M. (2007). *Crítica de la razón instrumental*. Terramar.
- Horkheimer, M., & Adorno, T. W. (1998). *Dialéctica de la Ilustración*. Trotta.
- Hume, D. (2001). *Tratado de la naturaleza humana*. Libros en la red.
http://23118.psi.uba.ar/academica/carrerasdegrado/psicologia/informacion_adicional/obligatorias/034_historia_2/Archivos/Hume_tratado.pdf
- Huxley, J. (1943). *The Uniqueness of Man*. Readers Union / Chatto & Windus.
- Huxley, J. (1957). *New Bottles for New Wine*. Chatto & Windus.
- Huxley, J. (1976). Los primeros años de la UNESCO. *El correo de la UNESCO*, XXIX, 4–6.
https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000049463_spa
- Instituye una Comisión de Derechos del Hombre (1946).
<https://digitallibrary.un.org/record/210598?ln=es>
- Ishay, M. (2014). The evolving study of human rights: interdisciplinarity and new directions. En *Routledge handbook of international human rights law*. Routledge.
<https://doi.org/https://doi.org/10.4324/9780203481417>
- Jaeger, W. (1957). Nobleza y areté. En *Paideia: los ideales de la cultura griega*. FCE.
- Kant, I. (1979). Idea de una historia universal en sentido cosmopolita. En *Filosofía de la historia*. FCE.
- Kant, I. (1991). *Antropología en sentido pragmático*. Alianza.
- Kant, I. (1998). Sobre la paz perpetua. En *Tecnos*.
- Kant, I. (2000). ¿Qué es Ilustración? En *Filosofía de la Historia*. FCE.

- Kant, I. (2005a). *Crítica de la Razón Práctica*. FCE - UAM - UNAM.
- Kant, I. (2005b). *La Metafísica de las Costumbres* (Tecnos).
- Kant, I. (2006). *Crítica de la Razón Pura*. Taurus.
- Kant, I. (2017). *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*. Austral.
- Kant, I., Pestalozzi, J. H., & Goethe, J. W. (2003). *Sobre educación*.
<http://www.biblioteca.org.ar/libros/89419.pdf>
- Kennedy, D. (1997). *A Critique of Adjudication*. Harvard University Press.
- Kuhn, T. S. (2010). *La estructura de las revoluciones científicas*. FCE.
- La índole de las obligaciones de los Estados Partes (pár. 1 del art.2 del Pacto).
 Observación General 3 del Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales,
 1990, Pub. L. No. Observación General N° 31 (1990).
<https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/BDL/2001/1452.pdf>
- Locke, J. (2005). *Segundo tratado sobre el gobierno civil*. Prometeo.
- López-Calva, L. F., & Ortiz-Juárez, E. (2012). Clases medias y vulnerabilidad a la pobreza en América Latina. *Pensamiento iberoamericano*, 10, 49–70.
<https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/3944189.pdf>
- Lozada Cordero, R. (2023). *La Dignidad Humana como Fundamento del Estado Constitucional* [Universidad Nacional Autónoma de México].
<https://ru.dgb.unam.mx/bitstream/20.500.14330/TES01000835591/3/0835591.pdf>
- Liotard, J.-F. (1964). *¿Porqué filosofar? Cuatro conferencias*. Escuela de Filosofía Universidad de ARCIS.
- Liotard, J.-F. (1991). *La Condición postmoderna*. Catedra.
- MacCormack, P. (2012). Posthuman Ethics. Embodiment and Cultural Theory. En *Posthuman Ethics*. Ashgate.
- Mahmoudi, H., & Penn, M. L. (2020). *Interdisciplinary perspectives on Human Dignity and Human Rights*. Emerald.
- Malhotra, R., & Fasel, N. (2005). *Quantitative Human Rights Indicators: a survey of major initiatives (3/3/05)*. Åbo Akademi University. http://hrbportal.org/wp-content/files/1237942217malhotra_and_fasel.pdf
- Manzi, A. (2016). La racionalidad actual de los derechos humanos: lo jurídico, las ciencias humanas y la gubernamentalidad. *Nómadas. Critical Journal of Social and Juridical Sciences*, 49.
- Mardones, J. M., & Ursúa, N. (1999). Filosofía de las ciencias humanas y sociales. Nota histórica de una polémica incesante. En *Filosofía de las ciencias humanas y sociales. Materiales para una fundamentación científica*. Coyoacán.
- Maritain, J. (1941). *Crepúsculo de la Civilización*. Nouvelles Lettres.
- Maritain, J. (1943). Los Derechos del Hombre y sus Fundamentos. En *El Hombre y el Estado*.
- Maritain, J. (1947). *Communication with regard to the Draft World Declaration on the Rights of Man*.
- Maureira, M. (2016). *Posthumanismo: más allá de antropto-técnica y nomadismo*. 1–15.
- McGrogan, D. (2021). *Critical Theory and Human Rights. From Compassion to Coercion*. Manchester University Press.

- Mégret, F., & Alston, P. (Eds.). (2020). *The United Nations and Human Rights. A critical appraisal*. Oxford. <https://doi.org/10.1017/CBO9781107415324.004>
- Mill, J. S. (1971). *Sobre la libertad*. Aguilar.
- Momtaz, D. (1968). La proclamación de Teherán. En *Historial de Procedimientos de la Conferencia Mundial de Derechos Humanos*. www.un.org/law/avl
- Mondragón Pérez, A. R. (2004). La Situación de los Indicadores Estadísticos de Derechos Humanos. En *Avances Tecnológicos de los Derechos Humanos*. CNDH.
- More, M., & Vita-More, N. (Eds.). (2013). *The Transhumanist Reader. Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future*. Wiley-Blackwell.
- Morrás, M. (2000). Presentación. En *Manifiestos del humanismo* (pp. 9–21). Península.
- Moyn, S. (2015). *La última utopía. Los derechos humanos en la historia*. Pontificia Universidad Javeriana.
- Naciones Unidas. (1945). *Carta de las Naciones Unidas*. <https://www.un.org/es/about-us/un-charter>
- Naciones Unidas. (2021a). *Años preparatorios: Historia de la Carta de la ONU*. <https://www.un.org/es/about-us/history-of-the-un/preparatory-years>
- Naciones Unidas. (2021b). *Organigrama del Sistema de Naciones Unidas*. Departamento de Comunicación Global de las Naciones Unidas. https://www.un.org/sites/un2.un.org/files/2021/09/organigrama_onu.pdf
- Nájera Pérez, E. (2007). Descartes y el renacimiento. Las claves humanistas de su antropología. *Eikasía. Revista de Filosofía*, II 8, 141–162. <http://www.revistadefilosofia.org>
- NASA. (2023). *Causas y Datos*. Global Climate Change: Vital Signs of the Planet. <https://climate.nasa.gov/en-espanol/datos/causas/#>
- Nickel, J. W. (2007). *Making Sense of Human Rights*. Blackwell.
- Nietzsche, F. (1985). *La ciencia Jovial. "La gaya Ciencia"*. Monte Ávila.
- Nietzsche, F. (2000). *La Voluntad de Poder*. EDAF.
- Nietzsche, F. (2003a). *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie* (p. 493).
- Nietzsche, F. (2003b). *La filosofía en la época trágica de los griegos*. Valdemar.
- Nietzsche, F. (2005). *Ecce homo. Cómo se llega a ser lo que se es*. Alianza.
- Nietzsche, F. (2006). *Segunda consideración intempestiva. Sobre la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida*. Libros del Zorzal.
- Nietzsche, F. (2013). *Obras completas II. Escritos filológicos*. Tecnos.
- Nietzsche, F. (2014). *Obras completas III. Obras de Madurez I*. Tecnos.
- Nietzsche, F. (2016). *Obras completas IV. Escritos de Madurez II y Complementos a la edición*. Tecnos.
- Nowak, M. (2005). *Derechos Humanos: Manual para Parlamentarios No. 5*. Unión Interparlamentaria - OACNUDH. http://www.ipu.org/PDF/publications/hr_guide_sp.pdf
- Nowak, M., Huizenga, R., Rodríguez, R., & OACNUDH. (2016). *Derechos Humanos: Manual para parlamentarios N° 26*. Unión Interparlamentaria - OACNUDH.
- Nozick, R. (1988). *Anarquía, Estado y Utopía*. FCE.

- OACNUDH. (2006). Preguntas frecuentes sobre el enfoque de derechos humanos en la cooperación para el desarrollo. En *HR/PUB/06/8*.
<http://www.ohchr.org/Documents/Publications/FAQsp.pdf>
- OACNUDH. (2012). *Indicadores de Derechos Humanos. Guía para la medición y la aplicación*. Naciones Unidas.
http://www.ohchr.org/Documents/Issues/HRIndicators/AGuideMeasurementImplementationCover_sp.pdf
- OACNUDH. (2015). *Manual para los Miembros de los Órganos Creados en Virtud de los Tratados de Derechos Humanos*. Naciones Unidas.
https://www.ohchr.org/sites/default/files/Documents/Publications/HR_PUB_15_2_TB_Handbook_SP.pdf
- OACNUDH. (2019). *Aprovechar al máximo la utilización del Examen Periódico Universal en los países: guía práctica*.
https://www.ohchr.org/sites/default/files/Documents/HRBodies/UPR/UPR_Practical_Guidance_SP.pdf
- OACNUDH. (2020a). *Acerca de la buena gobernanza y los derechos humanos*.
<https://www.ohchr.org/es/good-governance/about-good-governance>
- OACNUDH. (2020b). *Guía Práctica para la Sociedad Civil. Examen periódico Universal*.
https://www.ohchr.org/sites/default/files/Documents/AboutUs/CivilSociety/Universal_Periodic_Review_SPA.pdf
- OACNUDH. (2022). *Examen Periódico Universal (EPU) 3er ciclo*.
https://www.ohchr.org/sites/default/files/Documents/HRBodies/UPR/PPP_UPR_3rd_cycle_SP.pdf
- Observación General 18. El Derecho al Trabajo (2005).
- Observación general N° 31 [80]: Naturaleza de la obligación jurídica general impuesta a los Estados Partes en el Pacto (2004).
<https://www.refworld.org/es/docid/478b26ea2.html>
- OMM. (2023). *Provisional State of the Global Climate 2023*.
https://wmo.int/sites/default/files/2023-11/WMO_Provisional_State_of_the_Global_Climate_2023.pdf
- Osiatýnski, W. (2014). The historical development of human rights. En *Routledge handbook of international human rights law*. Routledge.
- Pacto Mundial Red Española. (2023, diciembre 19). *COP28. Principales conclusiones del Pacto Mundial de la ONU (COP28)*. <https://www.pactomundial.org/noticia/cop28-el-inicio-del-fin-de-los-combustibles-fosiles/>
- Papacchini, A. (1998). Los derechos humanos a través de la historia. *Revista Colombiana de Psicología*, 0(7), 138–200.
- Paramio, L. (1992). Problemas de la consolidación democrática en América Latina en la década de los 90. En *Escritos de Teoría Sociológica en Homenaje a Luis Rodríguez Zúñiga j*. CSIC.
- Pastor, L. M., & Ángel García Cuadrado, J. (2014). Modernidad y Postmodernidad en la Génesis del Transhumanismo-Posthumanismo. *Cuadernos de Bioética*, XXV (3), 335–350.
- Pearce, D. (1995). *The hedonistic imperative*.

- Pearce, D., & Lewis-Williams, D. (2005). *Inside the Neolithic Mind. Consciousness, Cosmos and the real of the Gods*. Thames & Hudson.
- Pérez Fernández, F., & Janosch, H. (2023, abril 1). *ChatGPT: más artificial que inteligente*. <https://www.economista.com.mx/tecnologia/ChatGPT-mas-artificial-que-inteligente-20230401-0019.html>
- Pillay, N. (2012). Prefacio. En *Indicadores de Derechos Humanos. Guía para la medición y la aplicación*. OACNUDH.
- Platón. (1981). *Diálogos I. Apología, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hippias menor, Hippias mayor, Laques, Protágoras*. Gredos.
- Plutarco. (2008). *Vidas Paralelas II: Solón -Públicola - Temístocles - Camilo Pericles - Fabio Máximo*. Gredos.
- PNUD. (2004). *La Democracia en América Latina. Hacia una democracia de ciudadanas y ciudadanos*. www.democracia.undp.org.
- Popper, K. R. (1962). *La lógica de la investigación*. Tecnos.
- Popper, K. R. (2008). La lógica de las ciencias sociales. En *La lógica de las ciencias sociales*. Colofón.
- Popper, K. R., Adorno, T. W., Dahrendorf, R., & Habermas, J. (2008). *La lógica de las ciencias sociales*. Colofón.
- Ranisch, R., & Lorenz Sorgner, S. (2014). Post- and Transhumanism. An Introduction. En R. Ranisch & S. Lorenz Sorgner (Eds.), *Beyond Humanism: Trans- And Posthumanism. Vol. 1*. Peter Lang.
- Rawls, J. (1979). *Teoría de la justicia*. FCE.
- Real Academia de la Lengua Española. (s/f). *Humanismo*. Diccionario de la lengua española. Recuperado el 7 de enero de 2024, de <https://dle.rae.es/humanismo>
- Rodríguez Suárez, L. P. (2007). Pensar más allá del Humanismo con Nietzsche, Heidegger y Foucault. *Studium. Revista de Humanidades*, 13, 185–198. <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/2542178.pdf>
- Rorty, R. (1996). *Objetivismo, relativismo y verdad*. Paidós.
- Rorty, R. (1999). *Philosophy and Social Hope*. Penguin Books.
- Rorty, R. (2005). *Cuidar la libertad: entrevistas sobre política y filosofía*. Trotta.
- Rousseau, J.-J. (1026). *Emilio o de la educación. La infancia*. Ediciones de la junji.
- Rousseau, J.-J. (1987). *Segundo discurso sobre la desigualdad entre los hombres*. Tecnos. <https://bit.ly/2Y7wf3l>
- Rousseau, J.-J. (2007). *Contrato Social*. Espasa Calpe.
- Safranski, R. (2009). *Romanticismo: una odisea del espíritu Alemán* (Tusquets).
- Said, E. (2008). *Orientalismo*. Debolsillo.
- Salgado Flores, L. L. (2015). *Temas actuales de los derechos humanos de última generación*. https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/9/4304/13.pdf?fbclid=IwAR3_nWQzdAyeiPgLB16zplPDTu1NSjGvL-WDfqbUDR6hZbTtHxOq1_rrDDU
- Salvioli, F. (2019). La protección de los derechos humanos en la Organización de las Naciones Unidas: historia y actualidad. *Revista IIDH*, 69, 31–121.
- Sánchez Rubio, D. (2018). *Derechos Humanos Instituyentes, Pensamiento Crítico y Praxis de Liberación*. Akal.
- Sartori, G. (2002). *La política: lógica y método de las ciencias sociales*. FCE.

- Sartre, J. P. (1973). El existencialismo es un humanismo. *Sur*, 1–14.
- Schmidt, L. H. (2007). La dignidad como fundamento de la Biopolítica. *Revista Latinoamericana de Bioética*, 7(12), 126–155.
- Schopenhauer, A. (2002). *Los dos problemas fundamentales de la ética*. Siglo XXI.
- Schopenhauer, A. (2013). *Parerga y Paralipómena II*. Trotta.
- Secretaría General NU. (1993). *Declaración y programa de acción de Viena*. OACNUDH. <https://documents-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/G93/142/36/PDF/G9314236.pdf?OpenElement>
- Segal, N. L., & Hur, Y. M. (2022). Personality traits, mental abilities and other individual differences: Monozygotic female twins raised apart in South Korea and the United States. *Personality and Individual Differences*, 194, 111643. <https://doi.org/10.1016/J.PAID.2022.111643>
- Sen, A. K. (2000). *Desarrollo y libertad*. Planeta.
- Séneca. (2013). *Consolaciones, Diálogos, Apocolocintosis, Epístolas Morales a Lucilio*. Gredos.
- Séneca, L. A. (1988). *Sobre la Clemencia*. Tecnos.
- Serrano, S., & Vázquez Valencia, L. D. (2013). *Los derechos humanos en acción: operacionalización de los estándares internacionales de los derechos humanos*. [http://www.cjslp.gob.mx/SEMINARIO/programa/Panel IV/Enfoque de derechos. Operacionalizaci3n de est3ndares internacionales.pdf](http://www.cjslp.gob.mx/SEMINARIO/programa/Panel%20IV/Enfoque%20de%20derechos.%20Operacionalizaci3n%20de%20est3ndares%20internacionales.pdf)
- Seth, S. (2011). ¿A dónde va el humanismo? *Correo de la Unesco*, 6–9. <https://es.unesco.org/courier/octubre-diciembre-2011>
- Shelton, D. (Ed.). (2013). *The Oxford Handbook of International Human Rights Law*. Oxford University press.
- Shue, H. (2020). *Basic Rights: Subsistence, Affluence, and U. S. Foreign Policy*. (40th Anniv). Princeton University Press.
- Simón, E. R. (2018). Derechos Humanos y Dignidad Humana. *Iustitia Socialis, Septiembre*, 1546–1560. <https://doi.org/10.2307/j.ctv1ks0fm4.87>
- Skinner, B. F. (1986). *Más allá de la libertad y la dignidad*. Martínez Roca.
- Spaeman, R. (1974). Sobre el concepto de dignidad humana. *Persona y derecho: Revista de fundamentación de las Instituciones Jurídicas y de Derechos Humanos.*, 61, 169–194. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3086604>
- Stampini, M., Robles, M., Sáenz, M., Ibararán, P., & Medellín, N. (2015). *Pobreza, vulnerabilidad y la clase media en América Latina* (591). <https://publications.iadb.org/publications/spanish/viewer/Pobreza-vulnerabilidad-y-la-clase-media-en-América-Latina.pdf>
- Stanley, E. (2018). *Human Rights and Incarceration: critical explorations*. Palgrave Macmillan.
- Stavenhagen, R. (1981). Siete tesis equivocadas sobre América Latina. En *Sociología y Subdesarrollo* (pp. 15–84). Nuestro Tiempo.
- Steinmo, S. (2013). Institucionalismo Histórico. En *Enfoques y metodologías de las ciencias sociales: una perspectiva pluralista*. Akal.
- Stuart Mill, J. (1897). *Resumen de lógica*. Bouret.
- Tilly, C. (2004). ¿De dónde vienen los derechos? *Sociológica*, 19(55), 273–300.
- Tilly, C., & Tarrow, S. (2015). *Contentious Politics*. Oxford University press.

- Tilly, C., & Wood, L. J. (2010). *Los movimientos sociales, 1768 - 2008. Desde sus orígenes a Facebook*. Crítica.
- Türk, D. (1990). *Realization of economic, social and cultural rights: progress report*. Naciones Unidas. <https://digitallibrary.un.org/record/94638>
- UNESCO. (1948). *Human Rights: Comments and Interpretations. A symposium edited by Unesco*.
- Unidos por los Derechos Humanos. (s/f). *Una breve historia de los Derechos Humanos*.
- Valls, R. (2015). El concepto de dignidad humana. *Revista de Bioética y Derecho*, 278–285.
- Vattimo, G. (1985). *El fin de la modernidad. Nihilismo y Hermenéutica en la cultura posmoderna*. Gedisa.
- Vázquez, D., & Aibar, J. (2013). *Procesos políticos de América Latina. Una lectura crítica del Neoliberalismo*. FLACSO.
- Vázquez Valencia, L. D., & Delaplace, D. (2011). Políticas públicas con perspectiva de Derechos Humanos: un campo en construcción. *Sur - revista internacional de derechos humanos*, 8(14), 35–65.
- Vázquez Valencia, L. D., & Serrano, S. (2013). *Principios y Obligaciones de derechos humanos: los derechos en acción*. CDHDF-SCJN-OMACNUDH-FLACSO.
- Velasco, A. (2009). Humanismo. En *Unam. Conceptos y Fenómenos fundamentales de nuestro tiempo* (Vol. 10). UNAM.
http://conceptos.sociales.unam.mx/conceptos_final/437trabajo.pdf?PHPSESSID=fc42510e755335c76404a255913b8ab
- Villaécija, R. (2023, agosto 28). Francia prohíbe la abaya islámica en las escuelas: “No es el lugar para hacer proselitismo religioso” | Internacional. *El Mundo*.
<https://www.elmundo.es/internacional/2023/08/28/64ec4d74e9cf4ac3758b4581.html#>
- Von Arnould, A., Von der Decken, K., & Susi, M. (Eds.). (2020). *The Cambridge Handbook of New Human Rights*. Cambridge University Press.
- Wagner de Reyna, A. (1958). Introducción. En *La época de la Imagen del Mundo*. Anales de la Universidad de Chile.
- Warnken, C., & Rivera, J. E. (2013, marzo 9). *Ser y Tiempo de Heidegger por Jorge Eduardo Rivera*. La belleza del pensar.
<https://www.youtube.com/watch?v=6KzslSbs8G0>
- Warren Barber, E. (1995). *Women's Work. The First 20,000 Years. Women, Cloth, and Society in Early Time*. Norton.
- Yudkowsky, E. (2001, enero 1). *The Singularitarian Principles*.
<https://web.archive.org/web/20070613185207/http://yudkowsky.net/sing/principles.html>
- Zalloua, Z. (2021). *Being Posthuman. Ontologies of the future*. Bloomsbury.
- Zuboff, S. (2020). *La Era del Capitalismo de la Vigilancia. La lucha por un futuro humano frente a las nuevas fronteras del poder*. Paidós.

