



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MÉXICO

---

---

FACULTAD DE HUMANIDADES

**ÉTICA Y DERECHOS HUMANOS: UNA DIALÉCTICA NECESARIA PARA  
CONSOLIDAR LA JUSTICIA Y LA DIGNIDAD HUMANA**

TESIS QUE PARA OBTENER EL GRADO DE

DOCTOR EN HUMANIDADES: ÉTICA SOCIAL

PRESENTA:

**ANDRÉS SEBASTIÁN ISRAEL GALINDO DE LA MORA**

**DR. OCTAVIO MÁRQUEZ MENDOZA**

DIRECTOR DE TESIS

**DR. VÍCTOR MANUEL MARTÍNEZ BULLE-GOYRI**

CO-DIRECTOR DE TESIS

**DRA. MA. DEL ROSARIO GUERRA GONZÁLEZ**

TUTORA INTERNA DE TESIS



# ÉTICA Y DERECHOS HUMANOS: UNA DIALÉCTICA NECESARIA PARA CONSOLIDAR LA JUSTICIA Y LA DIGNIDAD HUMANA

<b>Introducción</b>	<b>4</b>
<b>Capítulo 1. DERECHOS HUMANOS: ORIGEN Y SIGNIFICADO</b>	<b>9</b>
1.1 La dialéctica como medio de confrontar ideas y mediar puntos de vista divergentes	12
1.2. El umbral de los derechos humanos	14
1.3. ¿Qué son los derechos humanos? Un recorrido por su significado	19
1.4. Derechos humanos y democracia	25
1.5. Derechos económicos, sociales y culturales	34
1.6. La dignidad humana	42
1.6.1. Modelo clásico de dignidad	44
1.6.2. <i>Dignitas hominis</i> : Edad Media y Renacimiento	47
1.6.3. El modelo kantiano de dignidad	48
1.7. La aspiración de universalidad, implícita en los derechos humanos	49
1.8. Derechos humanos y el problema de su aplicación universal	53
<b>Capítulo 2. LA VIOLACIÓN DE LOS DERECHOS HUMANOS</b>	<b>58</b>
2.1. La guerra: un breve recorrido por su significado	59
2.2. Crímenes de guerra: violación a los derechos humanos	64
2.3 Las causas de la guerra	71
2.3.1. La guerra justa	73
2.3.2. Conflagraciones armadas que surgen a partir de los intereses estratégicos nacionalistas	77
2.3.3. Conflictos derivados de una ideología política o religiosa	79
2.3.4. La infame justificación del “apoyo humanitario”	84

<b>Capítulo 3. LA DECLARACIÓN UNIVERSAL DE LOS DERECHOS HUMANOS: PARADIGMA NORMATIVO MUNDIAL</b>	<b>88</b>
3.1. El nacimiento de la Declaración Universal de los Derechos Humanos	90
3.2. La violencia como mecanismo que imposibilita la concreción de la Declaración Universal de los Derechos Humanos	95
3.3. Fraternidad: el camino idóneo para garantizar la unidad de las naciones	99
3.4. La justicia y la ética como medios que permiten fomentar una sociedad armónica	105
3.5. Alteridad o la importancia de la preocupación por el otro	108
3.6. La libertad: el camino idóneo para lograr vivir en armonía	111
3.7. La ética: un camino para acceder a la verdadera libertad	114
<b>Capítulo 4. EL DISCURSO ÉTICO: UN CAMINO HACIA LA HERMANDAD UNIVERSAL</b>	<b>117</b>
4.1. La ética y la inacabada búsqueda de su sentido	123
4.2. La ética desde la perspectiva de Adela Cortina	127
4.3. La ética de Paul Ricoeur	130
4.3.1. La ética y moral ricoeuriana	130
4.3.2. La intencionalidad de la vida buena	132
4.3.2.1. La alteridad en la perspectiva de Ricoeur	132
4.3.2.2. El papel de las instituciones para Ricoeur	133
Conclusiones	134
Bibliohemerografía	148

## Introducción

El mundo globalizado contemporáneo afronta numerosos problemas sociales que amenazan la consolidación de un orden equilibrado y armonioso, donde sean respetados los más elementales atisbos de dignidad y justicia. Pero, ¿qué es un problema social? Para Sullivan<sup>1</sup>, los problemas sociales ocurren cuando un grupo influyente reconoce una condición social específica, la cual podría ir en detrimento de sus valores y principios, no obstante, podría solucionarse a través de una acción colectiva. Fuller y Myers<sup>2</sup>, describen los problemas sociales como aquellas condiciones así definidas por un grupo numeroso de individuos, quienes observan una desviación de las normas sociales habituales.

Albornoz<sup>3</sup> describe los problemas sociales como la expresión o manifestación de las situaciones conflictivas y desiguales que un tipo de orden social genera. Esto implica que un conjunto de personas se relacione en un determinado orden social, como una forma particularizada de organizar las relaciones sociales. Al mismo tiempo, las propias relaciones desarrolladas son desiguales en materia económica, étnica y/o de género.

Un problema social es entonces una condición que perturba a un grupo de personas en una sociedad, atentando contra los valores y regulaciones normativas establecidas. Esta problemática abarca un amplio abanico de posibilidades, desde cuestiones económicas, culturales y educativas, hasta problemas de salud, discriminación, violencia y desigualdad.

---

<sup>1</sup> Cfr. T. Sullivan, K. Thompson, *et al.*, *Social problems: Divergent perspectives*, John Wiley and Sons, New York, 1980.

<sup>2</sup> Cfr. R.C Fuller, R. Myers, *The natural history of a social problem*, *American Sociological Review*, 1941, pp. 320-328.

<sup>3</sup> Cfr. Ariel Albornoz, *et al.*, “Reflexiones sobre la noción de problemas sociales”, *revista Margen*, No. 100, marzo de 2021, disponible en <https://www.margen.org/suscri/margen100/Albornoz-100.pdf>, consultado el 14 de septiembre de 2023.

Los problemas sociales suelen tener raíces estructurales que contribuyen a su persistencia, sin embargo, entre la generosa gama de circunstancias que imposibilitan la manifestación de un orden social justo y armónico, destaca la sistemática violación a los derechos humanos en infinidad de latitudes del orbe. Así, desde las concurridas calles de las principales metrópolis mundiales, hasta las polvosas laderas de las economías emergentes, no existe un país que se halle libre de tal flagelo.

En este contexto surge el siguiente cuestionamiento: ¿por qué son tan importantes los derechos humanos en la realidad contemporánea? En principio, porque los derechos humanos suelen significarse como el conjunto de valores, normas y principios que salvaguardan la dignidad inherente de cada persona en el mundo, sin distingo alguno por su origen étnico, orientación sexual, religión y estrato socioeconómico, constituyendo el paradigma fundamental que garantiza la libertad, la igualdad y la justicia allende las fronteras.

En modo tal, la idea sobre los derechos humanos se ha transfigurado a lo largo de la historia, desde el Código *de Hammurabí*, las Leyes de Solón, los Mandamientos de Moisés, hasta la *Declaración de Independencia* de las trece colonias de Norteamérica, así como la Declaración francesa de los *Derechos del Hombre y del Ciudadano* de 1789; son infinidad de documentos los cuales han intentado enarbolar la dignidad de los seres humanos.

La dimensión contemporánea sobre los derechos humanos tiene su origen justo en el culmen de la Segunda Guerra Mundial, luego de las atrocidades efectuadas por el deleznable régimen nazi, instante en el cual la sociedad se dio cuenta de la necesidad de contar con un instrumento que protegiera la dignidad de todas las personas. Con base en tal premisa, se promulgó el 10 de diciembre de 1948 la Declaración Universal de Derechos Humanos, concebida como un marco normativo internacional que reconoce los derechos inherentes a todos los seres humanos.

Los derechos humanos incluyen a una extensa gama de libertades y garantías, tales como el derecho a la vida, la libertad de expresión, la igualdad ante la ley, el acceso a la educación, así como la protección contra la discriminación y la tortura. Derechos que no solo determinan las responsabilidades de los gobiernos para con los ciudadanos, sino que atribuyen obligaciones a nivel global.

No obstante, aún persisten desafíos en la implementación de los derechos humanos. La pobreza, la discriminación, las conflagraciones armadas, las hambrunas, el éxodo masivo de personas y la xenofobia, entre muchas otras problemáticas, se abren paso de manera constante en pleno siglo XXI, propiciando la pérdida de la dignidad de millones de seres humanos.

Por tanto, la comprensión y promoción de los derechos humanos no solo representan un imperativo ético, también es un camino esencial hacia la construcción de sociedades más justas, inclusivas y respetuosas con la dignidad humana.

Con base en lo anterior, se inscribe la presente tesis denominada *Ética y derechos humanos: una dialéctica necesaria para consolidar la justicia y la dignidad humana*, la cual se ha erigido en torno a un propósito fundamental, esto es comprender las causas que han provocado la escasa aplicación de los derechos humanos en infinidad de latitudes del orbe, así como establecer propuestas que permitan la consolidación de la dignidad de las personas. En este sentido, se podría adelantar que la promoción de un carácter virtuoso y ético en las personas, permitiría acceder a una mejor realidad, donde el respeto y la preocupación por el bienestar del otro sean el más claro referente.

En modo tal, la presente investigación se halla conformada por cuatro capítulos principales. El primer capítulo titulado *Derechos humanos: origen y significado*, conceptualiza los derechos humanos desde un punto de vista histórico y semántico, buscando comprender cómo se fundamentó la visión actual sobre tales derechos.

Al mismo tiempo se busca encontrar las causas subyacentes que han imposibilitado la aplicación global de los derechos humanos, en la cual podemos adelantar algunas posibilidades como la corrupción, impunidad, limitaciones culturales y religiosas e, infortunadamente, la continua prevalencia de conflagraciones armadas, cuyo hedor a miseria, desesperanza y dolor humano son explorados de manera profunda en el capítulo dos, titulado La violación de los derechos humanos, sitio donde se efectúa un recorrido histórico sobre la palabra guerra, así como sus principales manifestaciones significativas. La guerra, concebida como los conflictos o pugnas efectuadas entre Estados Soberanos que buscan imponer su visión ideológica a la contraparte, son desarrolladas por individuos inmersos en el fanatismo nacionalista que los convierte en seres moralistas, pero carentes de todo raciocinio ético.

De tal forma transitamos hacia el tercer capítulo denominado La Declaración Universal de los Derechos Humanos: paradigma normativo mundial, páginas en cuyo recorrido será posible adentrarse a la Declaración Universal de los Derechos Humanos, definida como un documento adoptado por la Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas como una certera respuesta ante los incontables actos de barbarie cometidos durante la Segunda Guerra Mundial por el tristemente célebre régimen supremacista nazi.

Su promoción reconocía que los derechos humanos deben ser considerados como la base de la libertad, la justicia, la paz y la dignidad del planeta. En modo tal, el tercer capítulo busca encontrar fórmulas específicas que podrían permitir la aplicación irrestricta del documento, tales como la actuación fraternal, la justicia, la alteridad y, por supuesto, la libertad que puede desarrollarse a través de la ética, término en cuyos principios y fundamentos es posible adentrarse en el capítulo 4, titulado como El discurso ético: un camino hacia la hermandad universal, sitio donde se realiza un recorrido semántico sobre el concepto de la ética, la cual podría definirse como la cuna originaria del ser, quien intentará dominar la inherente naturaleza visceral por medio de la intuición y la reflexión. Es, en esencia, el sitio de la trascendencia armónica, que permite distinguir lo bueno de lo malo, permitiendo

reflexionar sobre la moral existente, tamizando lo sustancial y eliminando lo intrascendente.

La educación ética permite la consolidación de seres humanos independientes, libres y críticos de sí mismos y de su entorno, forjados al calor del bien hacer y la virtud, permitiendo a la persona lograr la tan anhelada libertad. Al mismo tiempo, el discurso establecido permite reflexionar sobre la posibilidad de vivir en un mundo donde impere la justicia y la armonía en la sociedad, donde las personas tengan la posibilidad de actuar en bien del otro, no porque lo determine la deontología moral, sino porque la reflexión e introspección ontológica así lo ameritan.

## Capítulo 1. DERECHOS HUMANOS: ORIGEN Y SIGNIFICADO

*La paz solo puede durar cuando se respetan los derechos humanos, cuando las personas tienen qué comer y cuando los individuos y las naciones son libres.*

*Dalai Lama*

### Introducción

¿Todos queremos ser felices? cuestionaba persistentemente San Agustín<sup>4</sup> a los académicos durante un intenso diálogo plagado de matices didácticos. Ante la respuesta afirmativa de los oyentes, el de Hipona *anticipaba* que a la felicidad solo se podría acceder por medio de bienes perdurables no sujetos al arbitrio de la suerte, la mala fortuna o el destino. En otras palabras, el verdadero bienestar es, para el filósofo argelino, una consecuencia de las bondades asociadas a la divinidad.

Sin embargo, la disertación agustiniana sobre la felicidad podría no satisfacer de manera generalizada a la población mundial (no necesariamente agnósticos), más aún cuando se hallan inmersos en el materialista y superficial estilo de vida contemporáneo, sitio donde la banalidad, la barbarie, la maldad, la concupiscencia, la violencia, el encono, el terror, el odio y la desesperanza, suelen reinar con especial sosiego.

Es así como el territorio de la felicidad discurre por incontables senderos, hecho en el que Aristóteles<sup>5</sup> concuerda, al referir que la felicidad es un elemento íntimamente vinculado con la visión particularizada de cada persona. Por lo tanto, el bienestar individual era un concepto claramente influido por la subjetividad. ¿Cómo evitar el subjetivismo? Para responder la interrogante, el estagirita precisó la necesidad de

---

<sup>4</sup> Cfr. San Agustín, *De la Vida Feliz*, Santillana, Madrid, 1996, pp. 5-17.

<sup>5</sup> Cfr. Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, Gredos, Barcelona, 1985, pp. 143-145.

identificar el bien propio del hombre a partir de las virtudes (*areté*), es decir, el actuar con excelencia a través del ejercicio periódico de las facultades racionales.

La felicidad, desde la perspectiva aristotélica, surge a partir de una vida emanada de la virtud, la cual es una cualidad “potencial” que depende de la voluntad para llevarse a cabo. La voluntad “incita” al individuo a ejecutar determinadas acciones cuando son percibidas como enriquecedoras (buenas). Luego entonces, para adentrarse en la vida buena se requiere del perfeccionamiento de la razón por medio de la virtud.

No obstante, la razón podría resultar insuficiente para ingresar a la conducta justa, ya fuere por la falta de disciplina, de raciocinio o por las limitaciones inherentes a la imperfecta naturaleza humana. En este punto, Aristóteles considera que resulta ciertamente improbable que aun cuando la razón muestre lo que es preciso hacer, seguramente la persona no lo hará. ¿Cuál es el camino por seguir? Aristóteles contesta:

Hablo aquí de la virtud moral; porque ella es la que concierne a las pasiones y a los actos del hombre, y en nuestros actos y en nuestras pasiones es donde se dan, ya el exceso, ya el defecto, ya el justo medio. Así, por ejemplo, en los sentimientos de miedo y de audacia, de deseo y de aversión, de cólera y de compasión, en una palabra, en los sentimientos de placer y dolor se dan el más y el menos; y ninguno de estos sentimientos opuestos son buenos. Pero saber ponerlos a prueba como conviene, según las circunstancias, según las cosas, según las personas, según la causa, y saber conservar en ellas la verdadera medida, este es el medio, esta es la perfección que sólo se encuentra en la virtud.<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> Aristóteles, *Moral a Nicomáco*, Biblioteca Filosófica, Madrid, p. 68.

Es entonces que la felicidad podría vislumbrarse por medio de la virtud moral, interpretada como la repetición de acciones hasta lograr efectuar el bien, al sortear los extremos corrompidos por medio de la razón y la prudencia. Es el punto medio donde confluyen la razón y la voluntad; también podría prefigurarse como el sitio donde se unifican la legalidad y el bien obrar. Es la moral virtuosa el enclave donde hacer bien al otro se convierte en un paradigma universal, sin distingo alguno de credos, razas e ideologías: “La moral, a mi juicio, sólo puede formar parte de la política. En política no es posible cosa alguna sin estar dotado de ciertas cualidades; quiero decir, sin ser hombre de bien. Pero ser hombre de bien equivale a tener virtudes; y, por tanto, si en política se quiere hacer algo, es preciso ser moralmente virtuoso”.<sup>7</sup>

Por tanto, ¿la virtud moral podría ser el camino idóneo para acceder a la felicidad? Seguramente, siempre y cuando ese justo medio sea encauzado hacia la preocupación por el bienestar del otro, acción que encuentra justa acogida en el marco de los derechos humanos, concebidos como el espacio normativo que busca redignificar la vida de los seres humanos, al tiempo que permite estrechar la hermandad en todos los confines del mundo.

Desafortunadamente, la aplicación deontológica de los derechos humanos ha resultado insuficiente en una sociedad ávida de justicia y equidad. Es por lo que resulta imperativo abordar la problemática inherente a los derechos humanos desde otra perspectiva, la cual permita consolidar el respeto y amor entre todos los miembros de la sociedad, no porque así lo establezca una regulación, sino porque el individuo se ha dejado conducir por el sentido común, la buena voluntad y la genuina preocupación por el bienestar del otro, ¿cómo sería posible alcanzar tal posibilidad?

---

<sup>7</sup> Aristóteles, *La Gran Moral*, Medina y Navarro Editores, Madrid, p. 3.

Indudablemente esto sería posible con base en la práctica cotidiana de la ética, la cual se concibe como una ciencia referida hacia la reflexión sobre la moral, para interrogar a las normas sobre la legitimidad de su actuar, evidenciando las insustanciales y ponderando las necesarias: “La cuestión ética no es de un modo inmediato ¿qué debo hacer?, sino ¿por qué debo? La cuestión ética consiste en hacer concebible la moralidad, en tomar conciencia de la racionalidad que hay ya en el obrar. La ética trata de esclarecer si es acorde a la racionalidad humana atenerse a la obligación universal expresada en los juicios morales...”<sup>8</sup>

A lo largo del presente discurso se desarrollará un ejercicio dialéctico entre la conceptualización tradicional de la moral (encarnada por medio de los derechos humanos) y la ética, un concepto vinculado a la reflexión ontológica y la preocupación por el bien obrar.

### **1.1 La dialéctica como medio de confrontar ideas y mediar puntos de vista divergentes**

La dialéctica es, desde un somero punto de vista semántico<sup>9</sup>, el arte de argumentar, dialogar y discutir, una postura indudablemente emanada de su origen griego, *dialektiké techné*. La dialéctica<sup>10</sup> es un método utilizado por los seres racionales para tratar de conciliar ideas opuestas o campos del conocimiento divergentes, en aras de asimilar la realidad en su verdadera complejidad e integralidad. Al mismo tiempo, la dialéctica podría significarse como la revelación de la “verdad” mediante la superación de las discrepancias argumentales de la contraparte.

El acto dialógico fue caracterizado por Sócrates de una manera similar a como la reconocemos en la actualidad, esto es, como el mecanismo desarrollado en forma

---

<sup>8</sup> Adela Cortina, *Ética mínima*, Tecnos, Madrid, 1986, p. 43.

<sup>9</sup> Diccionario de la Real Academia Española de la Lengua, disponible en <https://dle.rae.es/dial%C3%A9ctico>, consultado el 15 de junio de 2021.

<sup>10</sup> Cfr. Alfonso López Quintas, *El poder del diálogo y del encuentro*, BAC, Madrid, 1997, p. 174.

natural por los seres racionales para acceder a la verdad, la cual se torna diáfana sólo por medio del intercambio de información:

Sócrates, al contrario, sabe no tener respuesta, pero piensa que es posible hallarla a través del diálogo; es más, está convencido de que, aunque él no la sepa, existe una respuesta. La justicia, las virtudes, el bien, la felicidad, son realidades objetivas que encierran una racionalidad propia que el hombre puede lograr reconocer con la fuerza del *logos*, sólo porque la realidad es consistente se hace posible el diálogo. El diálogo, la dialéctica, la refutación es posible porque las cosas son de un determinado modo y no de otro, porque la realidad es regida por el principio de no contradicción y el hombre, precisamente a través del diálogo consigo mismo y con los demás, puede desvelarla.<sup>11</sup>

La pretensión socrática es conocer el bien por medio de la conversación, la cual permitiría acceder a la felicidad, a la virtud y al conocimiento verdadero.

Siguiendo los pasos de su maestro, Platón reafirma la intención socrática, es decir, el único acceso verdadero al bien se desarrollará por medio de la dialéctica, la cual permite desvelar, reconstruir y articular la realidad más completa y clarificadora:

La dialéctica es precisamente la vía que hace accesible al pensamiento; tal estructura permite disponer de ella. No mira el dialéctico solamente a refutar opiniones a causa de su incoherencia, sino a conocer la estructura metafísica de la realidad, la identidad de cada cosa y la relación entre todas ellas. Su presupuesto son las ideas.<sup>12</sup>

A través de la dialéctica sería posible acceder a un punto medio, un lugar hipotético donde la multiplicidad de visiones pudría estrecharse para conformar una nueva realidad. En tal momento podríamos retomar la perspectiva aristotélica<sup>13</sup> sobre la

---

<sup>11</sup> Ignacio Yarza, *Acta philosophica*, vol. 5, 1996, p. 296.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 300.

<sup>13</sup> *Cfr.* Aristóteles, *op. cit.*, p. 252.

justicia, donde se establece una clara delimitación entre quién comete una injusticia y quién la padece, ya en exceso, ya en defecto. En tal forma, la justicia se erige como el término medio, es decir, el punto alcanzado mediante la unificación de ambos extremos, una realidad acontecida a través del planteamiento dialéctico.

Gabriel Ogaz<sup>14</sup> considera que la dialéctica podría interpretarse como el arte de mostrar la verdad por medio de la “superación” de las contradicciones en los argumentos de una contraparte. También podría ser interpretada como un método para adentrarse en la realidad.

En cualquier caso, la dialéctica se consolida a través del intercambio de premisas argumentales, cuya unificación permite acceder hacia una nueva cosmovisión de la realidad.

Es entonces la dialéctica un diálogo que permite acercarse a la verdad. Para ello se vale de la argumentación y contraargumentación de visiones (tesis y antítesis), hasta obtener una nueva perspectiva enriquecedora, novedosa y perdurable. Es la confrontación ideológica en su más pura expresión. Y es a través de la dialéctica como será posible acercarse a un punto donde puedan confluir la moral y la ética, en aras de construir un medio plausible de aplicación de los derechos humanos en todas las latitudes del orbe.

## **1.2. El umbral de los derechos humanos**

El origen de los derechos humanos podría ubicarse en múltiples coyunturas históricas y paradigmas ideológicos, tal y como Carlos Tünnermann<sup>15</sup> refiere al inferir su nacimiento en variadas teorizaciones normativas, como el Código de Hammurabí, las Leyes de Solón, los Mandamientos de Moisés, los preceptos de

---

<sup>14</sup> Cfr. Leonardo Gabriel Ogaz Arce, *La dialéctica como contribución para el desarrollo del pensamiento*, Universidad Politécnica Salesiana, Vol. 12, Quito, p. 85.

<sup>15</sup> Cfr. Carlos Tünnermann, *Los derechos humanos: evolución histórica y reto educativo*, UNESCO, 1997, pp. 7-8.

Manú y Buda, las enseñanzas contenidas en los Evangelios de Jesucristo, la Carta Magna inglesa de 1215 o la *Petition of Rights* de 1628 y el *Bill of Rights* de 1689, las Siete Partidas de Alfonso X El Sabio, las Leyes de Indias, la *Declaración de Independencia* de las trece colonias de Norteamérica, la Declaración francesa de los *Derechos del Hombre y del Ciudadano* de 1789, entre algunas otras, que comparten un rasgo común: todas se desarrollaron al amparo de profundas transformaciones sociales.

Ante tan vasto caudal retórico surge una pregunta natural: ¿cuál es el momento histórico indicado y cuál es la corriente de pensamiento idónea para efectuar un análisis sobre la importancia y origen de los derechos humanos?

Gregorio Peces Barba<sup>16</sup> alude al surgimiento de los derechos fundamentales justo en el culmen de la Edad Media y el principio del Renacimiento. Este periodo es, para el autor, el *tránsito hacia la modernidad*, un instante revolucionario y de profunda ruptura, caracterizado por el cambio en la situación económica y social (nacimiento de un incipiente capitalismo), así como la aparición de la burguesía como clase social en ascenso:

En este contexto, y participando de estos tres elementos: ruptura, precedentes medievales y continuidad de elementos medievales hasta el siglo XVIII, aparecerá la filosofía de los derechos fundamentales, que, como tal, es una novedad histórica del mundo moderno que tiene su génesis en ese tránsito a la modernidad, y que, por consiguiente, participa de todos los componentes de ese tránsito ya señalados, aunque sean los nuevos, los específicamente modernos, los que le dan su pleno sentido.<sup>17</sup>

---

<sup>16</sup> Cfr. Gregorio Peces-Barba Martínez, *Tránsito a la modernidad y derechos fundamentales*, Mezquita, 1982, pp. 18-20.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 17.

Peces Barba<sup>18</sup> considera que al aprobarse la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789, se cristalizó el primer paradigma sobre derechos humanos en la era moderna, al presentar de manera frontal la desconfianza social que surge hacia el poder absoluto y ante alguna de sus consecuencias directas, como la intervención de la fuerza estatal en el ámbito religioso, la parcializada impartición de la justicia emanada de la monarquía, así como la arbitrariedad de las penas y procedimientos.

En tal forma, la Declaración abrió el camino hacia la construcción de un verdadero pensamiento libre y autónomo, el cual desarrolló una serie de preceptos fundamentales, los cuales permean hasta nuestros días en variadas naciones:

- a) La soberanía reside en los miembros de una Nación (ciudadanos) y no en el derecho divino del Rey.
- b) El poder debe dividirse en múltiples esferas, para evitar el autoritarismo.
- c) La ley debe concebirse como expresión de la voluntad general, por ello debe consolidarse por medio de la participación ciudadana.
- d) Los derechos humanos deben considerarse como una defensa de la libertad individual.

Es así que al iniciar la consolidación de los derechos humanos, tuvieron como concepción filosófica a la persona, de donde se desprenden ciertos atributos esenciales, dando paso a la creación de un sistema jurídico que garantice estos derechos, esto es, a través del derecho positivo.

Moisés Bailón<sup>19</sup> establece una posición similar a Peces Barba, cuando afirma que los derechos humanos son una categoría histórica, cuyos fundamentos fueron

---

<sup>18</sup> Cfr. Gregorio Peces Barba Martínez, *Los derechos del hombre en 1789, Reflexiones del segundo centenario de la revolución francesa*, Anuario de Filosofía del Derecho VI, 1989, pp. 57-58.

<sup>19</sup> Cfr. Moisés Bailón, "Derechos humanos, generaciones de derechos, derechos de minorías y derechos de los pueblos indígenas"; algunas consideraciones generales, *Revista del Centro Nacional de Derechos Humanos de*

establecidos en el tránsito a la modernidad, acrecentándose en el marco del iluminismo. Con base en la visión del autor, antes de tal circunstancia los derechos humanos podrían catalogarse como “incipientes”, ya que, si bien se erigieron variadas posturas filosóficas que salvaguardaban la dignidad humana al amparo de ciertos “derechos”, estos en realidad eran prerrogativas, ostentados por ciertos grupos sociales privilegiados, en tanto el resto de la sociedad carecía de ellos.

Peter Stearns<sup>20</sup> afirma que la perspectiva contemporánea sobre los derechos humanos se consolidó a finales del siglo XVIII, cuando los artífices de la declaración de derechos estadounidenses argumentaban que todos los hombres podían acceder a la vida digna, a la libertad y a la búsqueda de la felicidad, sin distingo alguno por la raza, clase social, ideología política e, incluso, religiosa. De tal manera, en palabras de Stearns, la abolición de la esclavitud fue el primer movimiento concreto que incentivó la creación de los derechos humanos, pues concebir a las personas como meros artículos utilitarios contravenía el valor esencial de cada ser humano.

Carlos Tünnermann<sup>21</sup> sitúa el origen de los derechos humanos contemporáneos en el siglo XVIII durante la revolución francesa de 1789, momento en que la sociedad transitó del feudalismo al capitalismo (revolución burguesa). Fue una época donde culminó el antiguo régimen monárquico, sentándose las bases para un nuevo orden social, cuyo predominio se decantó en la burguesía, clase social que aprovechó el descontento popular para obtener dividendos a su favor hasta fundar las bases del capitalismo, que aún permea a la sociedad contemporánea:

Una de las peores injusticias del sistema era el régimen de tributación, basado en una increíble e inmoral desigualdad. Mientras los nobles y el alto clero apenas tributaban (y siempre hacían lo posible por evadir los pocos impuestos

---

la UNAM, No. 12, disponible en <https://revistas-colaboracion.juridicas.unam.mx/index.php/derechos-humanos-cndh/issue/view/321>, consultado el 14 de marzo de 2021.

<sup>20</sup> Cfr. Peter N. Stearns, *Human Rights n World History*, Taylor & Francis Group, 2012, pp.13-14.

<sup>21</sup> Cfr. Carlos Tünnermann, *op. cit.*, pp. 9-10.

que les correspondía pagar) se estima que el 81% del valor de la cosecha lo tenía que entregar el campesino al Estado, dada la serie de cargas que se le imponían. Esta situación, que no era exclusiva de Francia, hacía que el campesino fuera el verdadero sostén económico de los tres pilares del “antiguo régimen” el Rey, la Iglesia y los señores feudales. De esta manera, la gran mayoría del pueblo francés estaba condenado a una vida absolutamente miserable e inhumana.<sup>22</sup>

En el mismo sentido, Miguel Carbonell considera a la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789 como el texto jurídico y político más importante de la era moderna, ello porque es el signo emblemático de la Revolución Francesa, que se gestó en el deseo manifiesto de acabar con el absolutismo de la monarquía, estableciendo un nuevo orden social más justo: “Se pretendía, nada más y nada menos, rectificar la historia entera de la humanidad, fundar un nuevo orden político y social completamente nuevo, capaz de establecer una nueva etapa de la trágica evolución humana y de asegurar para el futuro una felicidad segura e inmarchitable.”<sup>23</sup>

Por su parte, Carlos Hokansson<sup>24</sup> afirma que la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano estaba inspirada en el principio fundamental de limitar el poder monárquico, en aras de garantizar la protección de los derechos y libertades ciudadanas, las cuales se poseen en forma natural e inmanente. Luego entonces, la normativa de 1789 recuperó el principio de libertad humana que nunca se perdió, sólo fue avasallado por los intereses monárquicos.

En suma, la Declaración provocó el surgimiento del liberalismo y la separación de los poderes, terminó con los privilegios que ostentaban las clases sociales

---

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 11.

<sup>23</sup> Miguel Carbonell, “Notas sobre el origen de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789”, Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM, disponible en <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/4/1968/10.pdf>, consultado el 14 de marzo de 2021.

<sup>24</sup> Cfr. Carlos Hokansson, *El impacto de la declaración universal de los derechos humanos en las constituciones iberoamericanas*, Persona y Derecho 59, Madrid, 2008, p. 57.

privilegiadas, al tiempo que fue eliminada la justicia señorial, pero lo más importante, la normativa sentó las bases sobre la libertad, igualdad, propiedad privada y defensa frente a la opresión, todos ellos aspectos latentes hasta nuestros días.

### **1.3. ¿Qué son los derechos humanos? Un recorrido por su significado**

Las cualidades significativas de la acepción sobre los derechos humanos suelen ser vastas, fructíferas e inagotables. Son, al mismo tiempo cuna de múltiples controversias ocasionadas por las numerosas posturas ideológicas que, durante siglos, han intentado encontrar un origen, un sentido y un propósito para su prevalencia.

De tal forma, han visto la luz múltiples teorizaciones al respecto, como aquellas encumbradas en los dogmatismos religiosos, posicionamientos iusnaturalistas, determinismos políticos o reflexiones filosóficas.

Gregorio Peces Barba<sup>25</sup> significa a los derechos humanos como la facultad atribuida a la norma para garantizar la libertad e igualdad de la persona en una sociedad, en ámbitos como su participación política, social o cualquier otro aspecto fundamental que afecte su desarrollo integral como persona, con la posibilidad de poner en marcha el aparato coactivo del Estado en caso de infracción. Desde esta perspectiva es posible inferir una ambivalencia donde se reconoce el fundamento iusnaturalista de los derechos humanos, el cual debe ser protegido por el derecho positivo.

Antonio Pérez Luño<sup>26</sup> imagina a los derechos humanos como el conjunto de facultades que concretan la dignidad, la libertad e igualdad humanas, las cuales deberían ser reconocidas en forma positiva por los diversos órdenes jurídicos que

---

<sup>25</sup> Cfr. Gregorio Peces Barba, *Derechos Fundamentales*, Editorial Latina Universitaria, Madrid, 1979, p. 27.

<sup>26</sup> Cfr. Fernando Rovetta Clyver, *El Descubrimiento de los Derechos Humanos*, Colección Problemas Internacionales, No. 33, Ed. Iepala, p. 54.

permean a la sociedad mundial. Su prevalencia permitiría acceder a un orden social justo y armónico, donde todos los seres humanos sean tratados como iguales, al tiempo que recuperan su dignidad y libertad.

Adela Cortina<sup>27</sup> efectúa una disertación sobre las posibilidades significativas del término derechos humanos. En primera instancia, critica su “rancio abolengo”, en virtud de que suelen emparentar con los derechos naturales, los derechos morales y los derechos fundamentales. Sin embargo, frente a éstos, los derechos humanos poseen una ventaja fundamental, esto es el de gozar de una mayor “popularidad” por ser frecuentemente utilizados en narrativas internacionales, así como demostrar que son reivindicables únicamente por seres humanos, quienes buscan incansablemente acceder a una vida digna; apartándose de la perspectiva “orgánica”, la cual pretende entregar sus prerrogativas a cualquier manifestación viviente del planeta.

Al mismo tiempo, la filósofa ibérica destaca la necesidad de atender un aspecto aparentemente olvidado, esto es su aplicación en cada rincón del orbe:

Naturalmente, si nos preguntamos hoy por los problemas más *urgentes* en torno a los derechos humanos, tenemos que reconocer que la tarea más apremiante es la de su eficaz protección, ya que el mayor escándalo de nuestro tiempo consiste en que, a pesar de las declaraciones internacionales y las proclamas de todo tipo, los más elementales derechos de los hombres son violados en todas las latitudes<sup>28</sup>.

Norberto Bobbio<sup>29</sup> demuestra una postura símil con Adela Cortina, al considerar que la denominación sobre los derechos naturales, establecida por John Locke, era tan

---

<sup>27</sup> Cfr. Adela Cortina, *et al.*, *Concepto de Derechos Humanos y Problemas Actuales, Derechos y Libertades*, Instituto Bartolomé de las Casas, pp. 38-39.

<sup>28</sup> *Ídem*.

<sup>29</sup> Cfr. Norberto Bobbio, *El problema de la guerra y las vías de la paz*, trad. de Jorge Binaghi, Gedisa, Barcelona, 2000, pp. 117-155.

solo una tesis filosófica, carente de toda practicidad. Ello porque el único interés válido debería ser el modo idóneo para promover su aplicación, dadas las incesantes muestras de su sistemática violación y nula aplicabilidad allende las fronteras, y no el banal intento de probar si un individuo posee un derecho por el simple hecho de nacer o a través de la educación moral.

Eusebio Fernández<sup>30</sup> muestra que los derechos humanos responden a necesidades humanas esenciales, traducidas en exigencias morales, las cuales deben ser reconocidas y garantizadas por el derecho constitucional en los distintos ámbitos nacionales. Esto implicaría que los derechos humanos se fundamentan en determinados valores morales, como la generosidad, la solidaridad y la fraternidad, cuya correcta aplicación permitiría acceder con presteza a la dignidad humana, la autonomía, la seguridad, la libertad e, incluso, la igualdad.

Tania Vivas<sup>31</sup> significa a los derechos humanos como la normativa moral extendida hacia todos los seres humanos, sin importar su nacionalidad, lugar de nacimiento, sexo, origen étnico, color, religión, lengua o cualquier otra característica, que busca otorgar una vida digna y justa, en contextos socialmente dispares.

Para la ensayista es sumamente problemático establecer una definición con mayor especificidad sobre los derechos humanos, en virtud de las disímiles problemáticas epistemológicas y legales vinculadas con su fundamentación, identificación, contenido e implementación, aspectos que podrían provocar ciertas controversias en los países donde se pretenden aplicar.

---

<sup>30</sup> Adela Cortina, *et al*, *Concepto de Derechos Humanos y Problemas Actuales, Derechos y Libertades*, Instituto Bartolomé de las Casas, pp. 50-55.

<sup>31</sup> *Cfr.* Tania Giovanna Vivas Barrera, *et. al.*, “Perspectivas actuales para el estudio de los derechos humanos desde sus dimensiones”, *Revista Logos, Ciencia y Tecnología*, vol. 5, núm. 1, julio-diciembre, Policía Nacional de Colombia, 2013.

Angelo Papachini<sup>32</sup> afirma que los derechos humanos responden a exigencias humanas universales (no inherentes a un solo momento histórico), no obstante, su configuración específica es producto de la “modernidad”. Pero, ¿qué entiende el autor al enunciar el término “modernidad”? Fundamentalmente hace alusión al momento histórico en el cual se empieza la gestación de la época moderna, es decir, la finalización de la Edad Media y el inicio del Renacimiento.

A decir de Papachini<sup>33</sup>, la modernidad es un periodo especialmente ejemplar, en virtud de ciertas características:

- El ser humano, desde un ámbito ontológico, se erige como el centro de la cosmovisión planetaria, un claro contraste con la época antecedente, donde la tendencia natural era centrar el origen de todo en causas divinas.
- Se manifiesta el ejercicio de la razón autónoma, no supeditada a los preceptos establecidos por una autoridad o la tradición.
- Surge la significación sobre la dignidad humana, concebida como uno de los pilares sobre los cuales se sostiene la conceptualización moderna de los derechos humanos:

El aporte más evidente de los humanistas a la teoría de los derechos del hombre tiene que ver con la exaltación de la dignidad humana, el valor que se ha transformado en el soporte moral de los derechos humanos, definidos por muchos autores contemporáneos como la traducción en términos jurídicos de valores éticos fundamentales como la dignidad y la libertad.

Así lo sugiere el texto de la Declaración Universal de la ONU, que presenta «la fe en la dignidad y el valor de la persona humana» y el reconocimiento de un valor

---

<sup>32</sup> Cfr. Ángelo Papacchini, *Los derechos humanos a través de la historia*, Universidad Nacional de Colombia, 1998, pp. 138-139.

<sup>33</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 139.

intrínseco para todo ser humano, independientemente de las diferencias de raza, nacionalidad, sexo, status, etc., como el fundamento de los derechos concretos.<sup>34</sup>

Para Esther Parra<sup>35</sup> los derechos humanos son la aportación más valiosa del hemisferio occidental a la humanidad, pues buscan la protección de las libertades, inmunidades y beneficios asociados con la humanidad, sin mediar distinción alguna por causa de la raza, el credo o la ideología. Dentro de los derechos más importantes podrían mencionarse la protección contra la esclavitud y la tortura, igualdad ante la ley, justicia, libertad de pensamiento y opinión, posibilidad de profesar cualquier religión, acceso a la educación, salud, entre muchas otras variantes.

Javier Augusto Nicoletti<sup>36</sup> describe las diversas etapas por las cuales han transitado los derechos humanos hasta su conceptualización actual. Es así que el teórico ha establecido ciertas etapas fundamentales:

- *Derechos naturales*. Se refiere a la presencia de ciertas “propiedades morales” en cada ser humano desde el nacimiento. Sin embargo, los preceptos actuales calificarían esta posibilidad como una evidente controversia, dado que la moralidad es un elemento adquirido a lo largo de la vida.
- *Derechos innatos*. El concepto se deriva de la filosofía kantiana, en cuyas manifestaciones ideológicas se refiere a los derechos que corresponden a todo ser humano en virtud de su propia humanidad. Es la libertad e independencia respecto a la acción coercitiva del otro, en tanto se actúe en absoluta reciprocidad. El derecho Innato podría sintetizarse, en una palabra: libertad, conciliada bajo el arbitrio del otro.

---

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 142.

<sup>35</sup> Cfr. Esther Parra Ramírez, “¿Derechos humanos o derechos liberales?”, *Reflexión Política*, vol. 2, núm. 4, Universidad Autónoma de Bucaramanga, 2000.

<sup>36</sup> Cfr. Nicoletti, Javier Augusto, “Accionar en sociedad: Los Derechos Humanos”, *Aposta Revista de Ciencias Sociales*, núm.33, 2007, Disponible en <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=4959/495950226004g>, consultado el 2 de mayo de 2020.

- *Derechos positivos*. Se derivan del derecho constitucional, desarrollado a lo largo del siglo XIX. Su esencia se basa en su carácter férreamente normativo, es decir, adquieren fuerza a partir de su legislación y aplicación por parte de Estado soberano.

Por otro lado, el estudio de los derechos humanos se desarrolla<sup>37</sup> en tres momentos fundamentales, con base en el contexto histórico en el cual surgió el reconocimiento social y formal de dichas normas:

- a. La primera generación se refiere a los derechos civiles y políticos adquiridos durante la segunda mitad del siglo XVIII, a partir de las ideas de la independencia de los Estados Unidos (1776) y de la Revolución Francesa (1789). En dicho parangón histórico se contemplan los derechos a la igualdad ante la ley, a la libertad personal, a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión.
- b. La segunda generación sobre derechos humanos corresponde a los Derechos Económicos Sociales y Culturales, cuyo reconocimiento inicia con las demandas obreras y las ideas vinculadas con el socialismo durante escenarios preponderantes como la Revolución Mexicana (1910) y la Revolución Rusa (1917). En tales periodos son muestras representativas el derecho a la educación, a la tenencia de la tierra y los derechos laborales consagrados en la Constitución Mexicana de 1917, y el nacimiento de la Organización Internacional del Trabajo (OIT).
- c. La tercera generación alude a los derechos de los pueblos, cuyo reconocimiento comienza a raíz del nacimiento de conflagraciones armadas internacionales, movimientos de independencia nacional y el papel del bloque de los países no alineados a las súper potencias durante la Guerra Fría. Por añadidura, surge el reconocimiento del derecho a la paz, el derecho a la autodeterminación, el derecho al desarrollo, el derecho a un medio ambiente sano, entre otros.

---

<sup>37</sup> Cfr. Areli Sandoval Terán, *Los Derechos Económicos, Sociales y Culturales; una revisión del contenido esencial de cada derecho y de las obligaciones del Estado*, Asociación Latinoamericana de Organizaciones de Promoción, Distrito Federal, 2001, pp.14-15.

Los derechos humanos contemporáneos deben ser concebidos entonces como el conjunto de facultades legales que concretan la dignidad, la libertad e igualdad humanas, las cuales deberían ser reconocidas en forma positiva por los distintos órdenes jurídicos que permean a la sociedad.

Su implementación, en forma progresista y metódica, permitiría acceder a un orden social justo y armónico, donde todas las personas dispondrían de la libertad y el trato igualitario necesarios para acceder a la felicidad, sin distingo alguno por raza, ideología, credo, preferencias, entre otros. No obstante, si bien han existido loables avances en cuanto a su observancia, también es cierto que su cumplimiento difiere ostensiblemente en cada nación, convirtiendo a la retórica sobre la universalidad como un ideal cuyo cumplimiento aún se encuentra en suspenso.

#### **1.4. Derechos humanos y democracia**

La filósofa española Adela Cortina sitúa al origen de la democracia en la Grecia clásica, alrededor de los siglos V y IV antes de nuestra era, como una doctrina que otorgaba a los ciudadanos la libertad de ser partícipes en las deliberaciones y decisiones de la Asamblea.

En tal forma, la libertad, elemento preponderante en la retórica de Cortina, permite la participación en la vida política de un país. Este principio se fundamenta en dos ámbitos: igualdad ante la ley (isonomía) y derecho a emitir opiniones (isegoría). La democracia es entonces la participación activa de los ciudadanos en los asuntos que vinculados con el desarrollo de una sociedad, empleando su libertad e igualdad legal.<sup>38</sup>

Para Cortina, sin embargo, la participación ciudadana resulta insuficiente para democratizar a la sociedad. Por el contrario, para la pensadora ibérica resulta

---

<sup>38</sup> Cfr. Adela Cortina, *Las raíces éticas de la democracia*, Universidad de Valencia, 2010, pp. 3-5.

necesario actuar con base en “raíces éticas”, las cuales facilitan el respeto a la opinión del otro. Dichos principios establecen líneas de acción concretas, tales como:

1. Fomento de un sistema partidista de contrapesos, donde sea posible alternar la gobernanza entre distintos grupos ideológicos. Con ello se impide el nacimiento de totalitarismos y tiranías.
2. La democracia debe vislumbrarse como el escaparate natural de los ciudadanos libres y autónomos, ajenos a todo influjo externo. Por ello, es necesario fomentar la libre manifestación de ideas durante cualquier régimen político.
3. Kant consideraba que la libertad política se relacionaba con el derecho a obedecer únicamente la normativa a la cual la propia persona le daría su consentimiento. De tal manera, la única forma de gobierno legítima es aquella donde los autores de la ley se hallan plenamente identificados con sus destinatarios.<sup>39</sup>

Es posible definir entonces a la democracia como aquella donde las personas, entes pensantes, dialógicas y plenamente conscientes de las decisiones asumidas, deciden quién ha de dirigir una nación. Paradójicamente, dicha libertad surge cuando el ciudadano sigue estatutos deontológicos, tal y como Marco Tulio Cicerón vaticinó hace más de dos mil años: “Somos esclavos de las leyes, para ser libres”<sup>40</sup>. No obstante, ¿por qué la libertad necesita de la ley para llegar a su propósito?, ¿acaso su manifestación no debería hallarse exenta de la coerción moral inherente a los códigos legales?

---

<sup>39</sup> Cfr. *Ibidem*, 6.

<sup>40</sup> Yvelisse Prats-Ramírez de Pérez, “Libres Cicerón, libres”, *Listin Diario*, 15 de septiembre de 2017, disponible en <https://listindiario.com/puntos-de-vista/2017/09/16/482646/libres-ciceron-libres>, consultado el 18 de agosto de 2022.

Al respecto, John Locke considera que sólo el imperio de la ley posibilita una vida plena, libre de las restricciones y violencia de los otros, porque la libertad mal entendida tiende a convertirse en libertinaje.<sup>41</sup>

Para Giovanni Sartori las leyes son reglas generales e impersonales, permisoras de una vida tranquila y ajena al influjo despótico de otro ser humano: “Es verdad que la ley es también coerción (puesto que prohíbe y condena), pero al mismo tiempo nos tutela porque está constituida por normas que se aplican a todos sin distinción, incluso a quienes las hacen.”<sup>42</sup>

En el mismo sentido, Norberto Bobbio<sup>43</sup> caracteriza a la democracia a partir de las leyes creadas para determinar quién posee las mejores condiciones (materiales e intelectuales) para asumir la toma de decisiones colectivas (léase gobernanza) y en qué términos. Para ello, sin embargo, es necesario que un grupo de personas decidan quién es la figura idónea para asumir tal responsabilidad. Pero, ¿qué tipo de personas podrían determinar al gobernante ideal? Bobbio propone tres condiciones:

- a) Sólo deben votar los mayores de edad, en virtud de su maduración cognoscitiva es inherente a la edad.
- b) Las decisiones tomadas por la mayor parte de un grupo social, deben asumirse como vinculantes por el resto de los miembros. Esto es el principio básico de la democracia.
- c) Debe garantizarse el derecho a la libre expresión, reunión y asociación, para generar condiciones adecuadas para cristalizar la vida democrática en un país.

---

<sup>41</sup> Cfr. Óscar Álvarez Araya, *John Locke, Contra el absolutismo y la tiranía*, disponible en <https://wsimag.com/es/cultura/37685-john-locke>, consultado el 7 de enero de 2022.

<sup>42</sup> Cfr. Giovanni Sartori, *La democracia en 30 lecciones*, Taurus, Distrito Federal, 2009, pp. 68-69.

<sup>43</sup> Cfr. Norberto Bobbio, *El futuro de la democracia*, FCE, Distrito Federal, 1986, pp. 13-15.

La libertad es el paradigma sobre el que discurre el discurso democrático, pues a través de ella se consolida una posibilidad: respetar las opiniones del otro, al tiempo que nutre la capacidad de autodeterminación.

Quizá a esto se debe que Alain Touraine significa al fenómeno democrático no tan sólo como un conjunto de garantías institucionales, sino como una realidad social, donde los ciudadanos tienen la oportunidad de luchar contra los sistemas establecidos a través de su cultura y libertad de expresión. Al mismo tiempo, permite desarrollar una sociedad plural y abierta, donde todas las expresiones ideológicas tienen cabida, protegiendo y reconociendo a la mayor diversidad posible.<sup>44</sup>

El investigador italiano Giovanni Sartori define a la democracia a partir de sus raíces etimológicas: *demos* (pueblo) y *kratos* (poder). Con base en ello, Sartori concreta una definición elemental: el poder conferido a las personas para elegir a quién debe gobernar.<sup>45</sup>

Es entonces la democracia el gobierno del pueblo sobre el pueblo, considerando que los propios gobernantes surgen del entramado social. No obstante, subyace una importante pregunta: ¿cómo se puede acceder a la gobernanza de una nación?

La respuesta se manifiesta en forma diáfana: mediante un voto expresado en elecciones libres, las cuales permiten leer a la opinión pública. En tal forma, la participación ciudadana es fundamental en la perspectiva del teórico italiano<sup>46</sup>, quien subraya el término “voluntario”, pues considera que la participación política debe hallarse ajena de la coacción autoritaria o violenta, y tan sólo debe materializarse cuando la voluntad libre de ataduras se manifiesta:

La democracia nació de una concepción individualista de la sociedad, es decir, de una concepción por la cual, contrariamente a la concepción

---

<sup>44</sup> Cfr. Alain Touraine, *¿Qué es la democracia?*, FCE, Distrito Federal, 2001, p. 8.

<sup>45</sup> Cfr. Giovanni Sartori, *La democracia en 30 lecciones*, Taurus, Distrito Federal, 2009, pp. 15-17.

<sup>46</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 35.

orgánica dominante en la Antigüedad y en la Edad Media según la cual el todo es primero que las partes, la sociedad, toda forma de sociedad, especialmente la sociedad política, es un producto artificial de la voluntad de los individuos.<sup>47</sup>

En este punto, surge una pregunta fundamental: ¿cuántos individuos son necesarios para consolidar la democracia en un país? Para ello Sartori desarrolla una división fundamental<sup>48</sup>:

- 1) *Plethos o plenum*. Referido a los gobiernos determinados en forma unánime por todos los ciudadanos de un país.
- 2) *Hoi polloi*. Alude a los gobiernos encarnados por la opinión de algunos miembros, siendo difícil determinar cuántas personas son determinantes.
- 3) *Hoi pleiones*. La gobernanza de una nación se basa en la decisión de la mayor parte de la sociedad.
- 4) *Ochlos*. Significado como "la multitud", es decir, una concentración ocasional de un grupo de personas, una muestra representativa del grupo social quien se asume con el poder para designar a los líderes nacionales.

No obstante lo anterior, en este momento del discurso prevalece la pregunta en el aire: ¿Cuántos ciudadanos consolidan el fenómeno democrático? Para simplificar la cuestión, Sartori refiere:

En este contexto encontramos el principio de mayoría absoluta o bien de mayoría relativa. El primero quiere decir: los más tienen todos los derechos, mientras que los menos, la minoría, no tienen ningún derecho. En cambio, el principio de mayoría relativa se concreta así: los más tienen derecho a mandar, pero en el respeto de los derechos de la minoría. Por tanto, desde

---

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 17.

<sup>48</sup> *Cfr. Ibidem*, p. 17.

un punto de vista operativo, el demos es una mayoría, o bien absoluta o bien moderada, y la doctrina es prácticamente unánime al afirmar que la democracia tiene que inspirarse en el principio de mayoría limitada o moderada.<sup>49</sup>

La democracia contemporánea se fundamenta en el principio de mayoría relativa, libremente traducida como la decisión de la mayor parte del grupo social, quienes deberían asumir la obligación de respetar la ideología y punto de vista de los menos, al tiempo que evitan vulnerar sus derechos y oportunidades.

Juan J. Linz<sup>50</sup> define a la democracia como la libertad legal para crear partidos políticos, celebrar elecciones periódicas, manifestar vínculos ideológicos y decidir sobre la gobernanza de un país. En tal forma, el Estado, emanado de la sociedad, se convierte en garante de las opiniones de todos, sean favorables o no, al tiempo que evita la irrupción violenta de terceros, que intenten vulnerar tales derechos.

No obstante, bajo el mando de la democracia es posible exigir resultados concretos a los gobernantes, quienes tendrían la obligación legal de cumplir o hacerse a un lado y aceptar que la sociedad elija un nuevo liderazgo:

La lealtad a un sistema político existe sólo en tanto se garantice la persistencia, o la oportunidad de cambio, de un cierto orden social, normalmente socio económico. De acuerdo con esta opinión, la democracia es un medio para llegar a un fin. Una vez que la gente se dé cuenta de que sus fines no pueden ser satisfechos por instituciones democráticas, el sistema democrático será descartado.<sup>51</sup>

---

<sup>49</sup> *Ídem.*

<sup>50</sup> Cfr. Juan J. Linz, *La quiebra de las democracias*, Alianza Editorial, Buenos Aires, 1991, pp. 17-18.

<sup>51</sup> *Ibidem*, p. 26.

Las perspectivas enumeradas muestran un hecho concreto, la democracia sólo puede ocurrir al amparo de la libertad, una condición inherentemente ética y necesaria en la realidad contemporánea. Además, requiere de una plena consciencia sobre las elecciones desarrolladas, en este caso, de las personas elegidas para guiar un país:

El principio fundamental del pensamiento democrático siempre ha sido la libertad entendida como autonomía, es decir, como capacidad de legislar para sí mismo de acuerdo con la famosa definición de Rousseau, que debería tener como consecuencia la plena identificación entre quien pone y quien recibe una regla de conducta y, por tanto, la eliminación de la tradicional distinción, en la que se apoya todo el pensamiento político entre gobernados y gobernantes. La democracia representativa, que es la única forma de democracia existente y practicable, es en sí misma la renuncia al principio de libertad como autonomía.<sup>52</sup>

Con base en lo anterior, subyace una pregunta natural, inherente al presente discurso: ¿cuál es la relación entre la democracia y los derechos humanos?

Al respecto, Robert Alexy<sup>53</sup> establece tres posibles vínculos entre la democracia y los derechos humanos:

1. La visión ingenua, donde se asume una plena identificación entre ambas manifestaciones sociales, al compartir un ideario de aspectos deseables en la vida pública de un país.
2. La visión idealista, la cual reconoce la existencia de posibles conflictos entre ambas visiones, pero con altas posibilidades de resolución.

---

<sup>52</sup> Cfr. Alain Touraine, *op. cit.*, p. 20.

<sup>53</sup> Cfr. Robert Alexy, *Los derechos fundamentales en el Estado Constitucional Democrático*, Trotta, Madrid, 2003, p. 38.

3. La visión realista, enmarcada en una perspectiva que considera a los derechos humanos democráticos y antidemocráticos.

Es entonces la relación entre Derechos Humanos y la democracia compleja, tal y como Isabel Villaseñor<sup>54</sup> contempla, pues esa conexión se configura de acuerdo con el orden político existente y el predominio de ciertas filosofías políticas, las cuales podrían tener variaciones sustanciales en cuanto a su manera de comprender al individuo y de priorizar los derechos humanos. Con lo anterior, la autora desarrolla una disertación sobre los distintos tipos de Estados democráticos y su manera de afrontar a los derechos humanos.

En primera instancia refiere a los Estados liberales, donde son claramente privilegiados los derechos individuales sobre los derechos colectivos, así como las libertades y la propiedad privada sobre la soberanía popular y los DESC. Esto ocurre porque la ética del liberalismo se basa en la competencia de los individuos y cuestiona las estructuras colectivas. Luego entonces, al privilegiar la libertad individual, se promueve la desigualdad social, debido al poco impulso que reciben las políticas públicas destinadas a combatir las asimetrías económicas y sociales. Esto provoca que la fuerza del mercado sea desproporcionada, dejando a numerosos grupos sociales en completa vulnerabilidad.

Del mismo modo, Villaseñor considera que el liberalismo político pugna por hacer valer la igualdad de los individuos ante la ley, en tanto sujetos de derecho, así como la igualdad moral e igualdad política. Y es precisamente en la igualdad de los individuos, como sujetos portadores de derechos y responsables de sus propias acciones, donde se origina el mayor vínculo con el fenómeno democrático.

---

<sup>54</sup> Cfr. Isabel Villaseñor Alonso, “La democracia y los derechos humanos: una relación compleja”, *Foro Internacional*, vol. LV, núm.4, disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=59944855005>, consultado el 12 de noviembre de 2022.

Por otro lado, existe el régimen político republicano donde, en palabras de la autora, la igualdad política depende de la igualdad económica, pues la igualdad de bienes corre paralelamente a la igualdad de poder. Y una igualdad de poder, desde tal retórica, es una democracia. Es decir, para el republicanismo no resulta suficiente la igualdad moral, política y ante la ley, sino que se requiere una igualdad sustancial, donde las diferencias sociales y económicas no se invisibilicen. Otra noción relevante para el republicanismo es:

...la del bien común, entendido como todo aquello de lo que se benefician los miembros de una comunidad, aun cuando existe diversidad de intereses e ideologías y por lo tanto también choques de derechos. Según el republicanismo, es necesario que los ciudadanos estén a cargo de los asuntos públicos ya que toda persona, una vez en el poder, tenderá a promover sus propios intereses sobre aquéllos de la comunidad. Es por esta razón por la cual el concepto de ciudadanía –pertenencia y participación en una comunidad– es fundamental para el republicanismo, y es precisamente la participación política la que requiere la virtud cívica de los individuos, misma que se logra mediante el cumplimiento de los DESC.<sup>55</sup>

Indudablemente, la relación de la democracia con los derechos humanos no es tan tersa como podría haberse pensado, pues el liberalismo sólo considera a los derechos civiles y políticos como básicos para el desarrollo de una vida democrática, en tanto el republicanismo exige el irrestricto cumplimiento de los DESC para conseguir la verdadera libertad y fundar un entorno democrático. Vale destacar, sin embargo, que ambas visiones pugnan por la defensa de la perspectiva democrática.

---

<sup>55</sup> *Ibidem*, p. 1125.

La Organización de las Naciones Unidas<sup>56</sup> considera que el respeto a los derechos humanos, a las libertades fundamentales y a la posibilidad de celebrar elecciones periódicas y genuinas mediante sufragio universal son elementos esenciales de la democracia. Tales valores se hallan consagrados en la Declaración Universal de Derechos Humanos y en el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, documentos que consagran el conjunto de derechos políticos y libertades civiles que sirven de cimiento a las democracias auténticas.

Los derechos establecidos en el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales y los instrumentos posteriores de derechos humanos, abarcan un conjunto de derechos colectivos (por ejemplo, de los pueblos indígenas, las minorías y las personas con discapacidad), y son igualmente esenciales para la democracia, en la medida en que garantizan la distribución más equitativa de la riqueza, así como la igualdad y la equidad en lo relativo al acceso a los derechos civiles y políticos.

## **1.5. Derechos económicos, sociales y culturales**

La Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos<sup>57</sup> define a los derechos económicos, sociales y culturales como los derechos humanos vinculados con el acceso a la seguridad social, la vida familiar, el entorno cultural, el lugar de trabajo, así como el acceso a la vivienda, la alimentación, el agua, la atención a la salud, la educación, las actividades económicas remuneradas, la seguridad social, la participación en la vida cultural, la vivienda, la alimentación, el agua, la atención de la salud y la educación.

---

<sup>56</sup> Cfr. Organización de las Naciones Unidas, *Estado de Derecho, democracia y derechos humanos*, ONU, disponible en <https://www.ohchr.org/es/democracy/rule-law-democracy-and-human-rights>, consultado el 12 de septiembre de 2022.

<sup>57</sup> Cfr. Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos. *Folleto informativo Preguntas frecuentes sobre los Derechos Económicos, Sociales y Culturales*, disponible en: <http://www.ohchr.org/Documents/Issues/ESCR/FAQ%20on%20ESCR-sp.pdf>, consultado el 12 de julio de 2022.

Sin embargo, no existe una conceptualización unívoca para cada derecho referido, porque depende de las diversas legislaciones locales e instrumentos internacionales vigentes para su observancia y aplicación.

Los derechos económicos, sociales y culturales<sup>58</sup> se originan en la dignidad inherente de todas las personas y también podrían significarse como las prerrogativas morales focalizadas en el otorgamiento de un nivel de vida adecuado a todos los seres humanos, a través de la participación activa de los Estados mundiales, quienes tienen la encomienda de hacer respetar la legislación derivada de sus preceptos.

Los derechos económicos, sociales y culturales surgen, con base en ciertos posicionamientos<sup>59</sup>, en las incipientes democracias europeas y americanas del siglo XIX, unificados con la perspectiva de igualdad, que fue vehementemente defendida por diversos sectores sociales en el marco de los procesos de industrialización. El movimiento obrero europeo, las innovaciones adoptadas en la república de Weimar, las reivindicaciones populares de las revoluciones rusa y latinoamericana, el New Deal en los EE. UU., entre otros, fueron el marco histórico perfecto.

En tal forma, los DESC encuentran su afirmación inicial en las constituciones promulgadas durante la época que precedió la Primera Guerra Mundial. Por ello, existe un consenso generalizado donde se afirma que las constituciones mexicanas de Querétaro de 1917 y alemana de Weimar de 1919 fueron los primeros instrumentos jurídicos donde los derechos sociales son enunciados por vez primera.

---

<sup>58</sup> Cfr. Areli Sandoval Terán, *Los derechos económicos, sociales y culturales*, Asociación Latinoamericana de Organizaciones de Promoción, Distrito Federal, 2001, pp. 13-15.

<sup>59</sup> Cfr. E. Castro Buitrago, *et al.*, "Historia, concepto y estructura de los derechos económicos, sociales y culturales", revista *Estudios Socio-Jurídicos*, 2007, disponible en <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=73390005>, consultado el 12 de octubre de 2022.

Así, por ejemplo, la Constitución mexicana de 1917 estatuyó un Estado democrata, representativo y federal; reconociendo el derecho a una educación laica y gratuita, así como la jornada de trabajo máxima de ocho horas y las libertades de expresión y asociación de los trabajadores.<sup>60</sup>

En este sentido, la proclama de los derechos sociales en la Constitución mexicana de 1917 no se acompañó de mecanismos efectivos para su aplicación. Contrariamente a ello:

(...) lo que tenemos en México es que la Constitución no se entendió como el marco jurídico efectivo y real de las prácticas sociales de los mexicanos, sino como el programa histórico en este caso, en esta Constitución de régimen. (...) la Constitución 1917 otorgaba derechos políticos plenos que, por supuesto como todos sabemos, eran inexistentes a lo largo de casi todo el siglo XX; otorgaba derechos sociales, igualmente generosos, que para la gran mayoría de la población tampoco pudieron ser aplicados. E incluso los derechos civiles como es de conocimiento hoy, también fueron de aplicación segmentada.<sup>61</sup>

No obstante, lo anterior, la Constitución mexicana de 1917 se erigió como un parteaguas para el reconocimiento de los derechos de los trabajadores. Con base en la propuesta de Marcos Águila<sup>62</sup>, son tres las probables explicaciones a través de las cuales es posible considerar como cierta la premisa inicial.

1. De acuerdo con la versión oficialista que permeó la retórica priista de las últimas décadas, el Estado emergente de la Revolución desarrollo una simbiosis con la masa popular para solucionar los enormes problemas agrarios nacionales, al tiempo que se promovía la industrialización nacional. Con estas

---

<sup>60</sup> Cfr. *op. cit.*, pp. 83-84.

<sup>61</sup> *Ibidem*, p. 85.

<sup>62</sup> Cfr. Marcos T. Á., Jeffrey B., “¿Por qué la Constitución de 1917 legisló a favor del trabajo? La evolución de las relaciones laborales en los ferrocarriles mexicanos, 1883-1923”, *Argumentos* 29, núm. 82, 2016, disponible en <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=59551331005>, consultado el 14 de octubre de 2022.

acciones fue posible otorgar a los ciudadanos mexicanos un sistema político y social encaminado a evitar la miseria, al tiempo que se mejoraban sustancialmente las condiciones laborales de los trabajadores. Naturalmente la realidad se muestra con implacable ironía.

2. Por otro lado, existe una visión, menos politizada que refiere a las reformas sociales emanadas de la Constitución de 1917 como una suerte de concesiones estatales, determinadas a obtener el control de los grupos sociales subordinados, masas campesinas y trabajadores urbanos que se habían levantado contra la dictadura porfiriana y a quienes era preciso apaciguar. Por añadidura, existe una corriente de pensamiento que estima a la Constitución de 1917 como una imposición gubernamental mal intencionada.
3. La Constitución de 1917 reflejó el miedo de la clase política emergente hacia las movilizaciones populares características de la Revolución. En tal forma, los aspectos radicales emanados de dicho documento habrían sido un producto directo y exclusivo de la presión de las masas populares, quienes habrían impuesto su criterio a través de legisladores afines.

La realidad concreta es que la Constitución de 1917 fue uno de los primeros documentos donde la realidad laboral de los trabajadores, fue considerado como un elemento de importancia insoslayable

Los DESC se fundamentan<sup>63</sup> en herramientas jurídicas especializadas, encaminadas a revertir las condiciones que obstaculizan el desarrollo pleno del ser humano, tales como la precariedad laboral, el desempleo, los riesgos a la salud, la marginación social, los desplazamientos y la desigualdad, entre otros. De tal manera, los DESC constituyen la base normativa indispensable para conseguir una

---

<sup>63</sup> Cfr. A. Sandoval, et al., “Los Derechos Económicos, Sociales y Culturales: exigibles y justiciables. Preguntas y respuestas sobre los DESC y el Protocolo Facultativo del Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales”, *Espacio DESC-PIDHDD-ONUDH*, Distrito Federal, disponible en [https://hchr.org.mx/wp/wp-content/themes/hchr/images/doc\\_pub/PIDESClibro.pdf](https://hchr.org.mx/wp/wp-content/themes/hchr/images/doc_pub/PIDESClibro.pdf), consultado el 17 de junio de 2022.

vida digna, en la cual se puedan satisfacer las necesidades elementales, garantizando las condiciones materiales necesarias para lograr el ejercicio real de la libertad:

En la Declaración Universal de Derechos Humanos, en el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales y en el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos se reconoce que no puede realizarse el ideal del ser humano libre y liberado del temor y la miseria a menos que se creen condiciones que permitan a cada persona disfrutar de sus derechos civiles, culturales, económicos, políticos y sociales. Asimismo, en la Conferencia Mundial de Derechos, en la Declaración y el Programa de Acción de Viena aprobados en 1993, se reafirmó que todos los derechos humanos son universales, indivisibles e interdependientes y están relacionados entre sí, y que la comunidad internacional debe tratar los derechos humanos en forma global y de manera justa y equitativa, en pie de igualdad y dándoles a todos el mismo peso.<sup>64</sup>

En este sentido vale la pena destacar la importancia de la Declaración y el Programa de Acción de Viena<sup>65</sup> promulgada en 1993, considerada como un hito en la historia de las Naciones Unidas. Dicho documento enarbolaba una serie de garantías para la sociedad mundial, tales como:

- a. El documento dejó claramente establecido el carácter universal, indivisible, interdependiente e interrelacionado de los derechos humanos y comprometió a los Estados a promover y proteger todos los derechos humanos de todas

---

<sup>64</sup> Hugo Llanos Mansilla, “Los derechos económicos, sociales y culturales”, *Ars Boni et Aequi*, vol. 6, No. 1, 2010, disponible en <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3257855>, consultado el 17 de agosto de 2022.

<sup>65</sup> Cfr. Organización de las Naciones Unidas, *Declaración y Programa de Acción de Viena, 20 años trabajando por tus derechos*, Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos, 2013, disponible en [https://www.ohchr.org/sites/default/files/Documents/Events/OHCHR20/VDPA\\_booklet\\_Spanish.pdf](https://www.ohchr.org/sites/default/files/Documents/Events/OHCHR20/VDPA_booklet_Spanish.pdf), consultado el 12 de octubre de 2022.

las personas “sean cuales fueren sus sistemas políticos, económicos y culturales”.

- b. Tradicionalmente se había considerado que los derechos civiles y políticos poseían una mayor importancia que los derechos sociales, económicos y culturales. Sin embargo, la Conferencia de Viena fue el inicio de un proceso que aseguró la aprobación del Protocolo Facultativo del Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, permitiendo a las personas denunciar a nivel internacional las violaciones de los derechos económicos, sociales y culturales.
- c. Los derechos de la mujer fueron finalmente reconocidos de manera indiscutible como derechos humanos.
- d. Se progresó en la lucha contra la impunidad y se impulsó la creación de la Corte Penal Internacional.
- e. Se estableció el cargo de Alto Comisionado para los Derechos Humanos.
- f. Se condenaron las violaciones sistemáticas a los derechos humanos en todas las regiones.
- g. Se evidenciaron las violaciones graves y sistemáticas que ocurren allende las fronteras, tales como la tortura, los tratos o penas crueles, inhumanos degradantes, las ejecuciones sumarias y arbitrarias, las desapariciones y las detenciones arbitrarias.
- h. Fueron señaladas conductas impropias de las personas como el racismo, la discriminación racial y *apartheid*, la ocupación y dominio extranjeros, así como la xenofobia.
- i. Se discutieron asuntos como la pobreza, el hambre, la intolerancia religiosa, el terrorismo y la incapacidad de mantener el imperio de la ley, ello con la finalidad de crear mecanismos que permitan abolirlos.
- j. Finalmente, fueron reconocidas las instituciones nacionales de derechos humanos como importantes promotores independientes de los derechos humanos.

Empero, no fue sino hasta el nacimiento de la Organización Internacional del Trabajo, cuando verdaderamente se adoptaron las primeras medidas prescritas para proteger y promover los derechos económicos, sociales y culturales en el plano internacional. En tal forma, los eventos de la Gran Depresión (1929) y la Segunda Guerra Mundial (1939-1945) permitieron el reconocimiento de los DESC en la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948.<sup>66</sup>

La Organización Internacional del Trabajo fue instituida en 1919, como parte del Tratado de Versalles que permitió finalizar con la Primera Guerra Mundial. Sus lineamientos fueron elaborados en la primavera de 1919 por la Conferencia de Paz, bajo los preceptos de garantizar la justicia social y armonía permanente en el mundo.<sup>67</sup>

En el mismo sentido, la organización no gubernamental Amnistía Internacional, considera que los DESC no son un mero catálogo de buenas intenciones por parte de los Estados, sino derechos jurídicos derivados de tratados internacionales sobre derechos humanos, que se pueden hacer cumplir mediante diversos recursos legales, porque son el único marco global en el cual los seres humanos tienen derecho a obtener alimentos, agua, asistencia médica, educación, vivienda, igualdad de oportunidades y, en suma, acceder a un nivel de vida digno.<sup>68</sup>

Cuando los derechos económicos, sociales y culturales son vulnerados<sup>69</sup>, se suelen presentar repercusiones francamente devastadoras. Tal sería el caso cuando se niega el derecho a una buena alimentación a los infantes y adolescentes, propiciando con ello daños orgánicos irreparables, cuyas secuelas se manifestarían profusamente en el futuro inmediato. En el mismo tenor, millones de seres humanos

---

<sup>66</sup> Cfr. A. Sandoval, et. al., *op. cit.*, p.10.

<sup>67</sup> Cfr. Organización Internacional del Trabajo, *Historia de la OIT*, disponible en <https://www.ilo.org/global/about-the-ilo/history/lang-es/index.htm>, consultado el 14 de junio de 2022.

<sup>68</sup> Amnistía Internacional, *Derechos Económicos, Sociales y Culturales*, disponible en <https://www.es.amnesty.org/en-que-estamos/temas/derechos-economicos-sociales-culturales/> consultado el 12 de junio de 2022.

<sup>69</sup> Cfr. A. Sandoval, et. al., *op. cit.*, p.11.

son víctimas de los desplazamientos forzados, vulnerando su derecho a una vivienda digna, así como la pérdida de los medios necesarios para subsistir, originando efectos psicológicos devastadores.

Sin embargo, las violaciones a los DESC no sólo impactan en el ámbito individual del ser humano, sino que pueden afectar comunidades enteras. Tal sería el caso del surgimiento de una legislación que niegue a los migrantes el acceso a los más elementales servicios médicos, en virtud de su condición de “ilegal”. O bien se podría manifestar cuando se pretende el desarrollo de obras públicas de impacto nacional o internacional, que requieren el desalojo forzado de zonas vulnerables o la devastación de extensas áreas naturales.<sup>70</sup>

A pesar de los efectos sociales adversos provocados por la desatención a los derechos económicos, sociales y culturales, es común que sean ignorados o menospreciados en infinidad de latitudes, a merced de la falta de interés, desconocimiento o interpretación jurídica errónea.

Para revertir tan infortunado escenario, fue necesaria la formulación del Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, el 16 de diciembre de 1966, cuya esencia estriba en desarrollar el ideal de un ser humano verdaderamente libre, a través del reconocimiento de su dignidad inherente, así como sus derechos de igualdad y libertades, en aras de crear las condiciones propicias para disfrutar de sus derechos económicos, sociales y culturales, así como de sus derechos civiles y derechos políticos.<sup>71</sup>

Dicho pacto conmina a la nación a garantizar su aplicación entre las diversas sociedades, sin distingo alguno por raza, credo, ideología, un asunto que aún se halla en suspenso.

---

<sup>70</sup> *Ibidem*, p. 12.

<sup>71</sup> *Cfr.* Resolución de la Asamblea General 2200<sup>a</sup>, *Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales*, Organización de las Naciones Unidas, Ginebra, 16 de diciembre de 1966.

## 1.6. La dignidad humana

Uno de los principales conceptos emanados de la retórica sobre derechos humanos es la dignidad, un término largamente utilizado en toda clase de diálogos existenciales y documentos enmarcados con matices legales. Es, al mismo tiempo, un término con una notable plurisignificación, derivada de las múltiples conceptualizaciones teóricas que la arropan.

Desde una óptica meramente semántica<sup>72</sup>, la dignidad suele significarse desde dos ámbitos determinantes. En primera instancia, es referido hacia la posesión de grados nobiliarios o el desempeño de un cargo prominente. Por otro lado, la dignidad se decanta hacia el desempeño de una vida con base en la excelencia, así como a la cualidad de ser digno, es decir, la posesión de virtudes y valores a través de los cuales se logra el respeto de los miembros de la sociedad y la sublimación existencial.

En el mismo sentido, Ramón Valls<sup>73</sup> considera que la dignidad era una cualidad reservada para quienes actuaban con base en la excelencia o poseían una “virtud” particular. Hemos de considerar que un sujeto se convertía en virtuoso cuando su conducta se ajustaba a los preceptos de honestidad y pulcritud socialmente aceptados. En tal forma, quienes actuaban con “dignidad” eran recompensados con la posibilidad de fungir como jueces, maestros, médicos, notarios, etc., pues se consideraba que, al ser virtuosos, desempeñarían con mayor “brillo” el cargo encomendado.

Años más tarde, la concepción cristiana determinó que la dignidad era un elemento inherente a todo ser humano, dado que todos son *hijos de Dios*. Esta idea permeó

---

<sup>72</sup> Cfr. Diccionario de la Real Academia Española de la Lengua, disponible en <https://dle.rae.es/dignidad>, consultado el 14 de agosto de 2021.

<sup>73</sup> Cfr. Ramón Valls, “El concepto de dignidad humana”, *Revista de Bioética y Derecho*, Universitat de Barcelona, Barcelona, 2015, disponible en <https://www.redalyc.org/pdf/783/78343122029.pdf>, consultado el 14 de agosto de 2021.

a la humanidad durante siglos, hasta la secularización contemporánea, instante en el cual se determinó que la dignidad era un elemento surgido de la libertad moral como único derecho innato de todos.

Javier Gomá<sup>74</sup> define a la dignidad como aquello “inexpropiable”, que otorga una enorme fortaleza al ser humano. Es un principio a través del cual se protegen a las minorías indefensas de la tiranía de los más fuertes. La dignidad, a decir del teórico se configura como propiedad inmanente de lo humano. En tal forma, solo un ser humano puede reconocer la dignidad de otro.

Juan de Dios Vial Correa<sup>75</sup> considera que la dignidad es un atributo o condición propia del ser humano. Esto implica que la dignidad no se vincula con las cualidades morales, físicas o intelectuales, sino que se adquiere por el simple hecho de existir, ello porque la persona humana está sujeta a leyes de origen, desarrollo y decadencia, derivadas de su conformación biológica. Durante este trayecto vital, los seres humanos no debieran ser cuantificados como meros instrumentos, sino como seres integrales, dignos de la protección y el respeto por parte de sus semejantes.

Jürgen Habermas<sup>76</sup> concibe que la dignidad humana solo se visibilizó en las constituciones nacionales al finalizar la Segunda Guerra Mundial. Antes de tal acontecimiento histórico, la dignidad humana no era considerada en documento alguno. En consecuencia, los documentos fundacionales emitidos por Naciones Unidas fueron el paradigma que permitió conectar en forma explícita los derechos

---

<sup>74</sup> Cfr. Javier Gomá, *El concepto de dignidad*, El País, Madrid, España, 29 de julio de 2016, disponible en [https://elpais.com/elpais/2016/06/22/opinion/1466611644\\_402913.html](https://elpais.com/elpais/2016/06/22/opinion/1466611644_402913.html), consultado el 12 de septiembre de 2021.

<sup>75</sup> Cfr. Juan de Dios Vial Correa, “La dignidad de la persona humana, desde la fecundación hasta la muerte”, *Acta Bioética*, Volumen 15, No. 1, Santiago 2009, disponible en [https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1726-569X2009000100007](https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1726-569X2009000100007), consultado el 12 de mayo de 2021.

<sup>76</sup> Cfr. Jürgen Habermas, “El concepto de dignidad humana y la utopía realista de los derechos humanos”, *Diánoia*, volumen 55, No. 64, Ciudad de México, mayo de 2010, disponible en [http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0185-24502010000100001](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-24502010000100001), consultado el 18 de mayo de 2021.

humanos y la dignidad humana como una respuesta oportuna ante los crímenes de guerra cometidos durante el holocausto.

Humberto Nogueira<sup>77</sup> significa a la dignidad como el valor básico que sostiene a los derechos humanos, pues su afirmación constituye una garantía, la cual brinda protección a las personas contra vejaciones y ofensas de todo tipo. Así, la dignidad es un elemento incuestionable del ser humano, a diferencia de la honra o el prestigio que la persona desarrolla a través de sus acciones cotidianas.

Antonio Pelé<sup>78</sup>, por su parte, esboza las diversas etapas a través de las cuales se ha visto transfigurada la concepción sobre la dignidad a lo largo de los siglos, dividiéndola en algunos momentos fundamentales:

### **1.6.1. Modelo clásico de dignidad**

De acuerdo con la visión filosófica en la antigua Grecia y Roma, el ser humano poseía un origen divino y claramente superior al resto de las especies que habitan sobre la faz de la tierra. Para justificar tal afirmación, recordaban que las virtudes sociales (bondad, prudencia, benevolencia, amistad, entre otras) sólo podían ser adquiridas y desarrolladas por los seres humanos, debido a su inherente raciocinio e inteligencia. La dignidad es, entonces, una potencialidad de imitar con fidelidad a la divinidad, la cual encuentra justa acogida en el seno de la naturaleza humana.

---

<sup>77</sup> Cfr. Humberto Nogueira Alcalá, “Los derechos económicos, sociales y culturales como derechos fundamentales efectivos en el constitucionalismo democrático latinoamericano”, *revista Estudios Constitucionales*, vol. 7, núm. 2, Centro de Estudios Constitucionales de Chile, 2009, disponible en <https://www.redalyc.org/pdf/820/82011841007.pdf>, consultado el 14 de agosto de 2021.

<sup>78</sup> Cfr. Antonio Pelé, “La dignidad humana: modelo contemporáneo y modelos tradicionales”, *revista Brasileira de Derecho*, volumen 11, No. 2, 2015, disponible en <https://seer.imed.edu.br/index.php/revistadedireito/article/view/892/944>, consultado el 12 de mayo de 2021.

Platón pareciera estar de acuerdo con tal afirmación, pues al reflexionar en el *Timeo*, diálogo escrito en torno al 360 a.c., expone un reconocimiento hacia las “elevadas” capacidades inherentes a la especie humana:

Debemos pensar que Dios nos otorgó a cada uno la especie más importante en nosotros como algo de divino, y sostenemos como absoluta corrección que aquello de lo que decimos que habita en la cúspide de nuestro cuerpo nos eleva hacia la familia celeste desde la tierra, como si fuéramos una planta no terrestre, sino celeste. Pues de allí, de donde nació la primera generación del alma, lo divino cuelga nuestra cabeza y raíz y pone todo nuestro cuerpo en posición erecta.<sup>79</sup>

La visión platónica es una celebración del origen divino de la naturaleza humana, la que se debe consolidar en dos fases: el ser humano posee la dignidad en forma natural (a merced de su “origen divino”), por tanto, debe estar dispuesto a cumplir sus funciones (destino) en la sociedad, con base en el desarrollo de las virtudes esenciales.

En el mismo tenor, Aristóteles<sup>80</sup> consideraba que la racionalidad es una muestra palpable del origen ulterior del ser humano, porque a diferencia de otros seres vivos, el humano es el único dotado con la capacidad de expresarse por medio del lenguaje, además de poseer arraigado un sentido moral sobre el bien y el mal, rasgos que prefiguran al ser como un *zoon políticón* (animal político).

Gadamer, por su parte, recupera la tradición aristotélica cuando define al ser humano como una entidad dotada de logos, esto es, portador de las suficientes habilidades racionales, que le permitan distinguir con claridad entre el bien y el mal:

---

<sup>79</sup> Platón, *La República*, diálogos IV, Gredos, Madrid, 1997, p. 258.

<sup>80</sup> Cfr. Aristóteles, *Del alma*, Gredos, Madrid, 1994, p. 155.

Tal rasgo es lo que distingue a lo humano de lo animal. Los animales tienen posibilidad de entenderse entre sí, mostrándose recíprocamente lo que les causa placer, para buscarlo, y lo que les produce dolor, para evitarlo. La naturaleza no les ha dado más. Sólo los seres humanos poseen, además, el logos, que los capacita para informarse mutuamente sobre lo que es útil y lo que es dañino, y también lo que es justo e injusto.<sup>81</sup>

En la antigua Roma, Marco Tulio Cicerón<sup>82</sup> se vio influido por la visión idealista de Platón, Aristóteles y otros renombrados filósofos. Con ello, llegó a consolidar un modelo clásico de dignidad, forjado al amparo de la naturaleza racional de todos los seres humanos. Para el filósofo romano era necesario poseer determinadas cualidades o virtudes, tales como la inteligencia, la memoria, la consciencia, la previsión, etc., si se deseaba acceder al ajetreado mundo de la política romana y desempeñar las funciones encomendadas con excelencia.

A decir de Antonio Pelé<sup>83</sup>, el modelo clásico sobre la dignidad puede ser sintetizado en la siguiente manera:

- a. Dentro de un “cosmos” determinado se reconoce la superioridad de la naturaleza humana.
- b. Dicha preeminencia del ser humano se basa en el continuo desarrollo de las virtudes que los seres humanos poseen de manera natural.
- c. Al desarrollarse las virtudes naturales, el ser humano cumplirá con sus funciones en el ámbito socio- político donde se desarrolle.

Es entonces la idea de dignidad clásica un medio para distinguir a unos individuos de otros. Al mismo tiempo, dicha superioridad provoca la obligación de cumplir ciertos deberes morales, así como una introspección ontológica si se desea mantener los privilegios sociales.

---

<sup>81</sup> Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Método II*, Sígueme, Salamanca, 1998, p. 145.

<sup>82</sup> Cfr. Marco Tulio Cicerón. *Sobre los deberes*, trad. J. Guillén Cabañero, Tecnos, Madrid, pp. 54-55.

<sup>83</sup> Cfr. Antonio Pelé, *op. cit.*, p. 265.

### 1.6.2. *Dignitas hominis*: Edad Media y Renacimiento

El modelo de la *dignitas hominis*, a decir de Antonio Pelé<sup>84</sup>, emergió como una defensa y celebración de la “excelencia y la grandeza” del ser humano. Como muestra del periodo se podría recordar la idealización humana manifestada por Giovanni Pico della Mirandola en el marco de su obra *Oratio*, donde confiere al ser humano un temple emanado de la divinidad, el cual le permitiría acceder al perfeccionamiento de su ser ontológico:

Dios tomó al hombre en su primera hechura, cuando aún carecía de una imagen bien definida y, poniéndolo en medio del mundo, le habló de esta manera: Adán, no te he dado una morada estable, ni te he configurado con una imagen concreta, ni con alguna prerrogativa peculiar, a fin que tú tengas que conquistar y alcanzar, conforme a tu proyecto y voluntad, la morada, la imagen y la prerrogativa que hayas preferido en tu elección. Pero tú no quedas determinado por ninguna limitación, puedes determinarla por ti mismo, para lo cual he dejado el arbitrio en tus manos. Te he colocado en el centro del mundo para que puedas contemplar con mayor comodidad cuanto este mundo contiene. No te he fabricado del todo celeste, ni del todo terreno, ni del todo inmortal para que tú mismo puedas plasmarte conforme al modelo que quieras elegir. Podrás degenerar hasta las cosas inferiores, como los brutos, y si quieres, podrás regenerarte, y hasta hacerte como las criaturas superiores, hasta como los seres divinos.<sup>85</sup>

Para el pensador italiano, el ser humano ha sido bendecido por instancias divinas, con una inteligencia y libertad innatas, para auto determinarse y dirigir su destino durante la existencia material. Para ello, sin embargo, el ser humano se vería obligado a evitar la manifestación de sus instintos “viscerales” en aras de alcanzar

---

<sup>84</sup> Cfr. Antonio Pelé, *op. cit.*, p. 270.

<sup>85</sup> Giovanni Pico della Mirandola, *De hominis dignitate*, Atanor, Roma, Ed. E. Semprini, 1986, p. 811, citado por Abelardo Lobato en “Reflexiones sobre la dignidad humana en la actualidad”, *Boletín Mexicano de Derecho Comparado* 2013, Núm. 136, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, México, 2013.

una verdadera felicidad. La libertad es entonces prodigada en forma pletórica e infinita.

El concepto de dignidad durante esta etapa no consiste entonces en ganar derechos sociales, sino en una elevación ontológica que el ser humano debe desarrollar y conquistar paulatinamente, hasta acercarse a su verdadera naturaleza divina.

### **1.6.3. El modelo kantiano de dignidad**

Para Kant es posible cuantificar con un precio a los objetos que pueden sustituirse por sus equivalentes, mientras todo aquello incuantificable y con visos de trascendencia posee dignidad. Bajo tal perspectiva, solo el ser humano puede acceder a la trascendencia, al tiempo que se halla por encima de todo precio, cualidades que le permiten la posesión de una dignidad en forma inmanente:

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 una dignidad [...] aquello que constituye la condición para que algo sea fin en sí mismo, eso no tiene meramente valor relativo o precio sino un valor interno, esto es, dignidad.<sup>86</sup>

Valdría la pena preguntarse a qué se refiere el filósofo con esta “condición” que tiene una dignidad. La respuesta podría ser la siguiente:

La moralidad es la condición bajo la cual un ser racional puede ser fin en sí mismo; porque sólo por ella es posible ser miembro legislador en el reino de

---

<sup>86</sup>Immanuel Kant, *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, Alianza Editorial, Madrid, 2012, p. 19.

los fines. Así, pues, la moralidad y la humanidad, en cuanto que ésta es capaz de moralidad es lo único que posee dignidad<sup>87</sup>.

De manera concreta, Kant no utiliza la conceptualización sobre dignidad para otorgarle derechos al ser humano, sino que estos se adquieren a través de la conducta moral de éste. La verdadera dignidad del individuo se expresa por medio de su capacidad para obedecer a la ley moral y al derecho.

### **1.7. La aspiración de universalidad implícita en los derechos humanos**

Una de las principales acepciones vinculadas con la teorización de los derechos humanos, se refiere a su carácter multinacional, establecido desde la promulgación de la Declaratoria Universal en 1948, que al respecto señala:

La Asamblea General proclama la presente Declaración Universal de Derechos Humanos como ideal común por el que todos los pueblos y naciones deben esforzarse, a fin de que tanto los individuos como las instituciones, inspirándose constantemente en ella, promuevan, mediante la enseñanza y la educación, el respeto a estos derechos y libertades, y aseguren, por medidas progresivas de carácter nacional e internacional, su reconocimiento y aplicación universales y efectivos, tanto entre los pueblos de los Estados Miembros como entre los de los territorios colocados bajo su jurisdicción.<sup>88</sup>

Sin embargo, la acepción sobre la universalidad de los derechos humanos no surgió durante la declaración de 1948, sino que se fue gestando décadas atrás, tal y como lo señala Virgilio Ruiz<sup>89</sup>, quien manifiesta la existencia de dos instrumentos legales precedentes a la Declaración Universal de los Derechos Humanos:

---

<sup>87</sup> *Ibidem*, p. 23.

<sup>88</sup> Organización de las Naciones Unidas, *Declaración Universal de los Derechos Humanos*, ONU, 2015, p. 3.

<sup>89</sup> *Cfr.* Virgilio Ruiz Rodríguez, “Derechos Humanos Universales”, *En-claves del Pensamiento*, vol. I, núm. 1, junio, 2007, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey Campus Ciudad de México.

- El artículo 1º de la Declaración de Virginia de 1776, cuyo discurso fundamental establece la igualdad y libertad de todos los seres humanos, así como la naturaleza innata de ciertos derechos.
- La Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, cuya conceptualización se remonta a los últimos albores de la revolución francesa de 1789, El documento francés, en tal forma, determina en su artículo primero la libertad de nacimiento e igualdad de los derechos.

Ambos documentos pugnaban por el otorgamiento de igualdad y libertad a todos los individuos, sin distingo de clase, raza o ideología, aun cuando se fueron gestando con una intención de aplicabilidad en el ámbito regional, también es cierto que fueron un valioso ensayo que permitió la consolidación, casi un siglo y medio después, de la Declaración Universal que hoy rige a los Derechos Humanos, la cual podría ser un eficiente contrapeso a la alguna vez emitida sentencia de Rousseau, cuyas principales aristas mencionaban: “El hombre ha nacido libre, y sin embargo, vive en todas partes entre cadenas. El mismo que se considera amo, no deja por eso de ser menos esclavo que los demás”<sup>90</sup>.

Para Gregorio Peces Barba<sup>91</sup> el carácter universal de los derechos humanos puede ser cuantificado a través de tres perspectivas fundamentales:

- Racionalidad, referida a la conceptualización fundamental de los derechos humanos, donde la aplicabilidad de éstos debe incidir hacia todos los individuos como un acto inherente a la razón, inteligencia y sentido común.
- Temporalidad, donde se hace alusión a que los derechos humanos son válidos en cualquier momento por el cual transite la humanidad.
- Espacialidad, con base en dicho precepto, los derechos humanos son aplicables a todos los humanos, en cada rincón del planeta, sin distingo

---

<sup>90</sup> Jean Jacques Rousseau, *El contrato social*, El Aleph, CDMX, p. 4.

<sup>91</sup> Cfr. Gregorio Peces Barba, *Curso de derechos fundamentales, Teoría general*, Universidad Carlos III de Madrid, Madrid, 1999, p. 75.

alguno por credo, raza e ideología (universalización de los derechos humanos).

A pesar de la legislación emitida, el carácter universal de los derechos humanos continuaba en vilo y su aplicación era ostensiblemente diferente en cada región del planeta. ¿Por qué ocurría en tal forma?, ¿cuáles podrían ser las causas subyacentes?

Esther Parra<sup>92</sup> refiere la existencia de un evidente peligro que imposibilita la universalización de los derechos humanos: el nacionalismo particularista y discriminatorio, el cual se opone a cualquier manifestación externa a su propia hegemonía.

Para la teórica colombiana, los derechos son el resultado de la cultura y de la historia de un país. En consecuencia, su sentido y alcance difieren ostensiblemente en cada región del planeta. Es por ello que los derechos humanos podrían considerarse como una seria intrusión en la preponderancia nacionalista de algunas naciones, sobre todo aquellas donde se asoma la sombra del totalitarismo.

En el mismo sentido se asoma la postura de Nuria Cordero<sup>93</sup>, quien considera que los derechos humanos están fuertemente arraigados en la cultura occidental. En consecuencia, su pretendida universalidad es puesta en duda, convirtiéndose más en una amenaza del imperialismo occidental, que un espacio para luchar por la dignidad humana. ¿Cómo se podría evitar el recelo existente entre las naciones?

Nuria Cordero apuesta por el diálogo intercultural como un medio idóneo para incentivar la aplicación de los derechos humanos en forma universal. Frans y

---

<sup>92</sup> Esther Parra Ramírez, *op. cit.*, p. 4.

<sup>93</sup> *Cfr.* Nuria Cordero Ramos, *et al.*, *Trabajo Social y Derechos Humanos: razones para una convergencia*, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Pablo de Olavide, pp. 6-7.

Limpens<sup>94</sup> consideran que los derechos humanos no deben suponerse como parte del “derecho internacional”, pues si bien devienen del ámbito externo, son acogidos por la constitución local y, en ese momento, se transforman en leyes regionales con todas las implicaciones legales inherentes a tal proceso.

Su concreción en el ámbito regional no se da en forma idéntica en todos los países, porque cada región establece la importancia concedida a los lineamientos emanados de concilios internacionales. En tal caso divide la jerarquía otorgada a las leyes foráneas en los siguientes aspectos:

- Rango supraconstitucional. Se da cuando las normas importadas tienen una mayor importancia que las propias leyes internas.
- Rango constitucional. Se ubican en el mismo rango de importancia.
- Rango supra legal. Son menos importantes que la normativa regional, pero aún conservan una determinada fuerza por encima de algunas leyes ordinarias.
- Rango legal. El régimen legal las considera al mismo nivel de las leyes ordinarias.

Gino y Capozzi<sup>95</sup> considera al localismo como uno de los factores frecuentemente asociados con la nula aplicación de los derechos humanos en algunos países. Este concepto es interpretado como defensa de un territorio que se pretende conserve autonomía e independencia. Con el localismo se fomenta la violencia y el encono hacia los elementos llegados del exterior, por ende, los derechos humanos, al ser considerados elementos con un influjo externo, son combatidos y evitados en algunas localidades.

¿Es entonces la hegemonía nacionalista responsable de la escasa universalización de los derechos humanos?

---

<sup>94</sup> Cfr. Frans y Limpens, “Los Derechos Humanos y su Fundamentación Filosófica”, *Sinéctica, Revista Electrónica de Educación*, núm.14, disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=998/99825994002>, consultado el 20 de mayo de 2021.

<sup>95</sup> Cfr. Gino y Capozzi, (2005), “Derechos Humanos: Filosofía, Declaraciones, Jurisdicción”, *Utopía y Praxis Latinoamericana*, vol. 10, núm. 30, disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=279/27910303>, consultado el 3 de mayo de 2020.

## 1.8. Derechos humanos y el problema de su aplicación universal

Mauricio Beuchot<sup>96</sup> afirma que los derechos humanos son el instrumento ideal para lograr el equilibrio entre la diferencia y la igualdad. Al mismo tiempo poseen un carácter universal conferido por las legislaciones internacionales.

Los derechos humanos pueden, entonces, ser interpretados en formas alternativas por distintas culturas y con ello se corre el riesgo de su violación e, incluso, negación. En consecuencia, Beuchot propone salvaguardar, en la medida de lo posible, las diferencias existentes entre las diversas culturas, sin sacrificar el principio de universalidad en que han sido creados, por medio de acciones dialógicas permanentes:

El filósofo, desde su reflexión sobre los derechos humanos, se da a la tarea de reconocerlos y apreciarlos. Lo hace situado en su contexto cultural, pero también en un diálogo más amplio (y hasta universal) que trate de oír las razones de unas culturas y otras, y llevar a la generalización que les compete, apoyada en la reflexión y el diálogo.<sup>97</sup>

La Convención sobre la protección y la promoción de la diversidad de las expresiones culturales de la UNESCO<sup>98</sup>, en su artículo 4, subapartado 8, define a la interculturalidad como la interacción equitativa de diversas culturas, así como la posibilidad de crear expresiones culturales compartidas por medio del diálogo y el respeto mutuo.

---

<sup>96</sup> Cfr. Mauricio Beuchot, *Interculturalidad y derechos humanos*, Siglo XXI editores, 2005, pp. 18-19.

<sup>97</sup> *Ibidem*, p. 20.

<sup>98</sup> Cfr. Convención sobre la protección y la promoción de la diversidad de las expresiones culturales, Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO), París, Octubre 2015, disponible en <http://www.unesco.org/new/es/culture/themes/cultural-diversity/cultural-expressions/the-convention/convention-text>, consultado el 14 de septiembre de 2020.

Para Irmgaard Rehaag<sup>99</sup> la interculturalidad alude al encuentro e interacción entre diferentes culturas, las cuales poseen la misma validez y riqueza. La interculturalidad es un proceso de recíproca comprensión y diálogo que pretende el acercamiento hacia al “otro”. Rehaag considera que el dinamismo de la interculturalidad le permite esquivar las fronteras físicas establecidas entre las naciones y asentarse en un nuevo espacio geográfico. No obstante, en ocasiones el diálogo intercultural podría desarrollar conflictos.

Por añadidura, resulta impostergable desarrollar la habilidad de tratar lo ajeno o extraño en forma positiva, es decir, observar las manifestaciones vitales de otra sociedad como algo que enriquece y no como una amenaza, todo ello por medio del diálogo.

No obstante, un verdadero diálogo intercultural, de acuerdo con Panikkar<sup>100</sup>, debe forjarse al amparo de reglas previas, las cuales implican la aceptación a priori de la racionalidad de una lógica establecida. Sin embargo, cada una de las culturas mundiales posee una forma de razonamiento que difiere ostensiblemente de otras.

¿Cómo lograr compaginar visiones divergentes? A decir de Pannikar, es menester formular las reglas o pautas de la interacción, conforme se desarrolla el diálogo. Esto no implica intentar disminuir la asimetría dialógica insalvable. Tampoco se trata de convencer o dominar, sino de convivir pacíficamente, en armonía, en una interacción de hablar-escuchar.

Marta Rizo García<sup>101</sup> considera que las diversas manifestaciones *culturales* no se hallan aisladas ni se producen por generación espontánea. Contrariamente a ello,

---

<sup>99</sup> Cfr. Irmgard Rehaag, “Reflexiones acerca de la interculturalidad”, *CPU-e. Revista de Investigación Educativa*, Núm. 2, enero-junio, disponible en <http://www.redalyc.org/pdf/2831/283121711004.pdf> , consultado el 24 de noviembre de 2020.

<sup>100</sup> Cfr. Raymond, Panikkar, *Paz e Interculturalidad: Una reflexión filosófica*, Herder, Barcelona, 2005, pp.49-59.

<sup>101</sup> Cfr. Marta Rizo García, *Interculturalidad: miradas críticas*, Instituto de la Comunicación, Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona, 2014, p.13.

su génesis requiere de la interacción respetuosa y abierta con otras culturas para florecer y enriquecerse. Tales relaciones son denominadas *interculturalidad*, concepto cuyo desarrollo armónico requiere la adopción de ciertos principios o normas:

- a) La convivencia entre diferentes culturas exige el reconocimiento de los derechos civiles, políticos y sociales.
- b) Requiere un esfuerzo máximo para comprender al “otro” y tomar lo mejor de él.
- c) Para que exista una verdadera interculturalidad es menester prodigar el diálogo como el más claro referente.
- d) Se necesita comprender la relación entre identidad y alteridad, como una relación de absoluta interdependencia.

Catherine Walsh<sup>102</sup> considera que la interculturalidad pretende la conformación de una sociedad mundial dispuesta a enfrentar la discriminación, el racismo y la exclusión social, con la premisa de forjar ciudadanos conscientes de las diferencias y capaces de trabajar armónicamente en el desarrollo del país y en la construcción de una sociedad justa, equitativa y plural. Por tanto, la interculturalidad debe ser interpretada bajo tres perspectivas centrales:

- a) Relacional. Hace referencia a la forma general, al intercambio desarrollado entre las diversas culturas en sus aspectos más naturales, como las prácticas sociales, los saberes tradicionales y valores, entre otros.
- b) Funcional. Parte del reconocimiento a la diversidad y diferencias culturales, es decir, la interculturalidad se vuelve funcional cuando busca la promoción del diálogo, la convivencia y la tolerancia.
- c) Crítica. Se entiende como una estrategia que afirma la impostergable necesidad de cambiar las relaciones, estructuras, condiciones y dispositivos

---

<sup>102</sup> Cfr. Catherine Walsh, *Interculturalidad crítica y educación intercultural*, ponencia presentada en el Seminario Interculturalidad y Educación Intercultural, organizado por el Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello, La Paz, marzo de 2009, disponible en <https://aulaintercultural.org/2010/12/14/interculturalidad-critica-y-educacion-intercultural/>, consultado el 14 de noviembre de 2020.

de poder que han mantenido la desigualdad, inferiorización, racialización y discriminación.

La interculturalidad es entonces para Walsh una propuesta de sociedad, encaminada a la transformación estructural, social e histórica de todos los miembros que la conforman, quienes en forma general se asumen como diferentes, pero que encuentran convergencias a través del diálogo y el respeto mutuo.

Zimmermann<sup>103</sup> define a la interculturalidad como el conjunto de actividades y disposiciones desarrolladas con la finalidad de acabar con los conflictos entre las diversas manifestaciones ideológicas y culturales, contribuyendo al establecimiento de relaciones pacíficas, basadas en el mutuo entendimiento y el respeto hacia otras manifestaciones ideológicas y conceptuales.

Aracely Mondragón<sup>104</sup> concibe la interculturalidad como una manifestación conceptual que apela a la relación simétrica y dialógica entre las diversas culturas que coexisten en el mundo, en un intento de conocerse y aceptarse recíprocamente, trascendiendo la simple tolerancia, hasta adentrarse en los linderos de la preocupación por el otro, quien es visto como un elemento que podría enriquecer la propia existencia.

Otras voces<sup>105</sup> definen la interculturalidad como la perspectiva que tiende a estrechar las condiciones de igualdad, permitiendo la coexistencia dialógica entre los pueblos, dando lugar a una participación real de los diversos sectores sociales que conforman el espacio democrático de una sociedad.

---

<sup>103</sup> Cfr. K. Zimmerman, *Política del lenguaje y planificación para los pueblos amerindios, Ensayos de ecología lingüística*, Iberoamericana, Madrid, 1999, p. 34.

<sup>104</sup> Cfr. Aracely Mondragón, *Interculturalidad, historias, experiencias y utopías*, Universidad Intercultural del Estado de México, México, 2010.

<sup>105</sup> Cfr. "Concepto de interculturalidad", *Cuadernos Interculturales*, vol. 1, núm. 1, septiembre, 2003, Universidad de Playa Ancha Viña del Mar, Chile, disponible en [https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=552101031\(1\)](https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=552101031(1)), consultado el 20 de noviembre de 2020.

La interculturalidad debe ser interpretada entonces como la acción dialógica igualitaria entre grupos culturales divergentes en función de su nacionalidad, raza, religión, etnia e ideología, entre otros. Esta interacción humana pretende establecer relaciones armónicas entre los pueblos, por lo que no existe la primacía de una cultura sobre otra, sino que a través de la comunicación se busca el enriquecimiento mutuo y sostenible.

La interculturalidad se desarrolla cuando existe una sinergia entre los valores, códigos, saberes y tradiciones de diferentes grupos culturales, los cuales son considerados como iguales, indistintamente al lugar jerárquico que ostenten en la sociedad. Finalmente, pretende la consolidación de una sociedad más justa e igualitaria, donde el pensamiento del otro sea respetado y caracterizado como un medio para enriquecer la propia existencia, con la pretensión de eliminar la sombra de la desigualdad en el entramado social.

## Capítulo 2. LA VIOLACIÓN DE LOS DERECHOS HUMANOS

*Sale de la guerra, paz; de la paz, abundancia;  
de la abundancia, ocio; del ocio, vicio;  
del vicio, la guerra.*

**Francisco Gómez de Quevedo  
Villegas y Santibáñez Cevallos**

### Introducción

El origen más evidente de los derechos humanos podría remitirse justo al culmen de la Revolución Francesa, instante antecedente a la promulgación de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, el cual debe ser considerado como un instrumento revolucionario, enarbolado en la búsqueda de la dignificación, libertad y defensa de los miembros de la sociedad francesa. Pese a la importancia del documento, es claro que la aplicación de los derechos humanos se encuentra aún en suspenso.

En el capítulo antecedente se reflexionó sobre la diversidad cultural como una posible causa de la falta de aplicabilidad de los derechos humanos en todas las latitudes del orbe.

No obstante, existe una razón aún más siniestra que vulnera sobremanera la libertad, dignidad y equidad humana: las conflagraciones armadas. Y es que los fragores de la guerra, con su inconfundible hedor a muerte, a miseria y a desesperanza, se han convertido en un malsano paradigma en la historia de la humanidad.

A través de la guerra, caracterizada por su indiferencia ante el sufrimiento del otro, se ha manifestado la más oscura y violenta facción de la persona; esa configuración que nubla su racionalidad y le incita a desarrollar los más execrables actos, aspecto anticipado por Nicolás Maquiavelo<sup>106</sup> cuando describía a los seres humanos como

---

<sup>106</sup> Cfr. Nicolás Maquiavelo, *El príncipe*, Bruguera, Bogotá, 1980, pp.126-127.

entes ingratos, volubles, simuladores y disimulados; dispuestos a entregarse al otro en tanto exista una magnánima retribución, pero proclives a la traición cuando sus intereses así lo determinen.

En tal forma, los individuos han sido partícipes en miles de contiendas bélicas, entre las que se pueden mencionar las Cruzadas, la guerra de los 100 años, la revolución francesa, la guerra de los pasteles, la Primera Guerra Mundial, la Revolución Rusa, la Segunda Guerra Mundial, la guerra de Vietnam, la guerra del Golfo Pérsico, la guerra de Iraq, la guerra de Afganistán, entre otras: “Nadie consagrado a pensar sobre la historia y la política puede permanecer ignorante al enorme papel que la violencia ha desempeñado siempre en los asuntos humanos, a primera vista resulta más que sorprendente que la violencia haya sido singularizada tan escasas veces para su especial consideración.”<sup>107</sup>

En tales escenarios es que se ha manifestado la más siniestra violación a los Derechos Humanos en todas las latitudes, por tal razón, resulta imperativo adentrarse en la definición del significado del término “guerra” para comprender cómo a través de una hecatombe de tal magnitud, se desarrollan las violaciones a los derechos humanos.

## **2.1. La guerra, un breve recorrido por su significado**

La palabra guerra alude a los conflictos armados, desarrollados entre Estados soberanos, cuyo inicio debe ser precedido por una declaración de hostilidad, la cual es autorizada por el poder legislativo en pleno. Sin embargo, existen notables variaciones significativas del término, como la visión de San Agustín<sup>108</sup>, quien describe a la guerra como la profusa efusión de sangre, la ruina de los edificios, así como la incesante prevalencia de robos, incendios, lamentos y aflicción desmedida.

---

<sup>107</sup> Hannah Arendt, *Sobre la violencia*, Alianza Editorial, Madrid, 2006, p.16.

<sup>108</sup> Cfr. San Agustín, *La ciudad de Dios*, Porrúa, Distrito Federal, 1966, p. 9.

Para Tolstoi<sup>109</sup> la finalidad de la guerra es el homicidio, que se vale del espionaje, la traición, la ruina de los habitantes, el saqueo y el robo. Al mismo tiempo, el escritor ruso describe las características que debe poseer un soldado para ser considerado un buen activo militar, lo cual incluye la ignorancia, la crueldad, el libertinaje y la borrachera. En otras palabras, un soldado dispuesto a matar debe carecer de voluntad, inteligencia y sentido común, para convertirse en un elemento que puede ser fácilmente manipulable.

El general prusiano Carl Von Clausewitz<sup>110</sup> definió a la guerra como un duelo en una escala más amplia, donde se pretende la imposición de la voluntad al adversario por medio de la violencia. Para el infame militar resulta imperdonable la idea de vencer al adversario utilizando la menor violencia posible. Contrariamente a ello, es necesario obtener la gloria empleando la mayor crueldad posible, sin retroceder ante el sufrimiento del contrario por grande que sea. De este modo el vencedor dictará su ley incondicional al oponente, quien seguramente se encontrará horrorizado y desmoralizado para intentar defenderse.

En el mismo sentido se puede recordar la retórica de Thomas Hobbes<sup>111</sup>, quien enlistaba las principales motivaciones de la violencia: la competencia, la desconfianza y la gloria. La primera y la segunda conceptualizaciones, se originan en las naturales desavenencias experimentadas durante las relaciones humanas. La violencia, motivada por la búsqueda de gloria, por su parte, se halla motivada por razones más oscuras, ya que, de acuerdo con Hobbes, ésta se materializa cuando se desea obtener reputación o autoridad a costa del sufrimiento del otro, en quien se ejercita la violencia por los detalles más insignificantes.

---

<sup>109</sup> Cfr. León Tolstoi, *Guerra y paz*, Editores Madrid, Madrid, 1998, p. 381.

<sup>110</sup> Cfr. Carl Von Clausewitz, *De la guerra*, Einaudi, 2007, pp. 27-28.

<sup>111</sup> Cfr. Thomas Hobbes, *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, Fondo de Cultura Económica, México, 1940, p.102.

José Reinel<sup>112</sup>, por su parte, se opone a la visión Clausewitz, al considerar que los duelos se desarrollan al amparo de ciertos paradigmas normativos incuestionables; contrariamente, en la guerra casi todo está permitido, lo cual incluye traicionar los pactos establecidos. Por otra parte, Reinel considera la imperativa necesidad que posee el Estado vencedor de obtener prisioneros fruto del conflicto, en tal manera existirá “alguien” sobre quién ejercer su incipiente dominación.

Henry Wager<sup>113</sup> asume que la guerra es un acontecimiento en el cual intervienen en forma exclusiva estados soberanos. Con eso quedan excluidas las conflagraciones internas de los países, los conflictos desarrollados entre grupos no estatales frente a Estados y las desavenencias acontecidas entre grupos sin Estado alguno.

La guerra se trata entonces no solo de la necesidad de obtener recursos materiales y territoriales, sino de doblegar voluntades y redirigirlas hacia los propósitos del “vencedor.” Esta perspectiva se opone a la realización de un duelo, donde solo una persona continúa con vida. El duelo es entonces un medio para recuperar el honor perdido, en tanto la guerra busca vencer, controlar y adoctrinar.

Francesc Xavier Hernández Cardona<sup>114</sup> conceptualiza a la guerra como un conflicto violento donde los grupos en pugna emplean armas para dominar, directa o indirectamente, los recursos humanos, materiales y económicos de su contraparte. La guerra es, para Hernández Cardona, una interacción violenta entre humanos, instrumentos, máquinas, espacios y recursos.

---

<sup>112</sup> Cfr. José Reinel Sánchez, “Una respuesta a la pregunta ¿qué es la guerra?”, *Aposta Revista de Ciencias Sociales*, no. 6, marzo de 2004.

<sup>113</sup> Cfr. Henry Wager, *Elements of International Law and Laws of War*, Lippincott & Co., California, 1866, p. 150.

<sup>114</sup> Cfr. Francesc Xavier Hernández Cardona, *et al*, *Breve historia de la guerra antigua y medieval*, Ediciones Nowtilus, Madrid, 2010, p.11.

Federico Aznar<sup>115</sup> significa a la guerra como violencia organizada, es decir, la coordinación de todos los actores involucrados, quienes focalizan sus esfuerzos en un solo objetivo: someter al rival. En tal forma, la guerra es concretada por una organización (Estado) para dotar a la violencia de un sentido, un ritmo y una dirección, la cual se fija mediante mecanismos políticos.

Para Joanna Bourke<sup>116</sup> la guerra se basa en el gran número de personas que se hallan dispuestas a matar a otras tantas. Al mismo tiempo, las guerras ocasionan una devastación completa, donde la idea de “victoria” es un eufemismo para nombrar el desplome económico, político y social del Estado vencido.

Por otro lado, Bourke considera que la guerra implica matar, sin importar las inevitables repercusiones psicológicas que sufrirán los soldados inmersos en el conflicto: “...como farfulló un joven soldado americano de infantería después de clavarle una y otra vez la bayoneta a un hombre hasta matarlo: «Me sentí mal... Mi padre me enseñó que no había que matar».<sup>117</sup>

La Organización de las Naciones Unidas para Refugiados<sup>118</sup> considera que las guerras son una expresión de poderío nacional, el cual es utilizado para someter a otra nación mediante tácticas violentas. En tal forma, es posible conquistar recursos naturales, riquezas nacionales y la voluntad de las personas. Por otro lado, el organismo internacional considera que, paradójicamente, la tecnificación de la humanidad (aspecto vertiginosamente desarrollado desde la revolución industrial) no ha impedido el aumento de los conflictos, sino que los ha hecho más mortíferos y destructivos.

---

<sup>115</sup> Cfr. Federico Aznar Fernández-Montesinos, *La guerra sobre la violencia*, Triacastela, Barcelona, 2014, pp. 87-88.

<sup>116</sup> Cfr. Joanna Bourke, *La Segunda Guerra Mundial, una historia de víctimas*, Titivillus, p. 4.

<sup>117</sup> *Ibidem*, p. 5.

<sup>118</sup> Cfr. *Las principales causas de la guerra*, La Agencia de la Organización de las Naciones Unidas para los refugiados, Comité Español, Boletín de prensa, disponible en <https://eacnur.org/blog/cuales-son-las-principales-causas-de-la-guerra-tc-alt45664n-o-pstn-o-pst/> consultado el 10 de octubre de 2020.

Al respecto, valdría la pena rememorar el intercambio epistolar sostenido entre dos connotados personajes del siglo XX: Albert Einstein y Sigmund Freud. La misiva<sup>119</sup>, consignada por el artífice de la teoría de la relatividad, sugería una serie de reflexiones sobre la letalidad de los conflictos armados a partir del continuo avance científico y tecnológico, así como los medios más eficaces para evitarlos. En tal forma, el físico alemán explica el inminente peligro que se cierne sobre la humanidad en caso de continuar la carrera armamentista al amparo del desarrollo tecnológico. Desde la visión del físico, la destrucción del mundo sería casi total si se desarrollara un conflicto empleando la tecnología, por tanto, vaticina: “No sé qué armas se usarán en la Tercera Guerra Mundial. Pero puedo decirle cuáles se usarán en la cuarta: ¡piedras!”<sup>120</sup>

En suma, la guerra es concebida entonces como un violento conflicto entre dos naciones soberanas, quienes desean imponer su hegemonía a través del uso exagerado de la fuerza, situación que origina miseria y sufrimiento en la población de ambos bandos.

Su finalidad intrínseca es la dominación del otro, en los ámbitos territorial, económico, social e ideológico. Para lograr esto, los artífices de la guerra recurren a “estrategias” fundamentadas en la brutalidad y violencia desmedida, la cual es ejecutada por los miembros de las milicias, quienes anteponen el deber moral (nacionalismo) a los más elementales atisbos de humanidad y sentido común. Pese a lo anterior, existe otra posibilidad significativa sobre la guerra, la cual justificaría su prevalencia en tanto se desarrollen ciertas premisas.

---

<sup>119</sup> Cfr. Albert Einstein, *¿Por qué la guerra?*, Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO), recuperado de <https://es.unesco.org/courier/may-1985/que-guerra-carta-albert-einstein-sigmund-freud>, consultado el 20 de agosto de 2020.

<sup>120</sup> “Las frases que Einstein realmente pronunció”, *El País*, 6 de abril de 2015, disponible en [https://elpais.com/elpais/2015/04/06/ciencia/1428317033\\_405833.html](https://elpais.com/elpais/2015/04/06/ciencia/1428317033_405833.html), consultado el 18 de junio de 2020.

## 2.2. Crímenes de guerra: Violación a los Derechos Humanos

El análisis de los crímenes de guerra es, desde nuestra óptica, el aspecto más importante cuando se pretende otorgar una significación a los conflictos bélicos. Ello por las atrocidades cometidas en nombre de nacionalismos vagos o ideologías abyectas de líderes políticos con muy poco sentido común, pero demasiadas ansias de poder. En tal forma hemos llegado a la antesala de los derechos humanos, porque es en los crímenes de guerra donde se ha desarrollado la imperiosa necesidad de proteger la vida, integridad y bienestar de la persona.

Leticia Armendáriz<sup>121</sup> define los crímenes de guerra como las infracciones del derecho de guerra (cuya denominación clásica era *ius In Bello*) realizadas primordialmente por el Estado. Cuando esas normas fueron sistematizadas, el derecho de guerra se transformó en Derecho Internacional Humanitario, el cual establece las reglas inherentes a la protección de víctimas y conducción de las hostilidades. Alejandro Rodríguez Morales<sup>122</sup>, por su parte, significa a los crímenes de guerra como las violaciones graves al Derecho Internacional Humanitario, el cual se halla consagrado por medio de diversos instrumentos jurídicos.

En este sentido, Alfredo Liñán Lafuente<sup>123</sup> refiere que el primer instrumento internacional vinculado con los derechos humanitarios fue la Convención de Ginebra, instaurada el 22 de agosto de 1864, cuya premisa central era el “mejoramiento de la suerte de los militares heridos en los ejercicios de campaña”.

A partir de tal precedente, tuvieron nuevos marcos normativos encarnados en la necesidad de salvaguardar la integridad de las personas involucradas en las

---

<sup>121</sup> Cfr. Leticia Armendáriz, “Crímenes de guerra en conflictos armados internos”, *UNAM*, disponible en <https://revistas.juridicas.unam.mx/index.php/derecho-internacional/article/view/115/170>, consultado el 20 de septiembre de 2020.

<sup>122</sup> Cfr. Alejandro Rodríguez Morales, *Una introducción a la delimitación y entendimiento de los crímenes de guerra*, Vadell, Caracas, 2005, p. 1.

<sup>123</sup> Cfr. Alfredo Liñán Lafuente, “Crímenes de guerra”, *Revista en Cultura de la Legalidad*, No. 11, octubre de 2016, disponible en <http://dx.doi.org/10.20318/eunomia.2016.3292>, consultado el 10 de octubre de 2020.

guerras, tales como las Convenciones I y IV de la Haya de 1899 y de 1907, las Convenciones de Ginebra de 1906 y de 1926, referidas al trato de los prisioneros de guerra, así como a los heridos y enfermos en la guerra terrestre.

Joana Abrisketa<sup>124</sup> define los crímenes de guerra como las violaciones sistemáticas al derecho internacional humanitario, las cuales deben ser castigadas por un tribunal penal internacional. En el mismo sentido, Abrisketa recupera las diversas manifestaciones de crímenes de guerra como los atentados graves contra las personas y los bienes, el homicidio doloso, la tortura, experimentación en seres humanos, destrucción o apropiación de bienes y obligación de prestar servicio en las fuerzas enemigas, entre otras.

Omar Huertas Díaz<sup>125</sup> considera que un crimen de guerra es toda violación a las reglas del derecho internacional humanitario. Con base en el autor, las primeras formulaciones sobre crímenes de guerra se remontan a los Convenios de la Haya de 1899 y 1907, el Estatuto del Tribunal Militar de Nüremberg de 1945 y con el Convenio de Ginebra, donde nace la concepción sobre el Derecho Internacional Humanitario en 1949.

De igual manera, Huertas Díaz realiza un recuento de las principales acciones calificadas como delitos de guerra: homicidio intencional, tratos inhumanos (torturas y experimentación científica en seres humanos), destrucción y apropiación de bienes no justificados por las necesidades militares, forzar a un prisionero a servir en la milicia enemiga, privar a un prisionero de un procedimiento penal justo y digno.

Julio Jorge Urbina, por su parte, manifiesta quienes son los principales artífices de un crimen de guerra:

---

<sup>124</sup> Cfr. Joana Abrisketa, *Crimen de guerra*, Universidad del País Vasco, p. 1.

<sup>125</sup> Cfr. Omar Huertas Díaz, “Para una comprensión del crimen de guerra en el marco del Derecho penal internacional”, *Criterio jurídico garantista*, año 5, no. 4, enero-junio 2011, disponible en <https://www.corteidh.or.cr/tablas/r28191.pdf>, consultado el 11 de octubre de 2020.

Mas este creciente activismo judicial en determinados países, con relación a violaciones graves del derecho internacional humanitario cometidas fuera de su territorio, tropieza con que la mayoría de los supuestos crímenes forman parte de una estrategia diseñada, promovida o tolerada desde las más altas instancias gubernamentales, viéndose así implicados de una u otra forma los propios dirigentes estatales, según ha quedado patente en la práctica reciente.<sup>126</sup>

Son entonces los crímenes de guerra un atentado a las normas jurídicas internacionales, que pretenden conferir un poco de orden al caos inherente a la conflagración y a través de su implementación se busca recuperar la dignidad de los supervivientes e involucrados en un conflicto bélico. Nuevamente subyace una pregunta central, ¿por qué resultaba necesario establecer criterios normativos en un conflicto armado, caracterizado por su sinrazón e injusticia?, ¿qué clase de atrocidades ocurren durante una conflagración armada?

Viktor E. Frankl es una de las fuentes más importantes que da a conocer los horrores cometidos durante la guerra. En su calidad de prisionero en los campos de concentración de Auschwitz, fue testigo del sufrimiento y desesperación de cientos de personas, quienes padecían horrores inimaginables, que Frankl da a conocer a través de una serie de diarios. Él, médico psiquiatra y escritor, buscaba dar respuesta a la siguiente interrogante: ¿cómo incidía en la mente de un prisionero la dura vida al interior de un campo de concentración? El autor responde:

Mientras esperábamos a ducharnos, nuestra desnudez se nos hizo patente: nada teníamos ya salvo nuestros cuerpos mondos y lirondos (incluso sin pelo); literalmente hablando, lo único que poseíamos era nuestra existencia desnuda. ¿Qué otra cosa nos quedaba que pudiera ser un nexo material con nuestra existencia anterior? Por lo que a mí se refiere, tenía mis gafas y mi

---

<sup>126</sup> Julio Jorge Urbina, *Crímenes de guerra, justicia universal e inmunidades jurisdiccionales penales de los órganos del Estado*, Anuario Mexicano de Derecho Internacional, vol. VIII, 2008, p. 256.

cinturón, que posteriormente hube de cambiar por un pedazo de pan. A los que tenían braguero les estaba reservada todavía una pequeña sorpresa más.<sup>127</sup>

La indefensión es el primer sentimiento que habitó en la mente de los prisioneros, no sólo a merced de la pérdida de su familia, amigos y bienes materiales, sino ante la incertidumbre ocasionada por el miedo. Por tal motivo, la desnudez referida por Frankl era tan solo el preludio del sufrimiento que experimentarían conforme pasaban los días.

La dieta diaria consistía en una única ración de sopa aguada y un pequeñísimo pedazo de pan. Se nos repartía, además, una "entrega extra" consistente en 20 gr de margarina o una rodaja de salchicha de baja calidad o un pequeño trozo de queso o una pizca de algo que pretendía ser miel o una cucharada de jalea aguada... Cuando desaparecieron por completo las últimas capas de grasa subcutánea y parecíamos esqueletos disfrazados con pellejos y andrajos, comenzamos a observar cómo nuestros cuerpos se devoraban a sí mismos. El organismo digería sus propias proteínas y los músculos desaparecían; al cuerpo no le quedaba ningún poder de resistencia. Uno tras otro, los miembros de nuestra pequeña comunidad del barracón morían.<sup>128</sup>

La falta de sustento alimenticio era, quizá, una de las formas más benevolentes de fallecer al interior de los campos de concentración, porque, tal y como recupera el psiquiatra y escritor, el dolor era el más claro referente en ese lugar:

Una vez que nos fue revelado el significado del sufrimiento, nos negamos a minimizar o aliviar las torturas del campo a base de ignorarlas o de abrigar falsas ilusiones o de alimentar un optimismo artificial. El sufrimiento se había

---

<sup>127</sup> Viktor E. Frankl, *El hombre en busca de sentido*, Herder, Barcelona, 1991, p. 24.

<sup>128</sup> *Ibidem*, p. 39.

convertido en una tarea a realizar y no queríamos volverle la espalda. Habíamos aprehendido las oportunidades de logro que se ocultaban en él, oportunidades que habían llevado al poeta Rilke a decir: "*Wie viel ist aufzuleiden*" "¡Por cuánto sufrimiento hay que pasar!" Ante nosotros teníamos una buena cantidad de sufrimiento que debíamos soportar, así que era preciso hacerle frente procurando que los momentos de debilidad y de lágrimas se redujeran al mínimo. Pero no había ninguna necesidad de avergonzarse de las lágrimas, pues ellas testificaban que el hombre era verdaderamente valiente; que tenía el valor de sufrir.<sup>129</sup>

En tal sentido, ¿a qué clase de sufrimiento, además de la inanición, se refería Frankl?, ¿qué clase de torturas aguardaban a los prisioneros?

Al respecto, Joanna Bourke<sup>130</sup> realiza un recuento pormenorizado de las monstruosidades cometidas por los nazis durante el periodo histórico conocido como el holocausto. A decir de la escritora, en el campo de concentración de Auschwitz, localizado a 150 kilómetros de Varsovia, los nazis asesinaron a 1,100,000 personas, entre judíos, prisioneros de guerra rusos y gitanos, entre otros. Los sádicos miembros de las S.S. (*Schutzstaffel* o "escuadras de protección") empleaban métodos experimentales que infligían un dolor terrible e incluso la muerte. Tal es el caso de la inyección de enfermedades, como la sífilis y la tuberculosis, para observar la evolución de la enfermedad sin tratamiento alguno.

Las embarazadas eran inoculadas con la bacteria del tifus, para observar las secuelas en el feto, todo lo anterior bajo la mirada complaciente del Oficial Médico, jefe de Auschwitz, Josef Mengele, sin embargo, la experimentación científica no era la única forma de exterminio; los nazis exploraban con maestría siniestra, diversas formas de ocasionar dolor.

---

<sup>129</sup> *Ibidem*, p. 83.

<sup>130</sup> *Cfr. Joanna Bourke. op. cit.*, p. 109.

Tal es el caso de la muerte por *Zyklon B*, un gas de una alta toxicidad que inicialmente fue utilizado para matar piojos; pronto sería utilizado para exterminar seres humanos. Otros miles fueron sometidos a extenuantes jornadas de trabajo forzado en condiciones infrahumanas, donde un mendrugo de pan era considerado un verdadero manjar.

Quizá una de las formas más rápidas e indoloras de morir era a través del “beso del plomo”: “A partir de 1939 y, sobre todo, de junio de 1941, judíos, comunistas, gitanos y otros «indeseables» fueron detenidos y exterminados mediante fusilamientos en masa, al lado o cerca de las fosas donde quedarían sepultados.”<sup>131</sup> Al mismo tiempo, los alemanes nazis iniciaron una limpieza exhaustiva, ya no solo de los miembros de la comunidad judía, sino de aquellas personas calificadas como indeseables, en virtud de padecer alguna condición física incapacitante, homosexualidad o ideología política, entre otras:

El asesinato en masa de los mentalmente o físicamente discapacitados también tuvo lugar antes de 1941. Ya en 1924 Hitler escribió en *Mein Kampf* que “imposibilitar a las personas mentalmente deficientes engendrar hijos igualmente deficientes es una exigencia y una saludable muestra de buen juicio. Una campaña orientada a este fin sería el acto más humano imaginable”. En octubre de 1939 encargó a determinados médicos que provocasen la “muerte piadosa” de aquellos pacientes que considerasen que padecían enfermedades físicas o mentales incurables. El programa de eutanasia nazi supuso el asesinato de 200 000 personas.<sup>132</sup>

Infortunadamente, los crímenes nazis solo eran el entretelón en las profundidades del infierno que significó la guerra. Para muestra basta con recordar las infamias cometidas por el ejército japonés, tal como Bourke rememora:

---

<sup>131</sup> *Ibidem*, p. 107.

<sup>132</sup> *Ídem*.

Un soldado japonés escribió en su diario: Cuando nos aburríamos nos divertíamos matando chinos. Los enterrábamos vivos, los echábamos al fuego, los apaleábamos hasta la muerte o los matábamos de otras maneras igualmente crueles. Además de estas carnicerías, violaron a unas 20,000 mujeres. Shiro Azuma, un soldado destinado a Nankín que participó en aquellas muertes y violaciones, lo recordaba en estos términos: Mientras nos las tirábamos nos parecían humanas, pero cuando las matábamos sólo nos parecían cerdas. No nos avergonzábamos. No sentíamos culpabilidad. De no ser así no hubiésemos podido hacerlo. Cuando entrábamos en un pueblo, lo primero que hacíamos era robar comida, luego agarrábamos a las mujeres y las violábamos. Después matábamos a todos los hombres, mujeres y niños, para asegurarnos de que no huyesen y delatasen nuestra posición a los chinos. De lo contrario, no hubiésemos podido dormir por la noche.<sup>133</sup>

Las violaciones multitudinarias y asesinatos a sangre fría solo eran una parte de la interminable lista de vejaciones cometidas por los japoneses. Para comprobarlo basta recordar las crueles y denigrantes historias vinculadas a la tristemente célebre Unidad 731 del ejército japonés, cuyo comando se hallaba a cargo del coronel Ishii Shiro.

Esa unidad fue responsable de numerosas acciones sádicas, cometidas en “beneficio” de la investigación científica. Tal es el caso del vasto programa enfocado al desarrollo de armas biológicas que pudieran provocar epidemias de peste, ántrax, cólera, viruela, tifus y fiebres tifoideas:

...los prisioneros de guerra eran congelados e introducidos en cámaras de alta presión para ver cuánto tardaban en saltárseles los globos oculares de las órbitas, o eran atados a estacas y bombardeados con armas biológicas experimentales. Incluso niños de tres años se llegaron a utilizar para estos fines. Un ex auxiliar médico recordaba: El tipo sabía que todo se había

---

<sup>133</sup> *Ibidem*, p. 110.

terminado para él y no se resistió. Pero cuando agarré el escalpelo empezó a gritar. Lo abrí en canal desde el pecho al estómago. Daba unos gritos espantosos y tenía la cara contorsionada de puro dolor. Hacía unos ruidos indescriptibles, espeluznantes. Pero no tardó en dejar de chillar.<sup>134</sup>

Las estimaciones más conservadoras calculan que la experimentación científica japonesa cobró la vida de más de 200,000 personas: por si esto no bastara, al rendirse Japón a los países aliados, la Unidad 731 soltó a miles de animales infectados con distintas enfermedades, ocasionando una epidemia que aniquiló a más de 20,000 personas.

El recuento de los daños ocasionados por la guerra aún se encuentra en suspenso, a merced de la nueva información que sale a la luz todos los días. La realidad incuestionable es que la declaración universal de los derechos humanos se erigió como una bocanada de aire fresco luego de tantas acciones abyectas (deleznable, prácticamente incalificables) motivadas por los conflictos armamentistas.

### **2.3 Las causas de la guerra**

El origen de los conflictos bélicos, a lo largo de la historia de la humanidad, podría ser una prueba del carácter violento e irracional que subyace a la persona, un aspecto anticipado por Irenaus Eibl-Eibesfeldt<sup>135</sup>, quien califica a los seres humanos como asesinos por naturaleza. No obstante, el ámbito racional de la persona, erigido al amparo de los convencionalismos sociales, educación y sentido común, impide la manifestación normalizada de esa faceta. Esto significa que la violencia permanece latente en el ser humano, sólo esperando una justificación para ver la luz y mostrarse en forma brutal y dominante.

---

<sup>134</sup> *Ibidem*, p. 55.

<sup>135</sup> *Cfr.* Irenaus Eibl-Eibesfeldt, *Amor y odio, historia natural de las pautas del comportamiento elementales*, Siglo XXI editores, Distrito Federal, 1972, pp. 5-6.

John Keegan<sup>136</sup>, sin embargo, considera que los sujetos agresivos poseen una sucesión definida de ciertos genes, los cuales modifican su nivel de expresión, en tal forma, los impulsos agresivos sólo se detonan ante la posibilidad de un peligro inmediato o la necesidad de huir, un aspecto particularmente notable en los seres humanos.

En el mismo sentido se relaciona la postura de Rousseau, quien justifica la violencia en tanto sirva para salvaguardar la integridad de la persona: “Todo hombre puede arriesgar su propia vida para conservarla. ¿Hay quien diga que quien se arroja por una ventana para escapar de un incendio sea reo de suicidio? Se ha imputado jamás este crimen al que perece en una tempestad, cuyo peligro no ignoraba cuando se embarcó.”<sup>137</sup>

Antonio Ballén Molina<sup>138</sup>, por su parte, caracteriza a la persona como agresivo, envidioso y egoísta; aunque también es posible observar rasgos de nobleza, generosidad e instintos afectivos, lo cual implica que, si bien los seres humanos podrían encontrarse predispuestos a ejercer la agresividad primaria, sus genes no se encuentran programados para solucionar controversias mediante la guerra estratégicamente planificada con las armas más feroces e inhumanas.

Con base en los postulados referidos, es posible inferir que los seres humanos poseen la suficiente suspicacia e inteligencia para dirimir cuándo resulta propicio emplear la violencia y cuándo es menester evitarla. A pesar de ostentar el halo racional, las personas suelen actuar bajo el influjo de la violencia más irracional, aun en situaciones que bien podrían solucionarse a través de métodos no violentos, ¿por qué ocurre en tal forma?

---

<sup>136</sup> Cfr. John Keegan, *Historia de la guerra*, Turner Publicaciones, Madrid, 2014, p. 25.

<sup>137</sup> Jean Jacques Rousseau, *El contrato social o principios del derecho político*, Biblioteca Virtual Universal, México, 2003, p.19.

<sup>138</sup> Cfr. Antonio Ballén Molina, *Las razones que motivan la guerra*, Diálogo de Saberes, Bogotá, p. 107.

La respuesta podría originarse en un concepto de semántica polémica, pero muy usual en nuestros días: la manipulación, la cual es aprovechada por entidades inescrupulosas para conducir a la persona a desarrollar los más cuestionables fines. Al respecto, Alfonso López Quintas<sup>139</sup> refiere la manipulación como el dominio que se ejerce sobre las personas o los pueblos, hasta convertirlos en simples instrumentos desprovistos de voluntad y proclives a desarrollar acciones que atentan contra su propia ideología o valores.

Dean Amory<sup>140</sup>, por su parte, considera que la manipulación es un tipo de influencia social, cuyo objetivo primigenio es modificar la conducta de otros a través de tácticas subrepticias, engañosas e, incluso, abusivas. Es entonces la manipulación utilizada por los Estados para lograr que el ámbito violento de la persona sea utilizado en beneficio de los intereses nacionalistas.

No obstante, la conquista y manipulación de los ciudadanos que serán enviados a combatir, es solo una manifestación primaria de la guerra. En tal forma, es posible anticipar la existencia de otros motivos para iniciar una guerra, los cuales son explorados a continuación.

### **2.3.1. La guerra justa**

Con base en los planteamientos vertidos, se podría suponer, no sin justa razón, que la guerra es el artificio humano más deleznable y cuestionable, en virtud de la profusión de muertes y dolor ocasionados con su llegada; otras visiones consideran a la guerra como necesaria, e incluso imprescindible, bajo determinadas circunstancias.

---

<sup>139</sup> Cfr. Alfonso López Quintas, *La manipulación del hombre a través del lenguaje*, disponible en <http://www.racmyp.es/R/racmyp/doc/anales/A64/A64-15.pdf>, consultado el 14 de abril de 2020.

<sup>140</sup> Cfr. Dean Amory, *Handbook of Social and Psychological Manipulation*, Edgar Adriaens, Bruselas, 2013, p. 18.

Para Hegel,<sup>141</sup> la guerra obtiene justificación plena cuando se antepone el bienestar de los Estados soberanos; así, un Estado se encuentra facultado para declarar la guerra si se ha vulnerado su soberanía, una situación que es asumida como un bien. En tal forma la autonomía interior y exterior reviste la honra más elevada para una nación.

Frente a tal propuesta, subyace una pregunta natural ¿acaso la soberanía de un país vale más que la propia vida de los ciudadanos? A decir de Hegel, la ciudadanía sólo cobra valor cuando actúa con sacrificio, el cual se ve alentando cuando existe la disposición para dar la vida en defensa de los propios intereses nacionalistas.

Tomás de Aquino<sup>142</sup> considera que una declaración de guerra justa debe originarse en tres principios fundamentales:

- a. Solo a un mandatario (príncipe) le compete ejecutar una declaración de guerra.
- b. El conflicto se debe originar a merced de una “causa justa”, es decir, que los Estados impugnados se hagan merecedores de tal llamado.
- c. La intención de los combatientes debe ser “recta”, estar influida por un deseo manifiesto de obrar con bien, con ello se pretende evitar más daño que el estrictamente necesario.

Giovanni Pleitez<sup>143</sup> refiere que la tradición de la guerra justa se presenta como una estructura dinámica, la cual se adecúa a los acontecimientos históricos y a los que originan el conflicto. Con base en esta presunción, la ética de la guerra se divide en dos partes fundamentales:

---

<sup>141</sup> Cfr. Georg W.F. Hegel, *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000, pp. 386-388.

<sup>142</sup> Cfr. Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica II*, Club de lectores, Buenos Aires, 1950, p. 216.

<sup>143</sup> Cfr. Giovanni Pleitez Flores, *La doctrina de la guerra justa en el contexto norteamericano reciente: George Weigel, Michael Walzer y James T. Johnson*, Universidad de Navarra, Pamplona, 2010, p. 486.

- a) *Ius ad bellum*. Entendido como el derecho de ir a la guerra.
- b) *Ius in bellum*. Referido a la conducta esperada dentro de la guerra.

Tales principios permiten observar a la guerra justa desde cuatro ópticas divergentes. Por una parte, la visión agustiniana, la cual avaló la intervención militar como un deber eminentemente religioso de auxilio al prójimo en desventura. Por otro lado, el Aquinate plasmó la guerra justa como un mecanismo que permita castigar a un “malhechor”. Posteriormente, la guerra justa se situó en la defensa de las leyes internacionales, hasta llegar al punto de la guerra santa, la cual es justificada por sus partidarios como un medio para eliminar a quienes no comulgan o simpatizan con su religión.

Para Michael Walzer<sup>144</sup> el único motivo que podría justificar un conflicto armado es la legítima defensa ante una agresión, la cual, en palabras de Walzer, puede resumirse en una serie de proposiciones fundamentales:

1. Los intereses, vida y libertad de los hombres y las mujeres deben salvaguardarse por medio de la intervención de los Estados. Sin embargo, la soberanía de un Estado no puede ser desafiada esgrimiendo la defensa de la vida y libertad de otro país. Luego entonces, cada Estado nación es independiente, aun cuando forme parte de una comunidad internacional de Estados.
2. La comunidad internacional ha establecido una ley que rige los derechos de sus miembros (entre ellos la integridad territorial y la soberanía política). A través de la ley resulta posible distinguir los límites territoriales y el alcance de la soberanía.

---

<sup>144</sup> Cfr. Michael Walzer, *Guerras justas e injustas: Un razonamiento moral con ejemplos históricos*, Paidós, Barcelona, 2001, pp. 101-102.

3. Las amenazas en el uso de la fuerza de un Estado a otro, constituye una agresión y debe ser considerada como acto criminal. Una agresión justificaría entonces dos tipos de respuesta violenta:
  - a) La guerra de autodefensa desarrollada por la víctima.
  - b) La guerra emprendida por la víctima y cualquier otro miembro de la sociedad internacional para hacer cumplir la ley. En tal forma, cualquier país miembro de la comunidad internacional estaría posibilitado a brindar auxilio a la víctima, utilizando tanta fuerza como sea necesaria, en tanto se atente contra la legalidad internacionalmente establecida.
4. Uno de los puntos medulares de la propuesta de Walzer es que circunstancia alguna puede justificar la guerra, salvo la agresión. Por añadidura, el objetivo de la teoría de la agresión es limitar las ocasiones en que se desarrolle un conflicto.
5. Cuando el Estado agresor haya sido rechazado militarmente, podría ser sujeto a procedimientos legales que permitan su oportuno enjuiciamiento. La problemática estriba en la escasa definición sobre el tipo de castigos que merece un Estado trasgresor. Al mismo tiempo existe la posibilidad de ejercer algún tipo de castigo sobre la sociedad civil del Estado agresor, aun cuando se hallen ajenos al conflicto. Esto en virtud de la pertenencia de los Estados a la comunidad internacional (con todas sus normas y regulaciones), lo cual afectaría, indirectamente, a la propia población.

Michael Walzer considera entonces que las conflagraciones armadas podrían pasar a la historia si existiese un marco normativo internacional que garantice la justicia. En consecuencia, la guerra solo podría ver la luz en casos de una “emergencia suprema” como las agresiones.

En tal forma, el concepto de la guerra justa se ha construido históricamente como un instrumento que permite zanjar las injusticias y diferencias acontecidas en el ámbito mundial, al tiempo que se resarcen los daños que han sufrido en sus bienes o personas los países involucrados. Al mismo tiempo, pretende la búsqueda de una

regulación internacional sobre los criterios permitidos durante la conflagración armada, como forma de evitar en la medida de lo posible, un exagerado derramamiento de sangre.

Entonces, la guerra justa es una posibilidad que se contrapone a la visión descarnada y violenta que suele vincularse con la manifestación de un conflicto armado.

### **2.3.2. Conflagraciones armadas que surgen a partir de los intereses estratégicos nacionalistas**

Durante la Segunda Guerra Mundial, el propósito central de Adolf Hitler giraba en torno a la expansión del imperio ario allende sus fronteras, debido a que el líder totalitario consideraba necesario garantizar la libertad y bienestar de la nación alemana, aun cuando fuera en detrimento de los ciudadanos de otros países: “La política exterior del Estado Racista tiene que asegurarle a la raza que constituye ese Estado los medios de subsistencia sobre este planeta, estableciendo una relación natural, vital y sana entre la densidad y el aumento de la población por un lado, y la extensión y la calidad del suelo en que se habita por otro.”<sup>145</sup>

Hitler consideraba que la extensión territorial de Alemania resultaba insuficiente para una nación que buscaba consolidarse como una potencia mundial. Por tanto, resultaba impostergable conquistar nuevos linderos geográficos para concretar los intereses del partido nazi:

El Movimiento Nacionalsocialista tiene que imponerse la misión de eliminar la desproporción existente entre la densidad de nuestra población y la extensión de nuestra superficie territorial -superficie territorial que debe ser considerada desde el doble punto de vista de fuente de subsistencia y de apoyo del poder

---

<sup>145</sup> Adolf Hitler, *Mi lucha*, Rienzi, Medellín, 2012, p. 382.

político-, y también hará que desaparezca la falta de relación que hay entre nuestro gran pasado histórico y la triste perspectiva de nuestra impotencia en el presente.<sup>146</sup>

La política expansionista del régimen ocultaba un matiz más siniestro, esto es, el antisemitismo, el cual se venía gestando desde tiempo atrás. Al respecto, Hanna Arendt<sup>147</sup> contempla que la persecución de los judíos por parte del gobierno nazi tenía su origen en un asunto demagógico que pretendía alimentar los prejuicios de las masas, así como incentivar sus anhelos de poder y superioridad, alentados persistentemente desde el ámbito gubernamental:

La persecución de grupos desprovistos de poder o en trance de perderlo puede no ser un espectáculo muy agradable, pero no procede exclusivamente de la bajeza humana. Lo que hace que los hombres obedezcan o toleren, por una parte, el auténtico poder y que, por otra, odien a quienes tienen riqueza sin el poder, es el instinto racional de que el poder tiene una cierta función y es uso general. Incluso la explotación y la opresión hacen trabajar a la sociedad y logran el establecimiento de un cierto tipo de orden. Únicamente la riqueza sin el poder o el aislamiento sin una política se consideran parasitarios, inútiles, sublevantes, porque tales condiciones cortan todos los hilos que mantienen unidos a los hombres. La riqueza que no explota carece incluso de la relación existente entre el explotador y el explotado; el aislamiento sin política ni siquiera implica una mínima preocupación del opresor por los oprimidos.

La estrategia nazi contemplaba la eliminación de todas aquellas razas a quienes se consideraban “inferiores”, empezando por los judíos, en quienes se observaba el origen de todos los males que aquejaban a la sociedad alemana, a pesar de ser un argumento infundado:

---

<sup>146</sup> *Ibidem*, p. 384.

<sup>147</sup> Cfr. Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, Taurus, Madrid, 1974, p. 37.

La mejor ilustración —y la mejor refutación— de esta explicación, tan cara a los corazones de muchos liberales, es un chiste que procede del periodo posterior a la Primera Guerra Mundial. Un antisemita afirmaba que los judíos habían provocado la guerra; la réplica es: «Sí, los judíos y los ciclistas». «¿Por qué los ciclistas?», pregunta uno. «¿Por qué los judíos?», le responde el otro.<sup>148</sup>

La realidad, en palabras de la filósofa alemana<sup>149</sup>, es que el terror ataca sin previo aviso, siendo sus víctimas seres inocentes, incluso desde la óptica del perseguidor. Y este caso se repitió durante la persecución de los judíos, quienes solo eran responsables de poseer ciertas características culturales, ideológicas e, incluso, raciales, independientemente de su conducta específica.

La estrategia expansionista y antisemita del malogrado Adolf Hitler se fundamentaba en el interés “superior” de convertir a la raza aria en un paradigma mundial. Con base en tales objetivos se gestó uno de los episodios más viles en la historia de la humanidad: el holocausto. Es entonces la planificación de intereses estratégicos un mecanismo utilizado por los líderes de las naciones para concretar sus planes, aun a costa de la vida de otros seres humanos.

### **2.3.3. Conflictos derivados de una ideología política o religiosa**

La ideología es definida por Paul Ricoeur como: “el sistema de ideas que denota una deformación de la realidad, la cual opera integrando una estructura social o un imaginario social y que busca legitimar una situación de poder dentro de un contexto histórico dado para imponer un modelo social, económico y político hegemónico”.

150

---

<sup>148</sup> *Ibidem*, p. 39.

<sup>149</sup> *Cfr. Ibidem*, p. 40.

<sup>150</sup> Paul Ricoeur, *Ideología y utopía*, Gedisa, Barcelona, 2001, pp. 45-61.

Van Dijk<sup>151</sup> presenta a la ideología como un ensayo que se construye no solo para obtener y conservar el poder político, sino para modelar las distintas prácticas sociales. Por otro lado, las ideologías sirven positivamente para habilitar a los grupos dominados, crear solidaridad, organizar la lucha y sostener la oposición.

Morín<sup>152</sup> significa a la ideología como una secuencia de ideas dispuestas en forma lógica y solidaria. Dicha secuencia producirá enunciados con un valor de verdad, así como predicciones o acontecimientos que en él deben manifestarse. Con base en ello, las ideas poseerán sentido únicamente dentro del sistema que sea capaz de integrarlas.

Por su parte, Nicolás Díaz Barrera<sup>153</sup>, *et al*, considera que la ideología cumple una función primordial, al permitir la articulación simbólica de la sociedad, a través de variadas manifestaciones como la política y la religión, entre otras. De esta manera podría convertirse en una expresión “deformadora” de los intereses de una clase o bien actuar como una instancia de legitimación, con base en los intereses que la muevan.

Es la ideología un constructo de ideas que identifican el pensamiento y permiten caracterizar a una persona, una colectividad, un movimiento religioso o un movimiento político, entre otros. Ésta suele ser subjetiva al identificar una perspectiva personal y unívoca. En cierto modo se yergue como un medio de trascendencia viva, la cual busca extenderse más allá del emisor.

Y es en la ideología como los artífices de la guerra se podrían justificar, para iniciar una manifestación violenta, tal y como sucedió durante los ataques terroristas que dieron la bienvenida al siglo XXI:

---

<sup>151</sup> Cfr. Van Dijk, *Ideología. Una aproximación multidisciplinaria*, Gedisa, Barcelona, 1998, pp.178-180.

<sup>152</sup> Cfr. E. Morín, *Introducción al pensamiento complejo*, Gedisa, Barcelona, 2001, p. 77.

<sup>153</sup> Cfr. Nicolás Díaz Barrera, *et al*, “Poder, ideología y conocimiento: aperturas epistemológicas del concepto de universidad en Chile”, *Estudios Pedagógicos XLIV*, N° 1, 2018.

La tranquilidad de la diáfana mañana del 11 de septiembre de 2001 se vio ensombrecida cuando el vuelo 11 de *American Airlines* se estrelló intempestivamente contra la torre norte del *World Trade Center*, en Nueva York. El reloj marcaba las 8:46 horas. Rápidamente la eficiente maquinaria informativa estadounidense inició una frenética cobertura del asunto, vertiendo numerosas hipótesis sobre las razones del inusual accidente.

Pronto todas las especulaciones rodaron por tierra cuando el vuelo 175 de *United Airlines* impactó la torre sur del *World Trade Center*, tan solo 20 minutos después del primer incidente. 30 minutos después el vuelo 77 de *American Airlines* se impacta con el Pentágono, mientras otro vuelo, el 93 de *United*, cae cerca de un campo abierto en Shanksville, Pensilvania.

De inmediato, la histeria colectiva y psicosis invadieron a la sociedad estadounidense. Miles de conjeturas fueron presentadas escandalosamente en los titulares de medios nacionales<sup>154</sup> como: Golpe a los centros neurálgicos militar y económico de la potencia americana. El ataque contra el corazón militar, político y económico de EE.UU. provoca una catástrofe mundial. Se teme que haya miles de muertos entre los escombros de las Torres Gemelas de Nueva York y el Pentágono. La peor crisis desde la II Guerra Mundial. Una infamia que cambiará el mundo y marcará nuestras vidas.

En una sociedad eminentemente bélica como la estadounidense, se gestó la necesidad de conocer al artífice de tan siniestros crímenes. Bastó poco tiempo para que los principales medios de comunicación iniciaran la difusión del presunto responsable de los ataques: un ciudadano saudí<sup>155</sup> con un largo historial de atentados terroristas contra objetivos occidentales: Osama Bin Landen, quien a la

---

<sup>154</sup> Cfr. Rosa Rodríguez Cárcela, *Periodismo de catástrofes: el 11 de septiembre, análisis de un suceso y experiencias vividas*, Ámbitos, Sevilla, 2003.

<sup>155</sup> Cfr. Cristóbal Ortiz et al., *La yihad sunita del Estado Islámico y Al-Qaeda: islamismo, antiimperialismo... ¿y nihilismo político-mesiánico?*, Universidad de Chile, Instituto de Estudios Internacionales, Santiago de Chile, 2018, p. 53.

postre se convirtió en el enemigo público número uno de los Estados Unidos de Norteamérica.

Pero, ¿qué motivó al ciudadano saudí a ejecutar una acción de tan infames consecuencias, más aún cuando sabía que la maquinaria de guerra americana seguramente se aprestaría a ejecutar una venganza brutal en su contra, afectando por antonomasia a todos sus aliados?

Múltiples teorizaciones se refieren al asunto, aunque todas parecen desembocar hacia un asunto de tintes ideológicos. De acuerdo con Yossef Bodansky<sup>156</sup>, el Shah de Irán, Mohammad Reza Pahlaví vendía enormes cantidades de petróleo a los Estados Unidos; con las ganancias obtenidas por la venta del crudo, el Shah compraba armamento para reprimir a su propio pueblo y acallar cualquier voz opositora, acción desarrollada con la mayor brutalidad posible, para disminuir las posibilidades de un intento golpista.

Evidentemente, para el pueblo iraní resultaba imperdonable ser gobernados por un personaje tan entregado a las necesidades occidentales. En respuesta, se inició una larga lucha contra el Shah, quien indirectamente representaba los intereses estadounidenses. ¿Cómo se relaciona el episodio social iraní con la vida del malogrado Osama Bin Laden? Se podría considerar que ambas parten de la misma base ideológica: el antiimperialismo.

A decir de Cristóbal Ortiz<sup>157</sup>, *et al*, el origen insurrecto de Bin Laden, uno de los hijos del acaudalado saudí Mohammed Bin Laden, se remonta al inicio de la década de los ochenta, instante en que surgió el grupo paramilitar denominado como Al-Qaeda (la Base). Dicha fundación se dio como consecuencia de la invasión de la Unión Soviética en Afganistán, acontecimiento que generó una enorme indignación entre

---

<sup>156</sup> Cfr. Yossef Bodansky, *Bin Laden, el hombre que declaró la guerra a Estados Unidos*, Aguilar, Distrito Federal, p. 155.

<sup>157</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 44.

los islamistas radicales quienes, organizados por Osama Bin Laden y la Agencia Central de Inteligencia estadounidense, lograron detener la ofensiva soviética.

La CIA, sin embargo, retiró su apoyo al grupo radical al finalizar la guerra. Esto detonó un sentimiento de abandono social, el cual se fue recrudeciendo hasta convertirse en una insaciable búsqueda de venganza contra los “americanos traidores”. Este hecho fue aprovechado por Bin Laden para incrementar su dominación territorial, al tiempo que alimentaba el sentimiento antiimperialista de los inconformes.

En este punto, nos cuestionamos: ¿qué podemos entender por antiimperialismo? De acuerdo con Cristóbal Ortiz *et al*,<sup>158</sup> se refiere al rechazo social emanado hacia la cultura occidental, al considerarla demasiado intrusiva con la cultural y costumbres de una región; en consecuencia, se ven urgidos a detener el avance de lo que suponen una amenaza a su forma de vida.

De tal manera, y tomando como base el sentimiento antiimperialista estadounidense, Osama Bin Laden fue articulando una red cada vez más compleja y eficaz para lograr la conquista de sus fines: “En el caso de Al-Qaeda y el Estado Islámico se trata de un islamismo *jihadista* global, que pretende combatir a Occidente en todos los planos y que busca aplicar la *sharía* como la principal ley política y religiosa a nivel mundial.”<sup>159</sup>

El resultado de la “cruzada” antiimperialista de Osama Bin Laden es bien conocida: múltiples atentados terroristas que afectaron no solo intereses estadounidenses, sino a los países aliados como España, Israel y Gran Bretaña, entre otros. Así podemos establecer que la ideología de un individuo o de una nación (por abyectos o disparatados que pudieran ser) podrían resultar en el nacimiento de interminables conflictos, donde no hay vencedores, solo vencidos.

---

<sup>158</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 46-47.

<sup>159</sup> *Ibidem*, p. 43.

### 2.3.4. La infame justificación del “apoyo humanitario”

La ayuda humanitaria es, de acuerdo con la Agencia de la Organización de las Naciones Unidas para los Refugiados<sup>160</sup>, el apoyo que se otorga a las víctimas de un desplazamiento (guerra, terremoto, huracán, insurrección civil, entre otras causas), para garantizar el acceso oportuno a los servicios básicos como alimentación, servicios médicos, agua y refugio.

Francisco Rey Marcos<sup>161</sup>, *et al*, considera a la ayuda humanitaria como la serie de mecanismos que permiten salvaguardar vidas, aliviar el sufrimiento y preservar la dignidad humana durante y después de una crisis ocasionada por catástrofes naturales o aquellas provocadas por la mano del ser humano. El apoyo humanitario es, para Rey Marcos, un derecho inalienable de las personas.

Horst Fischer<sup>162</sup> define al apoyo humanitario como la acción de socorrer a las víctimas de los desastres naturales y provocados, para garantizar la supervivencia en las mejores condiciones. Para ello debe proporcionarse apoyo de naturaleza médica, política y financiera, entre otras. Por su parte, la acción humanitaria es significada por la Oficina de Coordinación de Asuntos Humanitarios de la ONU<sup>163</sup> como el conjunto de acciones iniciadas para proteger, defender y auxiliar a las personas afectadas por un desastre, esto incluye aliviar el dolor, salvar vidas y mantener la dignidad humana, previniendo y fortaleciendo la preparación ante la posibilidad de nuevos acontecimientos adversos.

---

<sup>160</sup> Cfr. La Agencia de la Organización de las Naciones Unidas para los refugiados, “Ayuda humanitaria, la única forma de sobrevivir para millones de personas”, Comité Español, Boletín de prensa, disponible en <https://eacnur.org/es/actualidad/noticias/eventos/ayuda-humanitaria-la-unica-forma-de-sobrevivir-para-millones-de-personas#:~:text=La%20ayuda%20humanitaria%20es%20la,Son%20las%20llamadas%20emergencias%20humanitarias>, consultado el 13 de octubre de 2020.

<sup>161</sup> Cfr. Francisco Rey Marcos, *et al*, *Estrategia de Acción Humanitaria de la Cooperación Española para el Desarrollo*, Ministerio de Asuntos Exteriores y de Cooperación, Madrid, España, 2007, p. 8.

<sup>162</sup> Cfr. Horst Fischer, *et al*, *Derecho Internacional y Ayuda Humanitaria*, Universidad de Deusto, Bilbao, 2000, p.19.

<sup>163</sup> Cfr. *Guía para Gobiernos, Acción Humanitaria Internacional*, Oficina de Coordinación de Asuntos Humanitarios, Organización de las Naciones Unidas, 2019, p.15.

Es la ayuda humanitaria un mecanismo de protección que permite garantizar la integridad física y mental de la población, durante la incidencia de un desastre natural o provocado; apoyo que suele ser proporcionado por organismos no gubernamentales, como la Organización de las Naciones Unidas e, incluso, algunos Estados soberanos, pese a que en múltiples ocasiones se ha esgrimido la necesidad de iniciar un conflicto armado, con el pretexto de proporcionar ayuda humanitaria. Y si bien la idea contiene matices irracionales, nuestra realidad peca de turbia e inconcebible, por lo cual es fácil observar algunos ejemplos al respecto.

La madrugada del 20 de marzo de 2003<sup>164</sup>, una poderosa coalición encabezada por los Estados Unidos de América, Gran Bretaña, España, Australia y Polonia, inició la ofensiva militar denominada como “Operación Libertad”, cuyo objetivo oficial era el derrocamiento del líder iraquí Saddam Hussein. ¿Cuál fue la justificación esgrimida en occidente para llevar a cabo la incursión armada?

El gobierno estadounidense acusó al dictador árabe de poseer numerosas ojivas nucleares, las cuales representaban un serio peligro no solo para los países de la región, sino para el mundo entero. Al mismo tiempo, el gobierno de Washington acusó al líder árabe de ostentar un régimen genocida, el cual era responsable de numerosos asesinatos de disidentes y sociedad civil.

Tal y como rescata Gema Martín Muñoz<sup>165</sup>, el guion defendido por el entonces presidente de los Estados Unidos, George W. Bush, establecía que una vez derrocado el gobierno de Saddam Hussein, los soldados norteamericanos serían recibidos como héroes por la sociedad civil iraquí, al sentirse liberados de las habituales vejaciones proferidas por el gobierno, al tiempo que se abrirían lucrativos negocios para el oriente medio, lo cual permitiría al país asiático salir de la pobreza y convertirse en un ejemplo de abundancia, paz y prosperidad.

---

<sup>164</sup> Cfr. *15 años de la guerra de Irak: ¿quiénes justificaron y quiénes se opusieron al inicio de la invasión que dividió al mundo?*, BBC News, 20 de marzo de 2018, disponible en <https://www.bbc.com/mundo/media-43476921>, consultado el 18 de septiembre de 2020.

<sup>165</sup> Cfr. Gema Martín Muñoz, *Irak 15 años*, Política Exterior, Madrid, 2003, p.109.

Sólo bastaron un par de meses para que la retórica estadounidense se desplomara estrepitosamente ante la cruenta realidad del pueblo iraquí, quien se vio inmerso en una perenne guerra civil (la cual propició el aumento de la marginación y la pobreza, concepto distante a los “ideales” estadounidenses) y se consolidó un sentimiento antiamericano, el cual suele manifestarse por medio de atentados terroristas.

En este sentido, es común que las grandes contiendas armadas se desarrollen al amparo de una supuesta “ayuda humanitaria”. Al respecto Antonio Ballén Molina<sup>166</sup> considera como un embuste cuando se pregonan razones humanitarias para iniciar una invasión armada. A decir del ensayista, el desembarco de tropas en suelo extranjero no detenta otra finalidad que la humillación, porque tiene la finalidad de vencer y arrasarse ejércitos nacionales, disidentes o simplemente personajes, cuyos intereses o ideología difiere de los intereses del país intervencionista.

Para puntualizar su perspectiva, el ensayista recuerda otro incidente en el cual se vio envuelta la nación norteamericana, cuando en 1898 el Congreso estadounidense emitió una declaración, donde calificaba de “abhorrecibles” las condiciones sociales que imperaban en la isla de Cuba; como consecuencia, autorizó una invasión para “salvaguardar” la vida e integridad de la sociedad cubana. Esa acción, supuestamente encaminada hacia la protección de la sociedad caribeña, sólo fue un pretexto para evitar la pérdida de inversiones norteamericanas en la producción de azúcar y la supervisión de la construcción del canal de Panamá, obra de gran valor estratégico para los estadounidenses.

En tal forma, los Estados desean legitimar el uso de la fuerza por medio de la retórica de la ayuda humanitaria. Empero, no es sino una justificación banal, encarnada en la necesidad de dominación territorial:

---

<sup>166</sup> Rafael Antonio Ballén Molina, “Las razones que motivan la guerra”, *revista Diálogos de saberes*, no. 32, junio 2010, disponible en <https://revistas.unilibre.edu.co/index.php/dialogos/article/view/1927>, consultado el 11 de octubre de 2020.

Cuando he leído la frase «guerra justa» que debería, según la voluntad de un país de corte Occidental y que forma parte de la llamada Comunidad Internacional. incluir a todas las «fuerzas occidentales» y «democráticas», que son las mismas que se dice enseñan la paz y la tolerancia al mundo, la primera impresión que surge es la de haber vuelto al tiempo de las cruzadas teológico-cristianas de los siglos XII y XIII.<sup>167</sup>

En tal forma, la visión bélica del apoyo humanitario es absurda y grotesca, además de contraponerse a su objetivo fundamental: salvaguardar la vida e integridad de la persona, puesto que un conflicto armado solo proporciona miedo, desesperación y dolor en todos los actores involucrados.

---

<sup>167</sup> Sara Sangoi, *Sobre el concepto de Guerra en el mundo actual: breve ensayo introductorio*, Universidad de Bologna, Bologna, p. 2.

### Capítulo 3. LA DECLARACIÓN UNIVERSAL DE LOS DERECHOS HUMANOS: PARADIGMA NORMATIVO MUNDIAL

La esperanza de un mundo seguro y  
habitable recae en disciplinados inconformistas  
que se dedican a la justicia, la paz y la fraternidad.  
Martin Luther King

#### Introducción

Cuando la Declaración Universal de los Derechos Humanos fue promulgada en 1948, la sociedad mundial atestiguó el nacimiento de un paradigma normativo, encarnado en la necesidad de justicia y dignidad solicitada por millones de seres humanos, luego de los funestos acontecimientos acontecidos durante la Segunda Guerra Mundial.

La esencia del documento apremiaba a los países mundiales a desarrollar una recurrente promoción de los cánones jurídicos establecidos en el documento, mediante la enseñanza y la educación, el respeto de los derechos y libertades, contribuyendo a su reconocimiento y aplicación universales.<sup>168</sup>

No obstante, la polivalencia social, política, económica y cultural de las naciones mundiales han impedido una verdadera aplicación de las nociones básicas de la Declaración. Ante ello, se han publicado numerosas convenciones y declaraciones, adaptadas a los contextos y necesidades regionales.<sup>169</sup>

De tal suerte se han proclamado diversos instrumentos emanados del documento original, como el Pacto Internacional relativo a los Derechos Civiles y Políticos y el

---

<sup>168</sup> Cfr. Organización de las Naciones Unidas, *La Declaración Universal de los Derechos Humanos*, Ginebra, 10 de diciembre de 1948, disponible en [https://www.ohchr.org/sites/default/files/UDHR/Documents/UDHR\\_Translations/spn.pdf](https://www.ohchr.org/sites/default/files/UDHR/Documents/UDHR_Translations/spn.pdf), consultado el 7 de julio de 2022.

<sup>169</sup> Cfr. Marie Jean Bernard, *Los mecanismos de protección de los derechos humanos de las Naciones Unidas*, Instituto Interamericano de los Derechos Humanos, serie Estudios Básicos de los Derechos Humanos, Tomo V, p. 154.

Pacto Internacional relativo a los Derechos Económicos, Sociales y Culturales, ambos de observancia universal.<sup>170</sup>

Por otro lado, el Consejo de Europa, la Organización de Estados Americanos y la Organización de la Unidad Africana tienen a su cargo la promoción y observancia de regulaciones locales tales como:

- La Convención Europea de Derechos Humanos (1953) y sus once Protocolos.
- La Carta Social Europea (1965).
- La Convención Americana sobre Derechos Humanos y de los Pueblos (1986).<sup>171</sup>

Las diversas problemáticas regionales, visibilizadas por medio del subdesarrollo, alentó la formulación de convenciones específicas, focalizadas en combatir ciertos crímenes normalizados en determinadas latitudes, como la esclavitud, el genocidio, los crímenes de guerra, los crímenes de lesa humanidad, la tortura, las desapariciones forzadas, la libertad de información, entre otras.<sup>172</sup>

En un venturoso afán de resguardar a determinados grupos sociales, fueron instrumentalizadas convenciones relativas a la protección de los refugiados, los apátridas, las minorías sociales, los migrantes ilegales, los pueblos indígenas, los trabajadores, las mujeres, los niños, los combatientes, los prisioneros y las personas civiles en tiempos de conflicto armado.<sup>173</sup>

La lista de mecanismos y normativas reguladoras es cuantiosa y significativa. A pesar de ello, la violación a los derechos humanos se ha convertido en un asunto sistemático y ordinario en numerosos países.

---

<sup>170</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 155.

<sup>171</sup> Cfr. *Idem*.

<sup>172</sup> Cfr. *Idem*.

<sup>173</sup> Cfr. *Idem*.

### 3.1. El nacimiento de la Declaración Universal de los Derechos Humanos

La Declaración Universal de los Derechos Humanos<sup>174</sup> fue proclamada por la Asamblea General de las Naciones Unidas el 10 de diciembre de 1948, como un ideal común para todas las naciones del mundo.

La Declaración establece los derechos fundamentales que deben protegerse en cada pueblo y nación del orden, sin distingo alguno por credo, raza, ideología u orientación. Y fue, grosso modo, un documento cuyas regulaciones inspiraron más de setenta tratados sobre derechos humanos, aplicados hoy en día en distintas latitudes.

Amnistía Internacional<sup>175</sup> considera que la Declaración Universal sobre los Derechos Humanos es un documento vivo, adoptado por la Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas como una respuesta a los actos de barbarie cometidos durante la Segunda Guerra Mundial. Su promoción reconocía que los derechos humanos deben ser considerados como la base de la libertad, la justicia, la paz y la dignidad.

Para Manuel Ventura,<sup>176</sup> la Declaración sobre Derechos Humanos parisina, sentó las bases filosóficas sobre la protección de las libertades fundamentales que deben gozar todos los seres humanos, sin distingo alguno por raza, credo o ideología, entre otros. En tal forma, la declaración debe ser considerada como un acto solemne a través del cual los representantes gubernamentales proclaman su adhesión y

---

<sup>174</sup> Cfr. Organización de las Naciones Unidas, *La Declaración Universal de los Derechos Humanos*, Nueva York, disponible en <https://www.un.org/es/about-us/universal-declaration-of-human-rights>, consultado el 13 de mayo de 2021.

<sup>175</sup> Amnistía Internacional Argentina, *¿Qué es la declaración universal de los derechos humanos y por qué se creó?*, Buenos Aires, disponible en <https://amnistia.org.ar/que-es-la-declaracion-universal-de-derechos-humanos-y-por-que-se-creo/>, consultado el 11 de enero de 2021.

<sup>176</sup> Manuel E. Ventura Robles, *El valor de la declaración universal de los derechos humanos, en El Mundo Moderno de los Derechos Humanos*, Instituto Interamericano de Derechos Humanos, San José Costa Rica, 1996.

apoyo a los principios emanados de la declaración, sin embargo, estos no son adoptados con la formalidad ni con la fuerza vinculante de los Tratados.

En consecuencia, los Estados pueden o no sentirse comprometidos a efectuar ajustes a sus propias legislaciones para lograr adoptar los preceptos de la declaración, aunque los Estados miembros se comprometieron de buena fe, a observar los principios sentados en el documento, aun cuando su obligatoriedad no fuese de tenor jurídico sino político.

En el mismo sentido se suma la aseveración de Fabián Novak, quien reconoce que la Declaración Universal de los Derechos Humanos debe ser entendida como una recomendación no coercitiva, aspecto al cual se sumó la opinión de la ONU, organismo que en 1962 aseguraba:

En la práctica de las Naciones Unidas, una 'declaración' es un instrumento formal y solemne, adecuado para aquellas raras ocasiones en que principios permanentes y de gran importancia están siendo enunciados, tal como la Declaración de Derechos Humanos. Una 'recomendación' es menos formal. Aparte de la distinción ya indicada, no hay diferencia. Una 'declaración' o una 'recomendación' es adoptada por resolución de un órgano de Naciones Unidas. Como tal, no puede ser vinculante sobre los Estados miembros.<sup>177</sup>

Con base en el autor, incluso el propio texto de la Declaración Universal confirma su carácter no vinculante, cuando se refiere que la Declaración debe ser un ideal común, el cual todos los pueblos y naciones deben esforzarse por cumplir.

---

<sup>177</sup> Fabián Novak Talavera, “La declaración universal de los derechos humanos cincuenta años después”, *Revista Agenda Internacional*, Vol. 4, No. 10, 1998, disponible en <https://biblioteca.corteidh.or.cr/documento/72645>, consultado el 17 de febrero de 2021.

Victoria Kandel<sup>178</sup> considera que los horrores experimentados durante el Holocausto fueron un factor determinante para la estructuración de los valores incluidos en la Declaración Universal de los Derechos Humanos. El Holocausto, perpetrado por el malogrado régimen nazi durante la Segunda Guerra Mundial, ocasionó el fallecimiento de seis millones de judíos, quienes vieron denostada su dignidad, al amparo de abyectas ideologías supremacistas. Con la consolidación de la normativa mundial se fundaron los principios rectores de igualdad, justicia y paz en cada rincón del orbe.

En el mismo sentido se suma la visión de Norberto Bobbio, quien muestra el carácter histórico de los derechos humanos, cuya génesis fue producto de una época en particular: “Los derechos humanos son derechos históricos, que surgen gradualmente de las luchas que el hombre combate por su emancipación y de la transformación de las condiciones de vida que estas luchas producen.”<sup>179</sup>

Bobbio<sup>180</sup> asegura que los derechos adquiridos a raíz de un determinado marco histórico poseen dos cualidades significativas:

- a) Dinamismo. Aspecto referido a la encomiable capacidad de adaptación vinculada con las leyes emitidas. Con ello es posible una transformación y adaptación a las nuevas circunstancias históricas.
- b) Progresividad. Las normativas fundadas durante un periodo específico pueden ser susceptibles a incrementar su caudal expositivo, en beneficio de las circunstancias imperantes.

Al mismo tiempo, Bobbio<sup>181</sup> designa cuatro principios rectores vinculados con los derechos humanos:

---

<sup>178</sup> Victoria Kandel, *et al.*, *El surgimiento de la Declaración Universal de los Derechos Humanos: contexto histórico y algunas de sus características*, Herder, Barcelona, 1995, p. 45.

<sup>179</sup> Norberto Bobbio, *Sobre el fundamento de los derechos del hombre*, Sistema, Madrid, 1991, p. 70.

<sup>180</sup> *Cfr. Ibidem*, p. 71.

<sup>181</sup> *Cfr. Rafael de Asís Roig, Bobbio y los derechos humanos*, Universidad Carlos III de Madrid, España, pp. 170-184.

- a) Los derechos humanos son derechos históricos que no tienen un fundamento absoluto, sino consensual. Para el profesor italiano los derechos humanos son el reflejo de las exigencias que una sociedad establece en una época determinada. Por añadidura, tales exigencias podrían verse alteradas al pasar el tiempo, por tanto, resulta imperativo articular mecanismos dialógicos que permitan modificar los preceptos establecidos en beneficio de la colectividad y del mejoramiento sustancial de la dignidad humana.
  
- b) El reconocimiento de los derechos humanos es un indicador del progreso histórico de la humanidad. Actualmente se ha desarrollado un activo debate mundial sobre la concreción de los derechos humanos y los mecanismos ideales para llegar a tal fin. Esto es, de acuerdo con Bobbio, muestra inequívoca del progresivo avance que se ha desarrollado en torno a la necesidad de crear paradigmas morales aplicables, y no sólo pletóricos de buenas intenciones.
  
- c) Existe una interrelación entre los derechos humanos, la democracia y la paz. El teórico italiano concibe a la paz como un presupuesto necesario para el reconocimiento y efectiva procuración de los derechos humanos en todas las latitudes. En consecuencia, sin derechos humanos reconocidos no hay democracia, y sin democracia no existen las condiciones mínimas para la solución de los conflictos mundiales.
  
- d) Los derechos humanos poseen un carácter problemático e incluso hasta contradictorio. Finalmente, los derechos humanos muestran justificaciones diversas, las cuales podrían llegar a enfrentarse entre sí. Tal es el caso de los derechos donde se exige una autonomía plena, muy lejana del poder. En contraparte se han articulado determinados derechos cuya premisa es

solicitar el apoyo gubernamental. Tales contradicciones no son, sin embargo, insalvables para Bobbio, quien asegura que la constante evolución de la humanidad permitirá homologar criterios discursivos, siempre en beneficio de la armonía universal del ser humano.

Emilio García muestra que el problema principal relacionado con los derechos humanos no reside en su formulación, sino en los mecanismos más adecuados para garantizarlos, impidiendo a toda costa la violación sistemática de sus preceptos. En tal forma, propone:

La gran alternativa para el Siglo XXI será entre la universalización efectiva de todos los DH a todos los seres humanos, sin fronteras de estado, culturas, etnias; o, por el contrario, la barbarie tecnificada y burocratizada de unas sociedades consumistas, las menos, frente a una generalización de la pobreza y degradación del medio natural y cultural. La alternativa pasa por la toma de conciencia y la profundización en aquello que nos une –nuestra humanidad común- frente al cultivo de las diferencias y los nacionalismos excluyentes.<sup>182</sup>

En este contexto, la sombra de una universalidad no concretada se sitúa nuevamente en el entramado discursivo del autor<sup>183</sup>, quien reconoce la necesidad de contextualizar la interpretación de ciertos derechos de acuerdo con la cultura en la cual se busque su implementación, pues resulta una acción poco razonable el rechazarlos a merced de una supuesta occidentalización o supuestos afanes colonizadores.

Jürgen Habermas resalta el concepto de dignidad humana, el cual era un elemento recurrente en la retórica discursiva desde la antigüedad. Paradójicamente, la noción sobre la dignidad humana no apareció como un concepto legal sino hasta el

---

<sup>182</sup> Emilio García García, *Derechos humanos y calidad de vida*, Universidad Complutense, Madrid, pp. 19-20.

<sup>183</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 22.

desenlace de la Segunda Guerra Mundial, instante en que la humanidad observó con horror la incomprensible maldad humana y actuó en consecuencia:

Ciertamente, los documentos fundacionales de las Naciones Unidas que establecieron una conexión explícita entre los derechos y la dignidad humanos fueron una respuesta clara a los crímenes masivos cometidos bajo el régimen nazi y las masacres de la Segunda Guerra Mundial.<sup>184</sup>

En tal forma, Habermas<sup>185</sup> considera que siempre ha existido un vínculo conceptual entre la dignidad y los derechos humanos, siendo estos últimos producto de la resistencia natural del ser humano hacia el despotismo, la humillación y la opresión, aspectos presentes en forma natural, en la naturaleza humana.

### **3.2. La violencia como mecanismo que imposibilita la concreción de la Declaración Universal de los Derechos Humanos**

La Declaración Universal de los Derechos Humanos podría definirse, luego del recorrido efectuado, como aquella regulación normativa encarnada en la necesidad de garantizar la libertad y la dignidad humana. En tal sentido, las naciones mundiales deberían verse motivadas a garantizar su aplicación, sin distingo alguno por raza, credo, ideología política u otros factores polarizantes.

No obstante, la realidad cotidiana se halla enmarcada por incontables actos de violencia, que se suscitan de manera constante en todos los países del orbe, imposibilitando la edificación de una sociedad donde el progreso sea el más claro referente.

---

<sup>184</sup> Jürgen Habermas, “El concepto de dignidad humana y la utopía realista de los derechos humanos”, *Dianoia*, Vol. IV, número 64, mayo de 2010, disponible en [http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0185-24502010000100001](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-24502010000100001), consultado el 16 de enero de 2021.

<sup>185</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 4.

Al respecto, la Organización Mundial de la Salud<sup>186</sup> define a la violencia como el uso intencional de la fuerza o el poder físico, de hecho, o como amenaza, que cause o tenga probabilidades de causar lesiones o la muerte, daños psicológicos o privaciones de las libertades elementales. La violencia puede considerarse entonces como un rasgo distintivo de la civilización, a pesar de los sistemas religiosos, filosóficos, jurídicos y comunales existentes para limitarla.<sup>187</sup>

En este sentido, el organismo mundial de salud<sup>188</sup> reconoce tres tipos de violencia preponderantes:

- a). Violencia auto infligida. Referida hacia el comportamiento suicida.
- b). Violencia interpersonal. Manifestada entre grupos pequeños de individuos.
- c). Violencia colectiva. Ocurrida entre grupos poblacionales numerosos.

A decir de la OMS, la clasificación no explica por sí sola las razones por la cuales algunos sujetos actúan violentamente hacia otros, aunque resulta posible anticipar algunas causas como la acción recíproca y compleja de factores individuales, relacionales, sociales, culturales y ambientales.<sup>189</sup>

Datos de la Organización Panamericana de la Salud<sup>190</sup> refieren que a nivel mundial cerca de 470,000 personas son víctimas de la violencia, mientras que alrededor de 500 personas mueren diariamente a causa de la violencia interpersonal en la Américas, región poseedora de la tasa más alta de homicidios en el mundo.

---

<sup>186</sup> Cfr. G. Krug, Linda L. Dahlberg, Reporte Mundial sobre la violencia y la salud, Organización Mundial de la Salud, Ginebra, 2002, p. 5.

<sup>187</sup> *Ibidem*, p. 3.

<sup>188</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 6-7.

<sup>189</sup> Cfr. *Ídem*.

<sup>190</sup> Cfr. Organización Panamericana de la Salud, *¿Por qué la violencia es de interés para la salud pública?*, PAHO/ OMS, disponible en <https://www.paho.org/es/temas/prevencion-violencia>, consultado el 14 de enero de 2023.

Hannah Arendt define a la violencia como un mecanismo utilizado para imponer una idea o criterio por medio de la fuerza, proporcionando una sensación satisfactoria al agresor, quien carece de los más elementales atisbos de sentido común y empatía:

Recordamos inmediatamente lo que Sartre afirmaba sobre la violencia cuando leemos en Jouvenel que «un hombre se siente más hombre cuando se impone a sí mismo y convierte a otros en instrumentos de su voluntad, lo que le proporciona incomparable placer. El poder -decía Voltaire- consiste en hacer que otros actúen como yo decida.<sup>191</sup>

Para Johan Galtung<sup>192</sup> la violencia es la máxima expresión de la desigualdad humana, que se manifiesta por medio de reiteradas acciones abusivas, las cuales atentan contra la estabilidad mental del agraviado. De tal manera, Galtung divide a la violencia en:

- Directa. Referida hacia los actos donde se busca dañar físicamente a una persona. En este rubro se incluyen los asesinatos, la tortura, los golpes o la mutilación.
- Estructural. Ocurre a través de la desigualdad social, segregación racial, actos de clasismo, entre otros.
- Cultural. Se manifiesta cuando no son respetadas las creencias de una persona en múltiples ámbitos como la religión, la cultura, el pensamiento político, la lengua, entre otras variantes.

Otras visiones sobre el tema conciben a la violencia como la peor cara de la especie humana. Al buscar la extinción del otro, la violencia es contraria a la vida, propiciando dolor y marginación a su paso. Es, en suma, la degradación más visible del ser humano y forma parte de su naturaleza.<sup>193</sup>

---

<sup>191</sup> Hannah Arendt, *Sobre la violencia*, Alianza Editorial, Madrid, 2006, p.16.

<sup>192</sup> Johan Galtung, *Paz por medios pacíficos, paz y conflicto, desarrollo y civilización*, Gernika Gogoratuz, p. 314.

<sup>193</sup> Cfr. Marina Caireta Sampere y Cécile Barbeito Thonon, *Introducción de conceptos: paz, violencia, conflicto*, Universidad Autónoma de Barcelona-Escuela de Cultura de Pau, Barcelona, 2005, p. 8.

En este sentido valdría la pena recordar el punto de vista del filósofo inglés Thomas Hobbes<sup>194</sup>, quien considera a la violencia como un mecanismo necesario para sobrevivir en un mundo agreste. De tal manera, la violencia forma parte del ser humano, quien la ejercería a raíz de tres razones: competencia, desconfianza y gloria. La primera enmarcada en la búsqueda de un beneficio económico, la segunda para mejorar el sentimiento de seguridad en un mundo atribulado, y la tercera encarnada en el deseo de una mejor reputación social.

Con base en lo anterior, el ser humano sería violento por naturaleza, una condición necesaria para la supervivencia:

La condición del hombre es una condición de guerra de todos contra todos, en la cual cada uno está gobernado por su propia razón, no existiendo nada de lo que pueda hacer uso, que no le sirva de instrumento para proteger su vida contra sus enemigos. De aquí se sigue que, en semejante condición, cada hombre tiene derecho a hacer cualquier cosa en el cuerpo de los demás.<sup>195</sup>

Es así como la agresividad forma parte de la realidad habitual de la sociedad. Por lo tanto, desde ciertas perspectivas<sup>196</sup>, los pueblos primitivos y los civilizados no parecieran diferenciarse en nada fundamental. Así, los indios de la selva virgen sudamericana, o las tribus africanas no parecen ser menos agresivos que los ciudadanos de las naciones civilizadas.

Con base en lo anterior, se evidencia otra posible causa por la cual ha resultado infructuosa la aplicación de la Declaración Universal de los Derechos Humanos. Y si el carácter normativo de las leyes resulta insuficiente, ¿cuál sería el camino idóneo para seguir y garantizar un mejor desarrollo social en el mundo contemporáneo?

---

<sup>194</sup> Cfr. Thomas Hobbes, *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, Fondo de Cultura Económica, México, 1940, p.102.

<sup>195</sup> *Ibidem*, pp. 106-107.

<sup>196</sup> Cfr. Iranäus Eibl-Eibesfeldt, *Amor y odio, historia natural de las pautas de comportamiento elementales*, Siglo XXI, Distrito Federal, 1972, p. 69.

Tal vez si los seres humanos de las nuevas generaciones fueran educados bajo los principios de la fraternidad, la justicia, la libertad, la alteridad y el desarrollo de un carácter ético, resultaría posible construir una mejor sociedad, donde el respeto y empatía hacia el otro sería el más claro referente. Y si bien es cierto que los términos enunciados pertenecen de forma natural a la Declaración Universal de los Derechos Humanos, también es una realidad que las medidas normativas resultan poco efectivas al momento de ser aplicadas. Por ello, sería de una gran riqueza promover una educación donde los valores tengan un valor preponderante, ya no solo los conocimientos instrumentales, sino aquellos encarnados en el mejoramiento de la actitud humana.

### **3.3. Fraternidad: el camino idóneo para garantizar la unidad de las naciones**

El término “fraternidad”, es un concepto utilizado para dar cuenta de las relaciones de hermandad, camaradería y solidaridad entre las personas. En un ámbito más amplio, la fraternidad alude a la conformación de organizaciones de individuos, quienes comparten un vínculo afectivo, con objetivos e intereses comunes.

La fraternidad también abarca el sentido de solidaridad y apoyo entre los seres humanos por medio del respeto, la empatía y la consideración hacia los demás, reconociendo nuestra interconexión y compartiendo una responsabilidad mutua por el bienestar y la prosperidad de todos.

Esta expresión deriva del latín *frater* cuyo significado es la hermandad. En tal forma, la hermandad podría definirse como el afecto que dos seres humanos se prodigan, a merced de los rasgos que los unen, ya sea consanguíneos o basados en la amistad.<sup>197</sup>

---

<sup>197</sup> Cfr. *Diccionario de la Real Academia Española de la Lengua*, disponible en <https://dle.rae.es/fraternidad>, consultado el 14 de enero de 2023.

En este sentido, Dolores Ruiz<sup>198</sup> considera que la fraternidad posee un valor ambiguo, pues en múltiples ocasiones se halla vinculado con la violencia y la lucha, debido a que los lazos de fraternidad suelen establecerse tras un pacto de no agresión, acontecido tras un largo conflicto. En el mismo sentido, la fraternidad se relaciona con la administración de la violencia entre los miembros de una sociedad, al limitar los efectos destructivos de una rivalidad, constituyendo la base de una alianza que pueda resultar fructífera frente al ataque de fuerzas enemigas.<sup>199</sup>

Para la teórica Amalia Amaya,<sup>200</sup> la conceptualización moderna sobre fraternidad se gestó a partir de la trilogía revolucionaria francesa “libertad, igualdad, y fraternidad”, aun cuando la fraternidad no figuró en la Declaración de los Derechos del hombre y del Ciudadano de 1789, sino que se incorporó tardíamente, en 1793.

En el mismo orden de ideas, los revolucionarios franceses de 1789 consideraban que, al liberar al pueblo de la opresión monárquica, espontáneamente nacería una nueva forma de sociabilidad: la fraternidad, en cuyo contexto los intereses privados serían olvidados en beneficio del bien común. Sin embargo, los revolucionarios nunca imaginaron la imposibilidad de vincularse con quienes ostentan el poder político como una forma de retribución personal, o incluso con ciudadanos alejados en forma clara del bienestar por el otro. Bajo dicha óptica, la fraternidad suele desdibujarse visiblemente.<sup>201</sup>

Amalia Amaya,<sup>202</sup> por otro lado, reconoce la fraternidad como un concepto metafórico que proyecta las cualidades de la relación fraternal al campo de la

---

<sup>198</sup> Cfr. Josefa Dolores Ruiz Resa, *La Fraternidad, Derecho y Valores en las Democracias Constitucionales. Apuntes para una Ética Jurídica desde la libertad, la igualdad, y la fraternidad*, Suprema Corte de Justicia de la Nación, 2015, p.151.

<sup>199</sup> Cfr. *Ibidem*, p.152.

<sup>200</sup> Cfr. Amalia Amaya, *La Relevancia De La Fraternidad*, en *Las formas de la Fraternidad*, 2017, disponible en <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.3078197>, consultado el 13 de marzo de 2023.

<sup>201</sup> Cfr. Mario Alfredo Hernández, “La urgencia de la fraternidad”, *Andamios*, volumen 16, no. 40, 2019, disponible en <https://www.scielo.org.mx/pdf/anda/v16n40/1870-0063-anda-16-40-375.pdf>, consultado el 14 de marzo de 2023.

<sup>202</sup> Cfr. Amalia Amaya, *op. cit.*, pp. 29-31.

política. De esta manera es posible diferenciar tres dimensiones preponderantes: comunitaria, afectiva y práctica.

- a. Dimensión comunitaria. Los individuos unidos por una relación fraternal comparten la ascendencia común. Esto ocurre de igual forma en el sentido cristiano de la fraternidad. En tal forma, las diversas fraternidades surgen acorde al rasgo distintivo que confiere un sentido de pertenencia: la ciudadanía en las versiones nacionalistas, la devoción a una causa común en los hermanos de lucha o armas, la humanidad común en las versiones cosmopolitas, y la raza o el género en los movimientos por los derechos civiles.
- b) Dimensión afectiva. Quienes se hallan unidos por una relación fraternal, exteriorizan actitudes afectivas como el amor, la lealtad, la preocupación por el otro, la amistad, la empatía y sentimientos subjetivos de pertenencia, entre otros.
- c) Dimensión práctica. Ocurre en quienes poseen la disposición para actuar desinteresadamente en beneficio del otro. Esto incluye la ayuda mutua y la cooperación voluntaria. Las tres dimensiones constituyen la fraternidad.

Ma. Xosé Agra<sup>203</sup> otorga al concepto una suerte de reciprocidad o comunidad, esto es, un vínculo estrecho que suele desarrollarse en los entornos familiar, laboral e, incluso, político. Por otro lado, la fraternidad se halla permeada por sentimientos comunitarios, encaminados hacia un objetivo común: mejorar la calidad de vida de las personas.

---

<sup>203</sup> Cfr. Ma. Xosé Agra Romero, "Fraternidad, un concepto político a debate", *Revista internacional de filosofía política*, no. 3, 1994, disponible en [http://e-spacio.uned.es/fez/eserv.php?pid=bibliuned:filopoli-1994-3-1D43C271-3CB1-A107-F8F4-5AAEEE8EA020&dsID=fraternidad\\_concepto.p](http://e-spacio.uned.es/fez/eserv.php?pid=bibliuned:filopoli-1994-3-1D43C271-3CB1-A107-F8F4-5AAEEE8EA020&dsID=fraternidad_concepto.p), consultado el 12 de enero de 2023.

Para Leonardo Boff<sup>204</sup> todos los seres humanos son portadores de la misma humanidad, al encontrarse fuertemente vinculados a partir del mismo código genético; esto es, los veinte aminoácidos y las cuatro bases nitrogenadas. Con esa base, Boff considera que existe una fraternidad real entre todas las personas, sin importar la raza, credo, ideología o género manifestados en el colectivo social.

Al mismo tiempo, el ex sacerdote franciscano<sup>205</sup> refiere otro aspecto que unifica a la raza humana: todos los seres provienen del barro terrenal, tal y como en su momento lo fue el personaje bíblico de Adán, cuyo nombre se deriva de *adamah*, término que quiere decir: tierra arable y fecunda. De tal barro fue creado el ser humano; luego entonces, todos los seres se hallan hermanados entre sí.

La fraternidad es entonces el sentimiento de solidaridad, hermandad y respeto mutuo que priva entre todas las personas, indistintamente a su origen étnico, nacionalidad, religión, género u orientación sexual, reconociendo la interdependencia entre todos, la cual propiciará tratar a los demás con compasión y empatía.

¿Cuál es la función de la fraternidad como mecanismo permisivo del reconocimiento de los derechos humanos? Para zanjar esta cuestión, se podría considerar la retórica de Ricoeur, quien refiere que la identidad y comprensión de uno mismo no se consiguieron de manera aislada, sino por medio de la relación con los demás. Es decir, Ricoeur sostiene que el individuo no puede comprender su propia existencia sin considerar su relación con los otros y sin reconocer la alteridad de los demás.

Esto implicaría que la identidad y la comprensión de uno mismo se desarrolla a través de un proceso dialéctico con los demás. Este proceso supone una continua reflexión sobre la manera en cómo nos percibimos a nosotros mismos y cómo somos percibidos por el resto de las personas. En la medida en que interactuamos

---

<sup>204</sup> Cfr. Leonardo Boff, *Habitar la tierra, ¿cuál es el camino de la fraternidad universal?*, disponible en <https://leonardoboff.org/2022/01/27/habitar-la-tierracual-es-el-camino-para-la-fraternidad-universal/>, consultado el 13 de febrero de 2023.

<sup>205</sup> *Ídem.*

con los demás, nos reflejamos en sus ojos y en sus interpretaciones, lo que contribuye a nuestra comprensión y construcción de nuestra identidad. En este sentido, el otro no es tan solo el personaje con quien interactuamos, sino aquél a través del cual nos reconocemos a nosotros mismos.

Tal conceptualización de la alteridad posee evidentes connotaciones éticas y hermenéuticas. Desde una focalización ética, implica reconocer la igualdad y la dignidad de los demás, respetando su alteridad y evitando instrumentalizarlos o reducirlos a meros objetos de nuestra percepción. Desde una perspectiva hermenéutica, implica la necesidad de interpretar y comprender las acciones, intenciones y significados de los demás, reconociendo la multiplicidad de sentidos y perspectivas que pueden existir en una situación determinada.

Ortega y Gasset refiere que la comprensión de la alteridad es fundamental para percibir la realidad y el papel de cada persona en el mundo. Por este motivo, sostiene que los individuos poseen una perspectiva única y subjetiva del mundo, la cual se enriquece a través del reconocimiento y la consideración de las perspectivas y experiencias de los demás.

La alteridad implica el reconocimiento de que los demás no son meras extensiones o proyecciones de uno mismo, sino que tienen su propia subjetividad, intereses, valores y experiencias. Ortega y Gasset enfatizó que, al enfrentarnos a la alteridad, debemos adoptar una actitud de apertura, diálogo y respeto hacia los demás, reconociendo su autonomía y dignidad.

Estamos rodeados de extraños. El mismo sujeto está impregnado de alteridad: hay una alteridad constitutiva de la identidad. Descubrimos que “el extranjero está en nosotros. Nosotros mismos somos una articulación de diferencias. Todo se pone más difícil. El compromiso con el otro exige atravesar diferencias. Entre las razones que explican este giro se encuentra la necesidad de evitar el universalismo homogeneizador a que tiende el planteamiento clásico. Las sociedades actuales, muy diversificadas, requieren un

pensamiento radicalmente pluralista, abierto a la diferencia. La sociedad moderna se caracteriza por una constante producción de otredad.<sup>206</sup>

La relación con el otro, de acuerdo con Ortega y Gasset, es un proceso dinámico de intercambio y enriquecimiento mutuo. Al interactuar con los demás, nos vemos desafiados a reconsiderar nuestras propias ideas y perspectivas, hasta lograr magnificar nuestra comprensión del mundo. La alteridad, por lo tanto, implica una apertura hacia la diversidad y el pensamiento heterogéneo, reconociendo la riqueza que surge de la interacción entre diferentes puntos de vista.

Adela Cortina<sup>207</sup> considera que el mecanismo de la evolución ha diseñado una predisposición al cuidado de nosotros y de otros, como un mecanismo para mantener la vida y reproducirla. En tal forma, los seres humanos, como el resto de los mamíferos, necesitan ser cuidados por otros, dada su extrema vulnerabilidad orgánica.

En este sentido, el materialismo orgánico no es el único elemento que vincula a la especie humana de acuerdo con la filósofa ibérica. Contrariamente a ello, los seres humanos poseen una esencia ética, esto es, un ámbito reflexivo que los conminaría a manifestar preocupación por el otro, y no sólo aquellos devenidos de una descendencia consanguínea:

Un buen número de autores de nuestros días ve en la actitud de cuidar la gran alternativa al fracaso del mundo en que vivimos. Según ellos, la actitud de dominación frente a los demás y frente a la naturaleza, la obsesión por incrementar el poder tecnológico convirtiendo a todos los seres en objetos y en mercancías, es la que no ha llevado a un mundo insoportable, un mundo del que forman parte ineliminable la pobreza, el hambre, la miseria y el expolio de la naturaleza. Un mundo que pone en peligro la supervivencia

---

<sup>206</sup> Jesús Ignacio Martínez García, “La aparición del otro en Ortega y Gasset”, *El tiempo de los derechos*, número 10, 2016, disponible en <https://redtiempodelosderechos.files.wordpress.com/2015/01/wp-10.pdf>, consultado el 14 de abril de 2023.

<sup>207</sup> Cfr. Adela Cortina Orts, *¿Para qué sirve realmente la ética?*, Paidós, Barcelona, 2013, p. 50.

de la Tierra. La solución no consistiría en utilizar técnicas más refinadas para causar un daño menor, sino que es cuestión de ética. Se trata de cambiar de actitud, de adoptar voluntariamente la disposición a cuidar, que es una relación amorosa, respetuosa y no agresiva con la realidad, y por eso mismo, no destructiva.<sup>208</sup>

La fraternidad es para Cortina<sup>209</sup> una idea vinculada con el cuidado del otro. Es, al mismo tiempo, un valor preponderante para desarrollar una convivencia ética y justa. Lo anterior, porque la fraternidad implica el reconocimiento de la igualdad y dignidad de las personas, al tiempo que se promueven relaciones basadas en la solidaridad, respeto mutuo y, sobre todo, colaboración. Al respecto, Cortina considera que cooperar es más inteligente que buscar conflictos tratando de maximizar ganancias, ello porque la naturaleza no solo nos ha preparado para cuidar de nosotros mismos y de otros, sino que nos ha dotado de suficiente inteligencia para cooperar en la búsqueda de lo necesario para desarrollar una vida buena.

Para Cortina, la idea de fraternidad implica más que la tolerancia o el respeto hacia los demás; contrariamente, requiere de comprometerse con el otro, reconociendo la interdependencia que nos une como especie. Luego entonces, la fraternidad se podría concebir como un valor ético, el cual podría contrarrestar la fragmentación y los conflictos sociales, en aras de fomentar una sociedad más justa y solidaria

### **3.4. La justicia y la ética como medios que permiten fomentar una sociedad armónica**

Definir con absoluta puntualidad un vocablo tan polivalente como la justicia, podría resultar infructuoso en virtud de las amplias cualidades significativas del término. Pese a lo anterior, es posible adentrarse en posibles escenarios significativos comunes, permisores de una comprensión adecuada del concepto.

---

<sup>208</sup> *Ibidem*, p. 56.

<sup>209</sup> *Cfr. Ibidem*, pp. 76-86.

En primera instancia, la palabra justicia se deriva del latín *iustitiam e iustus*, el cual se deriva a su vez de *ius* (derecho), y podría interpretarse como ejecutar un comportamiento y trato justo hacia los semejantes.<sup>210</sup>

Aristóteles, en el marco de la *Ética a Nicómaco*,<sup>211</sup> refiere el origen de la felicidad, la cual surge a través de tres elementos preponderantes: la virtud, la prudencia y el placer. En tal forma, la reflexión filosófica se halla hermanada con la prudencia y la búsqueda de la verdad; la vida política encaminada hacia la realización de acciones nobles desprendidas de la virtud y el placer focalizado al goce corpóreo. Luego entonces, la virtud es el modo de ser que posibilita la realización de los mejores actos:

... un hábito electivo que consiste en un término medio relativo a nosotros, regulado por la recta razón en la forma en la que lo regularía un hombre verdaderamente prudente. Es un medio entre dos vicios, uno por exceso y otro por defecto, y también por no alcanzar, en un caso, y sobrepasar en otro, lo necesario en las pasiones y acciones, mientras que la virtud encuentra y elige el término medio. Por eso, de acuerdo con su entidad y con la definición que establece su esencia, la virtud es un término medio, pero con respecto a lo mejor y al bien, es un extremo.<sup>212</sup>

Dentro de las virtudes emanadas de la retórica aristotélica, existe una encaminada al perfeccionamiento de la naturaleza sociopolítica de la persona, esta es la *dikaio syne* o justicia. La justicia se constituye como una práctica que en sus acciones hace efectivo lo que es justo. Dicho de otra manera, la justicia es una reflexión sobre las acciones intencionadas, es decir, cuando un daño ocurre

---

<sup>210</sup> Cfr. Vicente González Radio, *Justicia y globalización, Serie Administración General*, Instituto Nacional de Administración Pública, Madrid, 2001, p. 15.

<sup>211</sup> Cfr. Aristóteles, *Moral a Nicómaco*, Biblioteca Filosófica, Madrid, p. 67.

<sup>212</sup> *Ibidem*, p. 63.

intencionadamente es injusto. Por añadidura, una persona es justa cuando actúa en tal forma por libre determinación.<sup>213</sup>

Hans Kelsen<sup>214</sup> define a la justicia como una virtud de la persona, pues éste es justo cuando su conducta concuerda con un orden que es considerado justo. Pero, ¿cuándo un orden es justo?, se pregunta el autor. Entonces responde, cuando se regula la conducta de las personas de una manera tal que a todos satisface y a todos permite alcanzar la felicidad. Es entonces la justicia, para el autor, una muestra de la felicidad a la cual aspira acceder el ser humano.

Luciano Barp<sup>215</sup> define a la justicia como la constante y perpetua voluntad de dar su derecho a cada uno, esto es, otorgar todo aquello que es debido al otro como suyo propio. Por otro lado, la expresión “a cada uno”, implica la alteridad, concebida como el primer elemento que distingue a la justicia del resto de virtudes. Luego entonces, actuar con justicia implica cierta igualdad, la cual se establece en relación con el otro, tal sería el caso, por ejemplo, de la retribución del salario debido por un servicio prestado.

La relación entre la ética y la justicia es estrecha y compleja. Ambos conceptos se relacionan con la forma en que las personas se comportan y cómo se estructura y organiza una sociedad. Aunque están interconectados, la ética y la justicia se centran en aspectos diferentes pero complementarios.

La ética se refiere a los principios y valores morales que guían el comportamiento humano. Examina qué es lo correcto o lo incorrecto desde una perspectiva moral, y se basa en consideración de la bondad, la equidad y la responsabilidad. La ética

---

<sup>213</sup> Cfr. Luis Fernando Garces Giraldo, “La justicia aristotélica: virtud moral para el discernimiento de lo justo”, *Indivisa Boletín de Estudios e Investigación*, núm. 14, enero-diciembre, 2014, La Salle Centro Universitario, Madrid, disponible en <https://www.redalyc.org/pdf/771/77130564003.pdf>, consultado el 13 de marzo de 2023.

<sup>214</sup> Cfr. Hans Kelsen, *¿Qué es la justicia?*, Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM, disponible en <https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv>, consultado el 13 de mayo de 2023.

<sup>215</sup> Cfr. Luciano Barp Fontana, *La justicia como virtud social*, Facultad de Derecho, Universidad LaSalle, disponible en [https://repositorio.lasalle.mx/bitstream/handle/lasalle/415/N%C3%BAm11\\_P.51-78.pdf?sequence=1&isAllowed=y](https://repositorio.lasalle.mx/bitstream/handle/lasalle/415/N%C3%BAm11_P.51-78.pdf?sequence=1&isAllowed=y), consultado el 14 de marzo de 2023.

busca comprender y promover la conducta virtuosa y el bienestar individual y colectivo.

Por otro lado, la justicia se refiere a los principios y normas que rigen la distribución equitativa de recursos, derechos y oportunidades en una sociedad. Busca establecer un orden social justo y proteger los derechos y la dignidad de todos los individuos. La justicia se preocupa por la imparcialidad, la igualdad y el cumplimiento de las leyes.

La ética proporciona los fundamentos morales sobre los cuales se basa la justicia; los sistemas de justicia se construyen con base en principios éticos para asegurar que las leyes y las instituciones promuevan la equidad y el bienestar general. Sin una base ética sólida, la justicia puede ser arbitraria, injusta o incluso opresiva.

La ética y la justicia se influyen en los ajustes. La ética influye en la concepción y aplicación de las leyes y normas justas. Por otro lado, la justicia puede influir en la formación de las normas éticas, al tratar de resolver conflictos y garantizar una convivencia pacífica.

Sin embargo, también pueden surgir tensiones entre la ética y la justicia. Lo que se considera éticamente correcto no puede ser siempre justo en términos legales, y lo que es legal no puede ser éticamente correcto. En estas situaciones, es importante buscar un equilibrio y promover soluciones que sean éticas y justas.

### **3.5. Alteridad o la importancia de la preocupación por el otro**

La alteridad es un elemento básico para consolidar una sociedad justa y equilibrada, ello porque implica una apertura hacia la diversidad y el respeto de las diferencias. No obstante, la alteridad es más que simple tolerancia, porque implica respetar, valorar y comprender a la otra persona en su singularidad, esto es, todos aquellos rasgos inherentes que la hacen diferente.

La alteridad es, a decir de Victoria Camps<sup>216</sup>, una virtud que se adquiere a través de la educación y del *ethos* social. Sin embargo, la consolidación del *ethos* no depende exclusivamente de la buena voluntad de los individuos, sino de cambios estructurales en la sociedad que promuevan otro tipo de valores que los económicos. En tal forma la alteridad se puede concebir como un deber moral el cual debería ser cultivado por las personas, no solo en cuanto a virtud, sino como un principio político. Un principio que contribuye a modificar estructuras que obstaculizan el cultivo de la fraternidad o no le otorgan el valor que merece.

Alberto González<sup>217</sup> considera que en la alteridad nos vemos y conmovemos, esto es, nos convertimos en otro sin dejar de ser nosotros, sin perder nuestro rostro primigenio. En la alteridad hay un descubrimiento del otro, sin pretender someterlo ni reducirlo a uno mismo. Implica darle un lugar al sujeto que no soy yo, pero que tampoco requiero que piense, actúe o reviva las realidades con sus divinidades y fantasmas como lo hago yo, como lo impone mi cultura. La alteridad es la posibilidad de enfrentar las desigualdades, disminuyendo los conflictos. Es aprender a interpretar al otro, saberse en sus deficiencias y potencias sin someterlo a las dictaduras de los lenguajes. Cuando existe la convicción de alteridad, la inclusión no es una excepción sino una certeza constante. En la alteridad es posible emerger en el otro con dignidad.

Para Simone de Beauvoir<sup>218</sup> el hombre y la mujer no se asumen como polos simétricos, sino que el hombre representa lo positivo (hasta el punto en que el género humano se asocia con el término “hombre”) y la mujer es vinculada con lo negativo, en modo tal que podría inferirse como la representación de lo defectuoso. Desde tal dimensión es que Beauvoir refiere su perspectiva sobre la alteridad, en la

---

<sup>216</sup> Cfr. Victoria Camps, “La fraternidad, condición de la justicia”, *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, Suplemento no 7, 2018, disponible en <http://dx.doi.org/10.6018/daimon/333491>, consultado el 14 de agosto de 2023.

<sup>217</sup> Cfr. Miguel Alberto González González, *Aprender a vivir juntos, Lenguajes para pensar diversidades e inclusiones*, Noveduc, Buenos Aires, 2020, p. 62.

<sup>218</sup> Cfr. Isabel Morant, “El segundo sexo, de Simone de Beauvoir y el feminismo contemporáneo”, *Saitabi, revista de la facultad de Geografía*, número 67, 2017, disponible en <https://dialnet.unirioja.es/servlet/revista?codigo=2776>, consultado el 14 de agosto de 2023.

cual la mujer se diferencia con respecto del hombre porque ella es lo inesencial frente a lo esencial. Él es el Sujeto, lo Absoluto, ella sería la Alteridad. La alteridad, se define entonces como una dimensión donde ningún colectivo se podría definir sin enunciar al otro frente a sí. Así la persona solo se afirma cuando se opone al otro.

Para César Ruiz<sup>219</sup> la alteridad se abre paso como un diálogo floreciente, una apertura enriquecedora donde participan dos personas, que por sí solos representan dos proyectos divergentes, dos ámbitos dimensionales que trascienden por medio de la palabra y el acto. El ser humano que se abre paso hacia la otredad, para ser partícipe de la creación de un nuevo horizonte de posibilidades.

La alteridad trasciende<sup>220</sup> por medio de cinco niveles preponderantes:

- Plano metafísico. Más allá de la identidad existe una lógica de la alteridad, la cual permite una comprensión del ser mucho más profunda de aquella derivada de la lógica de la identidad.
- Plano religioso. Existe una alteridad manifiesta como una infinitud, cuyos límites resultan inaprehensibles. A pesar de ello la persona desea alcanzarlos. Ese deseo de infinitud se halla relacionado con la dimensión religiosa, caracterizada por medio de la fe.
- Plano individual. Se asume que la alteridad se encuentra íntimamente ligada con la identidad personal (aquello denominado como personalidad o carácter), la cual es una síntesis de todas las experiencias vividas por la persona, en forma concreta, única e intransferible.
- Plano intersubjetivo. La palabra es un mecanismo utilizado por el otro para acceder al mundo del yo, quien se asume como responsable ético de emitir

---

<sup>219</sup> Cfr. César Ruiz, “La alteridad”, *Casa del tiempo*, vol. IV, número 25, disponible en [https://www.uam.mx/difusion/casadel tiempo/25\\_iv\\_nov\\_2009/casa\\_del\\_tiempo\\_eIV\\_num25\\_99\\_101.pdf](https://www.uam.mx/difusion/casadel tiempo/25_iv_nov_2009/casa_del_tiempo_eIV_num25_99_101.pdf), consultado el 14 de septiembre de 2023.

<sup>220</sup> Cfr. Olaya Fernández Guerrero, “Levinas y la alteridad: cinco planos”, *Brocar Cuadernos De Investigación Histórica*, número 39, 2015, disponible en <https://doi.org/10.18172/brocar.2902>, consultado el 10 de septiembre de 2023, p. 424.

una respuesta. Dicha respuesta es, en esencia, el primer intento para comprender la alteridad por medio de las dimensiones ética y lingüística.

- Plano ético. En tal dimensión confluyen todos los demás, pues al tomar conciencia sobre la alteridad del otro, se desarrolla una incipiente aspiración de relación interpersonal basada en el diálogo, el respeto, la tolerancia, y la aceptación de la diferencia, permitiendo abrir nuevos parangones hacia lo incognoscible.

En forma general se puede concebir a la alteridad como el descubrimiento que el “yo” hace del otro, La alteridad es fundamental para la edificación de una sociedad inclusiva, tolerante y justa.

Cuando se reconocen y respetan las diferencias con los demás, es posible superar los prejuicios y estereotipos, tan comunes en la realidad del ser humano. Para ello, sin embargo, es menester allegarse a la empatía y la tolerancia, dos herramientas insustituibles en el proceso de reconocimiento del otro.

Al promover la alteridad no solo enriquecemos nuestra propia realidad, sino que nutrimos la realidad de terceras personas, contribuyendo al mismo tiempo a construir una realidad más cooperativa y pacífica. En modo tal, cuando asumimos como propia la alteridad es posible desarrollar una realidad donde la diversidad sea reconocida y la igualdad sea el más claro referente para todos.

### **3.6. La libertad: el camino idóneo para lograr vivir en armonía**

La libertad es un concepto fundamental en la historia de la humanidad, debido a que permite el desarrollo de la individualidad y la concreción de objetivos particulares a través de la libre determinación.

La libertad proporciona la posibilidad de tomar decisiones morales y actuar con base en los principios éticos preconcebidos por la persona, también implica la responsabilidad de asumir las consecuencias de nuestras decisiones. En el mismo

sentido, la libertad se conflictúa con los derechos de los demás, estableciendo interrogantes sobre las limitantes y restricciones que debieran establecerse en aras del bien común.

El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha, personaje de ficción creado por Miguel de Cervantes Saavedra, consideraba a la libertad como un apreciable tesoro, que debe buscarse con ahínco en la realidad humana:

La libertad, Sancho, es uno de los más preciosos dones que a los hombres dieron los cielos; con ella no pueden igualarse los tesoros que encierra la tierra ni el mar encubre; por la libertad, así como por la honra se puede y debe aventurar la vida, y, abandonarle a un estado tan despreciable e inferior a lo humano como el de ellos; por el contrario, el cautiverio es el mayor mal que puede venir a los hombres. Digo esto, Sancho, porque bien has visto el regalo, la abundancia que en este castillo que dejamos hemos tenido; pues en mitad de aquellos banquetes sazonados y de aquellas bebidas de nieve me parecía a mí que estaba metido entre las estrechezas de la hambre, porque no lo gozaba con la libertad que lo gozara si fueran míos.<sup>221</sup>

Jean Paul Sartre<sup>222</sup> define a la libertad como un aspecto natural del ser humano, quien se debería asumir como ajeno a los condicionamientos externos a la propia realidad ontológica, tales como los referentes culturales y sociales. La libertad es para el filósofo francés un mecanismo para concretar el autogobierno y la autolimitación, actuando con base en lo establecido por la conciencia propia.

John Locke vincula a la razón con la libertad, por ello, quienes son ajenos a la búsqueda del conocimiento, también lo serán en cuanto a la libertad se refiere:

La franquía, pues, del hombre y su libertad de obrar según el propio albedrío se fundan en su uso de razón, que le instruye en la ley por la que deberá

---

<sup>221</sup> Miguel de Cervantes Saavedra, *El Ingenioso Hidalgo Don Quijote de la Mancha*, Espasa Calpe, Madrid, 1913, p. 556.

<sup>222</sup> Cfr. Lourdes Gordillo Álvarez Valdés, "Sartre: la conciencia como libertad infinita", *Tópicos, revista de filosofía*, No. 37, 2009, pp. 9-29.

regirse, y le hace conocer hasta qué punto la libertad de su albedrío podrá displayarse. Soltarle a libertad sin restricciones antes de que la razón le guiare, no es reconocer que el privilegio de su naturaleza le hizo libre, sino precipitarle entre las bestias, y abandonarle a un estado tan despreciable e inferior a lo humano como el de ellos.<sup>223</sup>

Para Sachica<sup>224</sup> la libertad es la posibilidad efectiva de convertirse en un verdadero ser humano, de personalizarse acorde con un proyecto propio, una norma o modelo particular y autónomo. Es la oportunidad de prospectar y actualizar una forma de vida individual, singular, única, incambiable, intransferible. En modo tal, la libertad es una exigencia de la naturaleza del ser humano, basada en el raciocinio. La libertad es un imperativo impuesto por el orden natural, por la justicia ideal, que obliga a reconocer en cada ser humano una autonomía política, social y jurídica.

Otras acepciones<sup>225</sup> significan a la libertad como la autodeterminación y elección del destino propio con plena autonomía, ajeno a factores externos que limiten la voluntad propia. En el mismo sentido se encuentra el posicionamiento de Friedrich Hayek<sup>226</sup>, quien cuantifica a la libertad como una virtud, la cual permite al ser humano librarse del influjo externo.

Con base en todas las visiones expuestas, ¿cómo se podría definir a la libertad? De manera preliminar podemos concebirla como una virtud otorgada a los seres humanos para acceder a la libre determinación y voluntad propia. Se hace presente de manera natural al nacer y se va perdiendo conforme pasa el tiempo debido a factores condicionantes externos. Al mismo tiempo, es el sitio donde los seres humanos pueden acceder a la razón, al autoconocimiento y a la felicidad.

---

<sup>223</sup> John Locke, *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, Alianza editorial, p. 28-29.

<sup>224</sup> Cfr. Luis Carlos Sachica, *Libertad y liberación*, Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM, disponible en <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/1/323/11.pdf>, consultado el 14 de septiembre de 2023, p.125.

<sup>225</sup> Cfr. Luciano Barp Fontana, *Fundamentos antropológicos de los derechos humanos en el saber filosófico, sociedad y ciencia*, citado por Jorge Martínez Contreras, et. al., Asociación Filosófica de México, Siglo XXI, México, 2007, p.13.

<sup>226</sup> Cfr. Friedrich Hayek, *Los fundamentos de la libertad*, Unión Editorial, 2008, pp. 2-13.

La libertad es entonces un concepto complejo, objeto de reflexión y debate a lo largo de la historia. Por lo tanto, su acepción puede variar acorde al contexto en el que se le aplique. No obstante, en forma general la podemos referir como la capacidad de actuar, elegir y tomar decisiones de manera autónoma, sin restricciones indebidas o coerción externa. Quizá por ello millones de seres humanos han sucumbido en sangrientos conflictos en aras de alcanzarla, por lo tanto, es una de las virtudes más apreciadas por la naturaleza humana. La libertad es pues, uno de los objetivos más importantes de la vida. Sin embargo, ¿cómo sería posible acceder a una verdadera libertad en nuestros días? Tal vez la respuesta se encuentre en el territorio de la ética.

### **3.7. La ética: un camino para acceder a la verdadera libertad**

Alcanzar la libertad por medio de la práctica cotidiana de la ética es una realidad y no tan sólo una perspectiva ilusoria, extraviada entre las páginas de algún tratado filosófico.

Rivero Weber<sup>227</sup> describe a la ética como una introspección que dirige a la persona hacia la libertad, en tanto exista el deseo de ser inmoral y reflexionar por cuenta propia: “No es raro encontrar a individuos éticamente auténticos que sean inmorales para la sociedad, pero lo más usual es encontrar aquellos que siendo moralmente buenos, son personas sin ninguna ética personal, que siguen ciertas normas por encima, sólo para cubrir el expediente.”<sup>228</sup>

Para Rivero Weber<sup>229</sup> el *ethos* se adquiere en forma consciente, cuando se evita la influencia de las costumbres sociales. En modo tal, la persona se arriesga a seguir

---

<sup>227</sup> Cfr. Paulina Rivero Weber, *Apología de la inmoralidad*, en Octavio Rivero Serrano y Raymundo Paredes Sierra, *Ética en el ejercicio de la medicina*, Edit. Médica Panamericana y UNAM Facultad de Medicina, Distrito Federal, 2006, p. 5.

<sup>228</sup> *Ídem.*

<sup>229</sup> Cfr. *Ídem.*

normas propias, las cuales se deben basar en una premisa incuestionable: no dañar al otro. Así, y sólo así, la ética nos salvará de la moral.

Para Kriele<sup>230</sup> la libertad personal no acontece a partir de la suerte o el destino, sino en el cómo ha experimentado su vida una persona, lo cual debiera encaminarse hacia el respeto de la dignidad y los derechos del otro.

La libertad individual no debe ser un subterfugio para amenazar la libertad y derechos del otro, con base en los postulados de Ortuño Burgoa.<sup>231</sup> Por ello, propone que la libertad sólo adquiere su sentido manifiesto cuando se erige al amparo de la ética, significada como la prueba del amor fraternal que debe formar parte de la existencia del ser humano.

Luego entonces, el amor fraternal es el camino que permite adentrarse en la libertad, tal y como Erich Fromm sostiene:

A esta clase de amor se refiere la Biblia cuando dice: ama a tu prójimo como a ti mismo. El amor fraternal es el amor a todos los seres humanos; se caracteriza por su falta de exclusividad. Si he desarrollado la capacidad de amar, no puedo dejar de amar a mis hermanos. En el amor fraternal se realiza la experiencia de unión con todos los hombres, de solidaridad humana, de reparación humana. El amor fraternal se basa en la experiencia de que todos somos uno. <sup>232</sup>

El amor fraternal suele otorgarse a través de personas éticas, quienes manifiestan una honda preocupación por el bienestar del otro, tal y como Jesús de Nazareth vaticinaba al intentar guiar a sus apóstoles hacia el actuar ético que conduce hacia

---

<sup>230</sup> Cfr. Martin Kriele, *Libertad y dignidad de la persona humana*, Ponencia presentada en las Jornadas Internacionales de Filosofía Jurídica y Social, desarrollada en Pamplona el 6 y 7 de febrero de 1981.

<sup>231</sup> Cfr. María Esther del Pilar Ortuño Burgoa, *Ética y libertad: principios fundamentales en el ejercicio de la docencia*, Biblioteca Jurídico Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM, disponible en [www.juridicas.unam.mx](http://www.juridicas.unam.mx), consultado el 13 de enero de 2022.

<sup>232</sup> Erich Fromm, *El arte de amar*, Paidós Ibérica, Madrid, 2014, p. 47.

la libertad. Para ello resulta necesario transfigurarse en un benefactor del otro, no porque moralmente es aceptado, o porque exista la posibilidad de recibir una prebenda a cambio, sino porque la ayuda al otro dignifica, al tiempo que permite a la persona acercarse a la libertad: “Pero a vosotros que me escucháis os digo: Amad a vuestros enemigos, haced el bien a quienes os odian, bendecid a quienes os maldigan, rogad por lo que os difamen, al que te hiera en una mejilla preséntale también la otra. (...) Tratad a los hombres como queráis que ellos os traten.”<sup>233</sup>

Entonces, la ética ingresa en el territorio de la libertad, en tanto se materialice a través del interés por el otro y la dialéctica. Esto porque la ética y la dialéctica representan dos dimensiones fundamentales en la indagación filosófica y la comprensión de la existencia humana. La ética, centrada en la moral y los principios que guían nuestras acciones, se encuentra con la dialéctica, un método de análisis y razonamiento que busca la verdad a través del diálogo y la contradicción. La convergencia entre ética y dialéctica se manifiesta en la aplicación de un enfoque dialéctico al proceso ético. En lugar de considerar los principios éticos como verdades inamovibles, la dialéctica invita a someterlos al escrutinio constante, a explorar diferentes perspectivas y a reconocer la complejidad inherente a muchas situaciones éticas.

---

<sup>233</sup> Luis Alonso Schokel, *La Biblia de nuestro pueblo*, Ediciones Mensajero, Bilbao, 2012, pp.1631- 1632.

## Capítulo 4. EL DISCURSO ÉTICO: UN CAMINO HACIA LA HERMANDAD UNIVERSAL

*La ética es saber la diferencia  
entre lo que tienes derecho de hacer  
y lo que es correcto hacer.  
Potter Stewart*

### Introducción

El alba despuntaba el 28 de agosto de 1963 en la capital de la Unión Americana, al tiempo que un cielo diáfano enmarcaba la bulliciosa metrópoli. Miles de personas apuraban su andar hacia el *National Mall*, uno de los sitios más emblemáticos de la costa este americana.

Sin embargo, quienes abarrotaban el lugar no eran turistas ordinarios, ávidos de recreación en la siempre viva historia estadounidense, sino infinidad de afroamericanos que aguardaban pacientemente la llegada de un individuo especial, cuyas palabras encarnaban la esperanza, la justicia y la dignidad.

¿Quién provocaba tal zozobra entre los ahí reunidos?, anticipamos que no se trataba de un líder religioso o un miembro de la cúpula política. Por el contrario, se trataba de un hombre de origen humilde, de encomiable oratoria y retórica encendida. Un sujeto que buscaba transformar el *statu quo* de la nación norteamericana: Martin Luther King.

Al poco tiempo, el activista por los derechos civiles hizo acto de presencia en el sitio, encaminándose con paso decidido hacia el improvisado estrado. Cuando al fin se plantó en el sitio, dio inicio a un discurso provocador, cuando menos para los miembros de la oligarquía social imperante:

¡Hoy tengo un sueño! Sueño que un día, el estado de Alabama... se convierta en un sitio donde los niños y niñas negras, puedan unir sus manos con las de

los niños y niñas blancas y caminar unidos, como hermanos y hermanas. Yo tengo el sueño de que un día... los hijos de los ex esclavos y los hijos de los ex propietarios de esclavos serán capaces de sentarse juntos en la mesa de la hermandad. Por eso, cuando repique la libertad podremos acelerar la llegada del día cuando todos los hijos de Dios, negros y blancos, judíos y cristianos, protestantes y católicos, puedan unir sus manos y cantar las palabras del viejo espiritual negro: "¡Libres al fin! ¡Libres al fin! Gracias a Dios omnipotente, ¡somos libres al fin!"<sup>234</sup>

Al finalizar el mensaje, un clamor generalizado inundó el ambiente. No era un hecho fortuito, finalmente alguien desafiaba al sistema socio político imperante, sin utilizar métodos violentos o anárquicos. Todo en aras de forjar una sociedad igualitaria y recuperar un ámbito perdido: la libertad. ¿Por qué es tan importante?

La libertad es un tesoro infravalorado por la especie humana. Es una virtud immanente, no sujeta al arbitrio del individuo. Se nace en libertad y, probablemente al morir, sea una condición recuperada. Quizá por ello hemos observado, impávidos, la sucesión interminable de sangrientas reyertas, donde millones han perecido, en tanto millones más tratan de recuperar el tiempo perdido y sanar sus heridas. Todo en la incansable búsqueda de una verdadera soberanía personal.

Irónicamente, el dolor y sufrimiento experimentado a lo largo de los siglos ha resultado vano, porque la libertad continúa vislumbrándose como una quimérica ensoñación, desdibujada entre las sombras de los ideales más optimistas. ¿Por qué los seres han perdido su libertad?

Una posible causa se halla en la manipulación y sometimiento cotidiano del ser humano, no sólo a merced de los espejismos vinculados con el estilo de vida capitalista, sino derivado de la falta de interés por cultivar las virtudes más

---

<sup>234</sup> Martin Luther King, *Tengo un sueño*, El Mundo de España, disponible en <https://www.elmundo.es/especiales/2013/internacional/martin-luther-king/texto-integro.html>, consultado el 14 de enero de 2022.

elementales, aquellas cuya existencia permite la consolidación de un ser integral, preocupado por sí mismo y el otro. A falta de ellas, el ser humano se halla vulnerable ante los inescrupulosos seres que dominan el mundo.

Tal es el caso del nacionalismo exacerbado, el cual promueve hostilidades al tiempo que siembra odios y resentimientos. Al respecto, Hannah Arendt<sup>235</sup> considera que la concentración de poder en un liderazgo carismático tiene como fin la manipulación de la legalidad, hasta suprimir las libertades civiles, para someter a las “masas”.

Ahora bien, las masas, de acuerdo con Arendt, se hallan conformadas por los individuos “ideológicamente indiferentes”, aspecto que los convierte en víctimas potenciales de la manipulación. Para ello, los líderes políticos carismáticos emplean la trillada fórmula de la reivindicación de los ideales de justicia y progreso nacionalista, con los que logran hechizar a miles de personas, sin distingo alguno por la clase social, la tipología racial o la preparación académica. Al final, todos sucumben ante los profesionales del engaño, encumbrados en las altas esferas gubernamentales.

No obstante, la defensa del “nacionalismo soberano” suele ocultar intereses menos dignos, como la obtención de dividendos económicos (que sólo benefician a unos cientos de individuos), la imposición de doctrinas ideológicas malsanas, así como la generación de conflagraciones armadas, caracterizadas por el uso desproporcionado de la violencia, la barbarie y la sinrazón. Quizá por ello, a través de la guerra resulta posible comprobar la violación sistemática a los más elementales derechos humanos, hasta límites insospechados.

Un caso en particular que permite observar cómo opera la manipulación en detrimento de la sociedad es el holocausto, uno de los episodios más desgarradores e infames en la historia, a causa del asesinato de millones de seres humanos a

---

<sup>235</sup> Cfr. Hannah Arendt, *Los orígenes del Totalitarismo*, Taurus, Madrid, 1978, p. 325.

manos de las tristemente célebres escuadras de protección del Gobierno Alemán: las SS (*Schutzstaffel*).

Adolf Eichmann, uno de los más “destacados” ideólogos de tan cuestionada organización, fue el artífice de la “Solución Final”, un intrincado y abyecto plan focalizado en el genocidio de 6 millones de judíos, quienes cotidianamente eran sometidos a toda clase de torturas:

Quienes nunca ha pisado un *Lager* desconocen la lucha por sobrevivir que extenuaba a los prisioneros, especialmente en los campos pequeños: la lucha diaria por un trozo de pan, por mantenerse vivo o salvar a un amigo. Tomemos como ejemplo un traslado oficialmente anunciado para llevar a cierto número de prisioneros a otro campo; no era difícil adivinar el destino de esos prisioneros: la cámara de gas. Se seleccionaba a los enfermos, a los más débiles, a los que no podían trabajar, para enviarlos a uno de los grandes campos centrales, equipados con cámaras de gas y crematorios. El anuncio del traslado suponía la señal que desencadenaba una encarnizada lucha entre los prisioneros, o entre distintos grupos, para conseguir, del modo que fuera, tachar de la lista el propio nombre o el de un amigo. Todos éramos conscientes de que había que encontrar otra víctima para sustituir el número borrado; la cantidad estipulada de trasladados no podía alterarse. Seguir vivo exigía la muerte de otro.<sup>236</sup>

A pesar de ello, Hanna Arendt refería que Eichmann no podría ser calificado como un simple homicida a sangre fría o un sociópata. Por el contrario, el militar alemán denotaba una personalidad “respetable socialmente”, hasta el grado de manifestar una cierta filiación hacia determinados sectores del judaísmo.<sup>237</sup>

---

<sup>236</sup> Viktor Frankl, *El hombre en busca de sentido*, Herder, Barcelona, 2015, p. 20.

<sup>237</sup> Hannah Arendt, *Eichmann en Jerusalem*, un estudio sobre la banalidad del mal, Lumen, Barcelona, 2003, p. 40.

A pesar de su aparente benevolencia, Eichmann tuvo en sus manos el destino de millones de judíos, a quienes ordenó masacrar inmisericordemente, ¿cómo explicar la contradicción aparente? La respuesta podría tomar forma si se considera el nacionalismo fanático profesado por Eichmann, quien se hallaba plenamente convencido por la prolífica oratoria *Der Führer* Adolfo Hitler, un carismático y oscuro personaje, quien prometió a los alemanes recobrar el honor perdido durante la Primera Guerra Mundial, así como transformar a la nación alemana en el paradigma racial universal.

Por otro lado, y quizás en forma determinante, Eichmann poseía un “imperturbable” sentido del deber, ámbito que le prohibía sucumbir ante los más elementales atisbos de piedad o remordimiento, mientras deleznales asesinatos en masa eran cometidos en su nombre:

Jamás he matado a un ser humano. Jamás di órdenes de matar a un judío o a una persona no judía. Lo niego rotundamente». Más tarde matizaría esta declaración diciendo: «Sencillamente, no tuve que hacerlo». Pero dejó bien sentado que hubiera matado a su propio padre, si se lo hubieran ordenado.<sup>238</sup>

Eichmann, al igual que muchos militares, carecía de “sentido común”, un ámbito fundamental para distinguir lo denominativamente correcto de lo sustancialmente nocivo. Su único destino era una existencia servil, carente de matices o deseos personales, fecundando con ello un tergiversado sentido sobre la moral:

De lo que Arendt postula la noción de “banalidad del mal”, que lejos de significar que el mal no tiene importancia, quiere decir que el mal empieza a tornarse banal cuando se considera que deriva de alguna “verdad”, como el caso de Eichmann que nunca cuestionó la ideología nazi y que se justificaba con las supuestas virtudes de lealtad y obediencia a su partido, que según él podría equipararse con el concepto kantiano del deber. Obviamente esto no

---

<sup>238</sup> *Ibidem*, p. 18.

puede ser más que una tergiversación soez de la filosofía moral de Kant que elimina por completo la obediencia ciega para dar paso a la capacidad humana de juzgar.<sup>239</sup>

Eichmann era simplemente un burócrata, atento y dispuesto a cumplir las órdenes de su líder, sin importar lo innecesarias o cuestionables que fueran. Luego entonces, la libertad era un término ajeno a la conformación ontológica del malogrado alemán. Con tal perspectiva, resulta sencillo comprobar la conceptualización que la filósofa Hannah Arendt reserva para los sujetos cuyo único fin en la existencia es la sumisión, esto es la falta de “pensamiento” o la ausencia de sentido común, ámbito indispensable para preservar la dignidad de los seres humanos.

Desarrollar una vida al amparo exclusivo de la coerción moral puede ocasionar serios estragos en el entramado social, hasta llegar a escenarios catastróficos como los de la guerra, considerada como la manifestación más evidente de la falta de “pensamiento”. Baste tan sólo recordar las sistemáticas violaciones a la dignidad humana, desarrolladas por los miembros de las fuerzas armadas, quienes son “adoctrinados” para cumplir las órdenes vertidas por los superiores jerárquicos, sin reparar un instante en las consecuencias y los daños provocados por sus acciones. ¿Cuánta miseria y sufrimiento se evitaría en todo el mundo si los miembros de las milicias antepusieran, tan solo un poco, su sentido común por encima de la coerción moral?

Seguramente nos adentraríamos en una verdadera utopía, donde sería posible alcanzar una existencia plena y feliz, totalmente ajena a la posesión de bienes materiales, la egolatría manifestada por el reconocimiento social o la recompensa inmaterial que ofrecen las distintas manifestaciones religiosas.

---

<sup>239</sup> Sissi Cano Cabildo, “Sentido Arendtiano de la banalidad del mal”, *Revista Belo Horizonte*, vol. 3, no. 5, 109, disponible en <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4740593#:~:text=En%20su%20obra%20Eichmann%20en,la%20crueldad%20de%20sus%20efectos>, consultado el 14 de enero de 2022.

Entonces, ¿cómo sería posible recuperar ese ámbito perdido en millones de seres humanos, para lograr una trascendencia existencial y, ante todo, basada en el respeto hacia el otro?

La respuesta podría encontrarse en los linderos de la ética, concebida como un cuestionamiento persistente sobre la moral, evidenciando aquellas regulaciones eminentemente dañinas y asumiendo como propias las enriquecedoras.

#### **4.1. La ética y la inacabada búsqueda de su sentido**

La problematización en torno al sentido práctico de la ética en la realidad contemporánea requiere hurgar en variados posicionamientos sobre el tema. Sólo así resultará posible acercarse a una síntesis, que clarifique un asunto tan complejo.

Iniciemos considerando a la ética como una disciplina práctica, enfocada en la selección de las conductas positivas para la persona. Permite tamizar las regulaciones morales existentes, para descartar aquellas francamente dañinas, esperando consolidar una experiencia vital más feliz y armónica.

La visión tradicional<sup>240</sup>, emanada de la Grecia clásica, define a la palabra *ethos* como una morada. Pero no una estancia física y tangible, sino un hogar interior. Un lugar donde se desarrollan todos los actos humanos. Es además el primer hogar conocido, un sitio donde la naturaleza primigenia surge y se magnifica.

Para Platón los consejos transmitidos generacionalmente desempeñaban una función pedagógica admirable, convirtiéndose en un medio efectivo para educar en la virtud a quienes se hallaban en sus primeras etapas vitales. En tal sentido, el

---

<sup>240</sup> Cfr. Alejandro Ordieres, *et al*, *Fundamentos para una ética ciudadana*, Mc. Graw Hill Interamericana, Distrito Federal, 2010, p.12.

gobierno paternal debía actuar con sabiduría, rigor y prudencia a fin de evitar cualquier clase de accidente y todo tipo de mal hábito.<sup>241</sup>

Aristóteles concebía a la ética como un saber práctico, fundamentado en los hábitos que se asumen como propios desde el origen de la vida. El *ethos* permite al ser humano modelar su naturaleza a partir de las enseñanzas transmitidas por el entorno social.<sup>242</sup>

Para el estagirita, la conformación del carácter se basa en los hábitos, es decir, aquellas acciones realizadas periódicamente. Los hábitos benéficos son clasificados como virtudes, en tanto que los hábitos malsanos se adentran en el territorio de los vicios. De tal suerte, el objetivo de la existencia material debería ser alcanzar un estado virtuoso, sorteando los vicios inherentes a la condición humana. Para lograrlo, es menester fortalecer el carácter (*ethos*) a través de las normas socialmente aceptadas (la *dianoética*).<sup>243</sup>

Leonardo Boff dirige su mirada hacia la semántica del *ethos* y del *daimon*, ambos términos con peculiaridades específicas. En primera instancia, representa al *daimon* como un ángel protector, una especie de “consejero” interesado en guiar la vida del ser hacia las acciones virtuosas. Por otro lado, configura al *ethos* como la morada, no significada en forma literal, sino como un ámbito donde dialogan y coexisten el corazón, la reflexión y el alma:

El *ethos* es el *daimon* del ser humano, es decir, la casa es el ángel bueno del ser humano (...) la casa tiene que ser vista desde dentro como una experiencia originaria. Entonces aparece como el conjunto de relaciones que el ser humano establece con el medio natural, separando un pedazo del mismo para que sea su morada, con los que habitan en la morada, para que cooperen y

---

<sup>241</sup> Cfr. Patricio De Azcárate, *Obras Completas de Platón*, Medina y Navarro, Madrid, 1872, p. 30.

<sup>242</sup> Cfr. Aristóteles, *Ética Nicómaco*, Gredos, Madrid, pp.158-160.

<sup>243</sup> Cfr. *Ibidem*, pp.158-160.

sean pacíficos con un rincón sagrado. Morada es todo esto, un modo de ser de las cosas y las personas.<sup>244</sup>

La ética de Boff se adquiere desde el alumbramiento, pero al igual que cualquier virtud, se debe alimentar al calor de las enseñanzas socialmente adquiridas. La práctica de una ética virtuosa permite al ser crecer con y para los otros. Así, la ética y la moral son complementarias:

Procesualmente, hablando desde abajo, diríamos que las costumbres y los hábitos (moral) forman el carácter y configuran el perfil (ética) de las personas. Donald Winnicott estudió la importancia de las relaciones familiares para establecer el carácter de las personas. A su juicio, ese carácter remite a los valores de fondo, a los principios, a la visión de la realidad que está en la cabeza y en el corazón de las personas. Serán éticas (tendrán principios y valores) las sociedades y las personas que hayan tenido una buena moral (relaciones armónicas e inclusivas) en casa, en la relación primera con la madre, en la sociedad y, hoy, en las relaciones globalizadas.<sup>245</sup>

Ricardo Maliandi<sup>246</sup>, significa a la ética como un ejercicio introspectivo, donde el ser humano se apropia de sí mismo a través de un “desprendimiento”. Esto implica analizar la propia vida desde el “exterior”. Para ello, es menester transitar por una serie de etapas, descritas en los términos siguientes:

- Estado pre reflexivo. El ser humano sólo sigue las regulaciones morales sin cuestionarlas.
- 1er nivel: reflexión moral. El sujeto empieza a cuestionar la estructura moral. Se pregunta entonces sobre la pertinencia de ciertos preceptos morales.

---

<sup>244</sup> Leonardo Boff, *Ética y Moral la búsqueda de los fundamentos*, Sal Terrae, Madrid, 1992, p. 35.

<sup>245</sup> *Ibidem*, p. 43.

<sup>246</sup> Cfr. Ricardo Maliandi, *Ética: conceptos y problemas*, Biblos, Buenos Aires, 2004, pp. 45-46.

- 2do nivel: ética normativa. Inicia el verdadero proceso reflexivo, donde el ser humano busca los fundamentos de la norma. Entonces apela a la razón ontológica y empieza a descartar los estatutos morales innecesarios o contrarios a la visión emanada del *ethos*.
- 3er nivel: metaética. El ser humano se ubica por encima de la norma y sólo la ética guía la conducta.
- 4to nivel: ética descriptiva. Pretende la neutralidad valorativa para describir la facticidad normativa y sus mecanismos de acción.

Así, la concreción del *ethos* sobre la moral se manifiesta luego de un incesante análisis sobre la deontología para comprenderla, interpretarla y practicarla, dejando en el individuo la decisión de adoptar ciertos estilos o modos de vida.

Gustavo Ortiz<sup>247</sup> efectúa la comparación entre la moral y la ética, colocando a la primera en el mundo de la coerción y la regulación normativa; en tanto, lo ético es significado como la reflexión sobre la moral, que se realiza con un propósito ideal: mejorar la calidad de vida a través de la genuina preocupación por el bienestar del resto de seres con quienes se coexiste durante la existencia, a través de una ámbito de la observancia de reglas en forma coercitiva, para garantizar la existencia de vida en sociedad. La región de lo ético, por su parte, se concibe como una teorización inmersa en los parámetros reflexivos, donde preponderan las imágenes idealistas de cómo se debe actuar con bien durante la existencia humana, a partir del tamizaje realizado sobre la moral.

La acción ética implica entonces un trabajo de reflexión introspectiva, un viaje de búsqueda hacia la esencia del ser. Es un deseo no explícito de actuar con bien bajo parámetros morales. Su autonomía le permite tamizar la retórica moral, para obtener

---

<sup>247</sup> Cfr. Gustavo Ortiz Millán, “Sobre la distinción entre ética y moral”, *revista ISONOMIA*, no. 45, octubre 2016, disponible en <http://www.redalyc.org/pdf/3636/363648284005.pdf> , consultado el 2 de septiembre de 2020.

los referentes enriquecedores, que nutran el *daimon* originario hasta convertirlo en un sabio consejero.

La ética es la cuna originaria del ser, quien buscará el dominio de la naturaleza visceral a través de la intuición y la reflexión. Es, en suma, el sitio de la trascendencia armónica, que permite distinguir lo bueno de lo malo, para actuar siempre en beneficio del otro.

Una educación ética creará seres independientes, libres y críticos de sí mismos y de su entorno. Erigidos al amparo del bien hacer y la virtud. Además, permitirá al sujeto alcanzar una de las más anheladas expresiones vivenciales de la travesía material: la libertad.

#### **4.2. La ética desde la perspectiva de Adela Cortina**

La filósofa española Adela Cortina<sup>248</sup> considera que el propósito de la ética estriba en acoger al mundo moral es su especificidad, para dar reflexivamente razón de él. Con ello se pretende que los hombres se conozcan a sí mismos para acceder a la verdadera libertad. No obstante, la emancipación de la moral no sucede de manera inmediata, sino a través de la práctica cotidiana.

En tal forma, Cortina anticipa que la ética se halla dividida en dos pilares fundamentales:

- a) El interés moral.
- b) La fe en la misión de la filosofía.

---

<sup>248</sup> Cfr. Adela Cortina, *Ética mínima*, Tecnos, Madrid, 2000, p.18.

Desde la óptica de Cortina, la reflexión filosófica contribuye a conseguir el bien de los hombres concretos, en tanto exista un deseo manifiesto por parte de la persona para lograrlo:

El interés por el bien de los hombres concretos, motor objetivo de la ética inveteradamente, ha ido expresándose de modos diversos en el curso de la historia, pero son dos —a mi juicio— las grandes preguntas que traducen la preocupación ética: la pregunta por el bien positivo «¿qué podemos hacer para ser felices?», y la pregunta por el sustento indispensable del bien positivo «¿qué debemos hacer para que cada hombre se encuentre en situación de lograr su felicidad?»<sup>249</sup>

Sin embargo, la misión de la ética no se reduce a la consecución de la felicidad o el cumplimiento del deber, sino que busca la conjugación de ambas vertientes a través del diálogo. Y es que, en palabras de la autora, los seres humanos se hallan imposibilitados para acceder hacia la verdad y el bien en solitario, sino que requieren al otro para conseguirlo:

Como medio propio para expresar la autonomía humana, el diálogo permite a la ética situarse a medio camino entre el absolutismo, que defiende unilateralmente un código moral determinado, y el relativismo, que disuelve la moralidad; entre el utopismo, que asegura la llegada inminente de un mundo perfecto, y el pragmatismo, que elimina toda dimensión utópica perdiéndose en la pura estrategia presente o, lo que es idéntico, en la inmoralidad. Tal vez por estas razones las filosofías morales más relevantes de nuestro momento, tanto «liberales» (Rawls, racionalismo crítico), como «socialistas» (Apel, Habermas, Heller) centran su atención en el diálogo.<sup>250</sup>

---

<sup>249</sup> *Ibidem*, p. 22

<sup>250</sup> *Ibidem*, p. 23

Adela Cortina busca fomentar una ética donde el diálogo y la participación son el más claro referente. Una ética donde la diversidad de opiniones sea escuchada y considerada como valiosas. Con ello pretende la consolidación de una sociedad más justa y armónica.

Por lo anterior, es que Cortina plantea una ética práctica, la cual se compromete con la realidad social, siendo sus principales atributos los siguientes:

- No hacer daño: Este principio implica no causar sufrimiento ni perjuicio a los demás. Se trata de respetar la integridad física, emocional y moral de las personas y evitar cualquier acción que pueda causarles dolor o injusticia.
- Hacer el bien: Este principio involucra actuar de manera proactiva para promover el bienestar de los demás y contribuir al desarrollo humano. Implica la responsabilidad de ayudar a aquellos que están en situación de vulnerabilidad y trabajar por el bien común.
- Ser veraz: Este principio se relaciona con la honestidad y la transparencia en nuestras acciones y comunicaciones. Implica la obligación de decir la verdad, evitar la manipulación y actuar de manera coherente con nuestros valores éticos.

La ética de Adela Cortina se inscribe entonces en una realidad cada vez más interconectada, donde la preocupación por el bienestar del otro debería ser el más claro referente. Por ello, la otredad es una de las claves del discurso de la filósofa, quien sostiene que el diálogo racional y la comunicación abierta son fundamentales para llegar a los acuerdos éticos en la sociedad.

### 4.3. La ética de Paul Ricoeur

Ricoeur, uno de los filósofos contemporáneos más prolíficos, ha desarrollado una perspectiva teórica focalizada en la persona, a quien el filósofo francés califica como un “ente dialógico”, capaz de relacionarse con el otro, en una simbiosis entre el “yo” y el “otro”, concebidos como un *ídem* y un *ipse*, respectivamente.

Para ello, la persona debe partir desde la estima de sí mismo, esto es, debe sentir aprecio por su propio ser para expresar un genuino aprecio hacia el otro. En esa interdependencia es como la persona adquiere la capacidad de diluirse en una simetría dialógica, donde la existencia del otro tiene tanto valor como la propia.

En tal forma, Ricoeur distingue entre la identidad *ídem* e identidad *ipse*. La primera alude a un estado natural del ser humano donde sólo habita un ser inmerso en sus propios intereses e ideología; en tanto la segunda se materializa por medio de la alteridad con entes diferentes a sí mismo. De esta manera, la persona abandona el solipsismo y acepta al otro como a sí mismo.

En tal perspectiva, la persona construye su esencia y vida a través de las experiencias vitales, que pueden influirse por las vivencias de otro ser, con el propósito de deconstruirse y transformarse en una identidad *ipse*, la cual posee una identidad narrativa que ha trascendido la inicial, asumiendo entonces la responsabilidad plena de sus dichos y actos.

#### 4.3.1. La ética y moral ricoeuriana

Ricoeur<sup>251</sup> efectúa una clara distinción entre los conceptos de ética y moral, atribuyendo al primero la intencionalidad de un vida realizada, en tanto la moral es

---

<sup>251</sup> Cfr. Paul Ricoeur, *Si mismo como otro*, Siglo XXI Editores, México, 1996, p.174.

significada como la articulación de tal pretensión al amparo de normas universales y restrictivas.

De acuerdo con el filósofo francés<sup>252</sup>, la semántica del concepto ética se remite hacia una vasta realidad de posibilidades significativas, como la morada, la residencia, el carácter, la costumbre, el uso o el hábito. En contraparte, la moral, cuya procedencia es el latín *mos, moris*, se halla vinculada con la idea de la costumbre y el hábito. Al final, ambos términos parecieran significar lo mismo, no obstante, existe una evidente connotación entre ambas, en tanto la ética se refiere a lo estimado como bueno, la moral se inclina hacia lo impuesto por una obligación.

En este sentido, Ricoeur<sup>253</sup> manifiesta que la significación de los términos ética y moral se contraponen en virtud de dos herencias históricas preponderantes: la visión teleológica aristotélica y la deontología kantiana, visiones que podrían ser comprendidas bajo tres enunciaciones básicas:

- La ética posee primacía sobre la moral (teleología).
- No obstante, la ética debe pasar por el tamiz normativo de la moral.
- Cuando el objetivo ético se vea interrumpido por determinados problemas prácticos en la ipseidad, es menester allegarse a la sabiduría práctica.

Ricoeur manifiesta que el objetivo ético desde la teleología conduce a la estima de sí, y el objetivo moral deontológico está encaminado hacia el respeto de sí. La estima de sí asigna “el momento reflexivo de la acción, porque estimando nuestras iniciativas, nuestras acciones, nos estimamos a nosotros mismos, sintiéndonos autores de nuestras acciones nos sentimos como no-cosas”.<sup>254</sup>

---

<sup>252</sup> Cfr. *Ídem*.

<sup>253</sup> Cfr. Tomás Domingo Moratalla, “Bioética y hermenéutica. La aportación de Paul Ricoeur a la bioética”, *Veritas*, Vol. II, No. 17, España, 2007, p. 290.

<sup>254</sup> *Ídem*.

### **4.3.2. La intencionalidad de la vida buena**

El propósito fundamental de la existencia ética es, en palabras de Ricoeur,<sup>255</sup> alcanzar la felicidad que sólo una vida buena otorga. Durante la búsqueda de la vida buena se desarrolla un instante reflexivo que le conduce hacia la estima de sí. Con ello, empieza a reconocer al otro no como una entidad diferente, sino como parte de sí mismo. En tal forma se establece la relación con el otro en la alteridad, con lo cual accede a la libertad y se aleja del solipsismo.

La aspiración a una vida buena exige un trabajo incansable de interpretación de las acciones desarrolladas a través del tiempo, así como una introspección permanente hacia sí mismo, buscando un equilibrio entre lo que aparenta ser mejor para la vida y las elecciones que dirigen nuestras prácticas. Así se produce, de acuerdo con Ricoeur, un “vaivén” entre el objetivo de la vida buena y las elecciones particularizadas (como bien podría ser la elección de una profesión).

En el mismo sentido, Ricoeur asume que en la medida en cómo valoramos nuestras acciones es como nos reflejamos como artífices de ellas, proceso que no se desarrolla en solitario, sino en compañía del otro (alteridad).

#### **4.3.2.1. La alteridad, en la perspectiva de Ricoeur**

El deseo de vivir bien encuentra justa acogida en el ámbito de la alteridad, cuyo primer referente es sin lugar a duda la amistad. Ello porque existen ciertas carencias en la existencia habitual que sólo se pueden subsanar por el otro, no por uno mismo.

Al respecto, Ricoeur afirma:

El primado de la llamada procedente del otro sobre el reconocimiento de sí mismo por sí mismo, me parece que la petición ética más profunda es la de la reciprocidad

---

<sup>255</sup> Cfr. Paul Ricoeur, *op. cit.*, pp. 177-178.

que instituye el otro como mi semejante y a mí mismo como el semejante del otro. (...) tal es la pretensión de la ética en lo que concierne a la relación de la estima de sí y la solicitud.<sup>256</sup>

La solicitud permite superar la carencia individual, emanada por la necesidad de amigos, con quienes se desarrolla el proceso de la reciprocidad, la cual permite salvar los escollos inherentes a la existencia.

#### **4.3.2.2 El papel de las instituciones para Ricoeur**

Hace referencia a la necesidad de coexistir en una comunidad donde el actuar ético sea el más claro referente. Las instituciones justas no aluden a la noción sobre la amistad que se manifiesta en el segundo nivel de la pequeña ética (con y para los otros), sino que se busca una igualdad diferente a la amistad en el plano institucional, porque, de acuerdo con los postulados de Ricoeur, sólo será posible la consolidación de entes sociales a través del plano ético.

En este sentido, Ricoeur distingue dos corrientes emanadas de una institución justa:

- a). Las relaciones interpersonales al interior de la institución.
- b). El ámbito normativo institucional encaminado hacia la aplicación de la justicia.

Las instituciones justas aluden a las comunidades u organismos que suelen actuar con base en acuerdos o convenciones preestablecidas. El vivir bien no es limitante de las relaciones interpersonales, se extiende a la vida de las instituciones, es ese otro anónimo sin rostro con el que puedo relacionarme en el contexto de las relaciones planteada en este plano ético.

---

<sup>256</sup> *Ibidem*, p. 201.

## CONCLUSIONES

Martin Luther King, uno de los luchadores sociales más prolíficos del siglo XX, fue el artífice de una sencilla frase, pero de un valor innegable en el imaginario colectivo: “Hemos aprendido a volar como los pájaros, a nadar como los peces, pero no hemos aprendido el sencillo arte de vivir como hermanos”.

¿Por qué a los seres humanos les resulta tan complicado vivir en armonía? La respuesta podría encontrar justa acogida en la siempre visceral naturaleza humana, sitio donde permea la manipulación, el encono, la envidia, la violencia y, por supuesto, el sometimiento de las personas, no únicamente derivado del estilo de vida moderno, donde la falta de empatía y el consumismo son el más claro referente, sino ocasionado por la inconsciencia y desinterés por cultivar las virtudes más elementales, aquellas que Aristóteles consideraba necesarias para acceder a la felicidad y consolidar un ser integral, preocupado por sí mismo y por el otro. A falta de ellas el ser humano transita por el mundo solo, hallándose vulnerable ante la maldad reinante.

Tal es el caso del nacionalismo promovido desde las más altas esferas gubernamentales, el cual tiende a sembrar odios, polarización y resentimientos. En ese sentido, Hannah Arendt asegura que al concentrar el poder en liderazgos carismáticos, éstos actúan al margen de la ley, al tiempo que se suprimen, subrepticamente, las más elementales libertades civiles, entre ellas, la infravalorada dignidad humana.

No obstante, la defensa del “nacionalismo soberano oculta intereses abyectos, tales como la obtención de opíparas retribuciones, la imposición de doctrinas ideológicas malsanas, así como la generación de conflagraciones armadas caracterizadas por el uso desproporcionado de la violencia, la barbarie y la sinrazón. Quizá por ello, a

través de la guerra resulta posible comprobar la violación sistemática a los más elementales derechos humanos, hasta límites insospechados.

En este contexto es que resulta posible establecer las siguientes conclusiones al presente trabajo de investigación:

### **1. La aplicación universal de los derechos humanos se encuentra aún en suspenso a merced de múltiples factores.**

Gregorio Peces Barba, al definir los derechos humanos como la facultad que se atribuye a la norma para que ésta garantice la libertad, igualdad y dignidad de una persona en la sociedad, en estratos tales como la participación política, económica y social, pretende que el Estado cuente con el aparato de justicia para garantizar su aplicación y castigar a quienes contravengan la norma.

Pérez Luño describe a los derechos humanos como las facultades que permiten concretar la dignidad, la libertad y la igualdad humanas, a través del reconocimiento positivo por parte de los diversos órdenes jurídicos mundiales. Su observancia de manera cotidiana posibilitaría adentrarnos hacia una sociedad justa, equilibrada y organizada, donde todas las personas sean tratadas como iguales, al tiempo que recuperan su dignidad y libertad.

Fernández asegura que los derechos humanos pretendan la satisfacción de las necesidades humanas más elementales, las cuales son traducidas en exigencias morales. En concordancia con ello, deberían ser reconocidos y aplicados por el derecho constitucional en cada latitud del planeta. Con base en lo anterior, los derechos humanos se hallan determinados por valores humanos, que permitirían consagrar una sociedad más justa e igualitaria.

Parra interpreta a los derechos humanos como la aportación más valiosa del hemisferio occidental a la humanidad, pues a través de ellos se busca proteger la libertad y dignidad de las personas, sin mediar alguna distinción derivada de la raza, credo, ideología, entre otros.

Así, pues, los derechos humanos pueden significarse como las prerrogativas inherentes a todas las personas, sin distingo alguno por género, origen étnico, religión, pensamiento socio político, entre otros. Tales derechos son universales, inalienables e interdependientes, lo cual implica que deben aplicarse igualitariamente en forma ejemplar por los Estados Soberanos adheridos a la ONU.

Si los derechos humanos fueran implementados en forma progresista y metódica resultaría posible acceder a una realidad más justa y armónica, donde todos los seres humanos serían libres y recibirían un trato igualitario. No obstante su implementación ha resultado infructuosa en múltiples latitudes. Esto no significa que sean un fracaso, contrariamente a ello, se han observado loables avances en su cumplimiento, sin embargo, aún aspectos que deben revisarse en forma puntual y comprometida.

A continuación, se presentan algunas circunstancias a través de las cuales se ha imposibilitado la aplicación de los derechos humanos en variadas regiones:

- Falta de legislación regional. En ciertas zonas del planeta es probable que la legislación local no se encuentre alineada por completo con los estándares internacionales sobre derechos humanos. Con ello, se limita su campo de acción y aplicación.
- Impunidad para quien violenta los derechos humanos. En infinidad de latitudes es común la violación de los derechos humanos y, lo peor, es la falta de castigo para quien los violenta. Por ello los sistemas de justicia incompetentes desalientan la aplicación efectiva de las leyes y normas internacionales.

- Conflictos. Las guerras se han convertido en el escenario habitual del siglo XXI. Por ello, la prioridad en tales latitudes tiende a ser la seguridad y la recuperación de la estabilidad social, con lo que suelen soslayarse los derechos humanos, los cuales provienen de estatutos internacionales.
- Resistencia cultural y religiosa. Las prácticas culturales y/o religiosas podrían conflictuarse en demasía con los estatutos emanados de la legislación sobre derechos humanos, con lo cual se dificulta su implementación en determinadas regiones.
- Desconocimiento y falta de conciencia sobre los derechos humanos. La educación y sensibilización sobre los derechos humanos resulta clave para su concreción, sin embargo, existen zonas donde no son conocidos y, por ende, son violentados.
- La ausencia de la democracia. La supresión de la participación de los ciudadanos en la toma de decisiones de una nación podría ir en detrimento de la promoción y protección de los derechos humanos. Esto porque las naciones sin democracia suelen ser dirigidas por líderes autoritarios, quienes imponen una ideología, violentando los derechos de los ciudadanos.

La auténtica aplicación de los derechos humanos necesita de un enfoque integral que aborde los desafíos referidos, y otros tantos, de manera puntual y con soluciones prácticas. Por ello, la colaboración entre las entidades gubernamentales, organismos internacionales y la sociedad civil resulta crucial para lograr adentrarnos en un futuro más justo y respetuoso de los derechos humanos.

**2. La guerra es la circunstancia donde son violentados en forma alarmante los derechos humanos. Paradójicamente, las conflagraciones armadas han permitido visibilizar la necesidad de contar con un marco normativo que proteja la dignidad de las personas.**

El término guerra se relaciona con los conflictos armados, acontecidos entre Estados Soberanos, cuyo comienzo debiera ser precedido por una declaración de beligerancia. Ante ello, el poder legislativo regional autoriza el uso de la fuerza y los alcances que podría tener.

El novelista ruso León Tolstoi consideraba que el propósito de una guerra era el homicidio injustificado, la traición, la ruina de los habitantes, el saqueo y el robo. Y tal vez las palabras del escritor no resulten tan alejadas de la realidad, pues tal y como mencionó el general prusiano Carl Von Clausewitz la guerra pretende la imposición de una voluntad opuesta al adversario, empleando para ello la mayor crueldad y violencia posible, hasta lograr obtener la gloria, acepción que seguramente terminará manchada por los ríos de sangre proveniente de la gente inocente inmolada.

Reinel, por su parte, asegura que en la guerra casi todo está permitido, lo cual incluye traicionar los pactos establecidos. Con ello, el Estado vencedor obtiene prisioneros originados en el conflicto, a quienes puede adoctrinar y convertir en esclavos de sus visiones ideológicas.

La Organización de las Naciones Unidas para Refugiados asegura que las guerras son una expresión del poderío militar, articulado para violentar la soberanía de otro Estado. Al mismo tiempo, se persigue la conquista de recursos naturales, riquezas nacionales y, lo más importante, la voluntad de las personas afectadas. Paradójicamente, la tecnificación de la humanidad ha incrementado el poder destructivo del armamento empleado, con lo cual la afectación de seres humanos resulta aún mayor.

La guerra es entonces un conflicto violento entre dos o más naciones soberanas, quienes mutuamente desean imponerse a su contraparte, valiéndose del uso exagerado de la fuerza y violencia desmedida, propiciando miseria y desesperanza en los ciudadanos, quienes se convierten en víctimas colaterales del conflicto.

En modo tal, los crímenes de guerra, cometidos en aras de ideologías abyectas y ansias de poder exacerbadas, se yerguen como la cara más visible de la violación a los derechos humanos. Para comprobarlo baste recordar las atrocidades cometidas por las potencias del eje (Alemania, Japón e Italia) en detrimento de millones de ciudadanos.

Al respecto, Joanna Bourke nos recuerda el sadismo inclemente cometido durante el holocausto por las S.S. nazis, quienes empleaban métodos experimentales que provocaban un dolor terrible a millones de personas. Tal es el caso de la inoculación de enfermedades, como la sífilis y la tuberculosis, para observar la evolución de la enfermedad sin tratamiento alguno.

Otro caso más es la inoculación a las embarazadas de la bacteria del tifus, así como la cámara de gas, donde era suministrado el *Zyklon B*, un gas de alta toxicidad. Millares eran obligados a trabajar en condiciones infrahumanas, para poder acceder a un mendrugo de pan que increíblemente les permitía seguir con vida.

Como fue mencionado en el capítulo dos de la presente investigación, las vejaciones atroces cometidas son incuantificables no sólo numéricamente sino a través del sufrimiento proferido; en consonancia con lo anterior, fue necesaria la creación de un marco normativo que protegiera la vida e integridad humanas. Así vieron la luz las obligaciones emanadas de la Declaración Universal de los Derechos Humanos.

**3. La Declaración Universal de los Derechos Humanos fue la respuesta global ante los abusos cometidos durante la Segunda Guerra Mundial, no obstante, la aplicación ha resultado insuficiente debido a su carácter no vinculante. Por ello, es menester educar en determinadas virtudes al ser humano para que actúe en bien del otro, no porque la norma así lo establezca, sino porque resulta ético hacerlo.**

La Declaración Universal de los Derechos Humanos, promulgada el 10 de diciembre de 1948, determina que los derechos deben protegerse en todas las naciones adherentes a la Organización de las Naciones Unidas, sin distingo alguno por credo, raza, ideología u orientación.

En tal sentido, proporcionó las bases filosóficas sobre la defensa de las libertades fundamentales; por tanto, la declaración constituye un acto solemne al cual deben adherirse los representantes de los diversos países adheridos.

Además, es importante considerar que la Declaración Universal de los Derechos Humanos debe concebirse como una recomendación no coercitiva, aspecto al cual se sumó la opinión de la ONU, organismo que en 1962 aseguraba que una recomendación es menos formal. Como tal, no puede ser vinculante sobre los Estados miembros.

¿Cómo garantizar entonces la aplicación de la Declaración Universal de los Derechos Humanos? Porque acorde con algunas visiones, el problema del documento referido no reside tan solo en su formulación, sino en la supuesta occidentalización, con afán colonizador, que sufren las naciones al intentar adoptar el documento. Así, se desarrolla el choque cultural, el cual ha imposibilitado la adopción del documento en infinidad de latitudes. Entonces, si los preceptos de la Declaración no han sido tomados en cuenta, ¿cuál podría ser otro camino para garantizar una mejor sociedad, donde el respeto hacia el otro sea considerado como una necesidad incuestionable?

Probablemente todo resida en la educación que los seres humanos reciben desde temprana edad. Tal vez si la educación cotidiana se desarrollara bajo los principios de la fraternidad, la justicia, la libertad, la alteridad y el desarrollo de un carácter ético, sería posible adentrarnos en una utópica sociedad, donde el respeto hacia el otro sea el más claro referente. Y si bien es cierto que los términos enunciados son inherentes a la Declaración Universal de los Derechos Humanos, también es una

realidad que las medidas normativas resultan poco efectivas al momento de ser aplicadas. Por ello, sería de una gran riqueza promover una educación donde los valores tengan un significado preponderante: ya no solo los conocimientos instrumentales, sino aquellos encarnados en el mejoramiento de la actitud humana.

En modo tal se conceptualiza a la fraternidad como el apoyo y solidaridad manifiesta entre los seres humanos, que se materializa a través del respeto, la empatía y la consideración hacia los demás, reconociendo nuestra interconexión y compartiendo una responsabilidad mutua por el bienestar y la prosperidad de todos.

Dicha expresión se deriva del latín *frater*, cuyo significado es la hermandad, término cuya acepción más adecuada es el afecto que dos seres humanos se manifiestan, a merced de los rasgos que los unen, ya sea consanguíneos o basados en la amistad.

La fraternidad es para Cortina una idea emparentada con el cuidado del otro. Es, al mismo tiempo, un valor necesario para desarrollar una convivencia ética y justa. Lo anterior, porque la fraternidad manifiesta, el reconocimiento de la igualdad y dignidad de las personas, conllevan a la promoción de las relaciones basadas en la solidaridad y la colaboración.

En el mismo sentido, la filósofa ibérica destaca que resulta más inteligente cooperar, que buscar conflictos tratando de maximizar ganancias. Esto porque la naturaleza no únicamente nos ha preparado para cuidar de nosotros mismos, sino que nos ha dotado de los elementos necesarios para desarrollar una vida buena al amparo de la cooperación.

En suma, la fraternidad es un término que engloba la idealización de forjar relaciones humanas fundamentadas en el apoyo, el respeto mutuo y la solidaridad. Es, al mismo tiempo, un enérgico llamado para construir una sociedad donde las personas se consideren como parte de una gran familia universal, trabajando coordinadamente en beneficio del bienestar común.

La justicia, por su parte, se deriva del latín *iustitiam e iustus*, derivado a su vez de *ius* (derecho), con lo cual podríamos adelantar una interpretación, esto es, la ejecución de un comportamiento y trato justo hacia los semejantes.

Aristóteles define a la justicia como una virtud, encauzada hacia el perfeccionamiento de la naturaleza sociopolítica de la persona. La justicia se erige como una práctica que permite hacer efectivo lo que es justo, es decir, la justicia permite reflexionar sobre las acciones intencionadas, por ello, cuando un daño ocurre intencionadamente es injusto. Por añadidura, una persona es justa cuando actúa en tal forma por libre determinación.

Para Hans Kelsen la justicia es una virtud inherente a la persona, quien actúa con justicia cuando el orden social es considerado de tal forma. Pero, ¿cuándo un orden es justo?, cuando la conducta de las personas es regulada en tal forma que el resultado permite satisfacer a todos.

La justicia es entonces el mecanismo que posibilita mantener la armonía social al resolver los conflictos. Es el conjunto de criterios que forjan un marco ideal para consolidar las relaciones entre las personas y las instituciones, al permitir o prohibir acciones específicas durante la interacción de éstos.

La alteridad por su parte, suele significarse como la habilidad de percibir y reconocer al otro, con ello se entreabre la posibilidad de una dialéctica que unifique a los miembros sociales. Sin embargo, implica algo más que tolerancia, porque pretende no solo aceptar la existencia del otro, sino comprenderlo, respetarlo y valorarlo plenamente.

Para Victoria Camps la alteridad es una virtud adquirida por medio de la educación y del *ethos* social. Sin embargo, la conformación del *ethos* no se basa tan solo en los buenos deseos del individuo, sino en los cambios estructurales de la sociedad, que promuevan otro tipo de valores más allá de los económicos. En tal forma, la alteridad se puede definir como un deber moral que debe cultivarse por los seres

humanos, no tan solo como virtud, sino como un principio que configure las relaciones sociales.

En la alteridad nos vemos y conmovemos para Alberto González, es decir, nos transformamos en el otro sin perder nuestro rostro primigenio. En la alteridad hay un descubrimiento del otro, sin pretensiones de reducirlo a lo mismo. Implica darle un lugar a la persona ajena a mi propio ser, sin buscar que abandone los rasgos que lo configuran tal como es.

La alteridad es la posibilidad de afrontar las desigualdades, disminuyendo los conflictos. Es aprender a interpretar al otro, saberse en sus deficiencias y potencias sin someterlo a las dictaduras de los lenguajes. Cuando existe la convicción de alteridad, la inclusión no es una excepción sino una certeza constante. En la alteridad es posible emerger en el otro con dignidad.

Por otra parte, la libertad es un concepto clave en la historia de la humanidad, porque permite el desarrollo de la individualidad, y la concreción de objetivos particulares a través de la libre determinación.

La libertad permite tomar decisiones morales y actuar con base en los principios éticos establecidos por la persona. Al mismo tiempo, permite asumir las consecuencias derivadas de los actos humanos. Paradójicamente la libertad personal se podría conflictuar con los derechos de los demás, estableciendo interrogantes sobre las limitantes y restricciones que debieran establecerse en aras del bien común.

**4. El ético vocacionado tamiza las normas morales y decide cuáles resultan enriquecedoras, descartando las insustanciales. Con base en ello, debemos arriesgarnos a ser inmorales, pero profundamente éticos. En modo tal, no importaría que la Declaración Universal de los Derechos Humanos posea un carácter no vinculante, porque los seres humanos actuarían con respeto hacia el otro de manera natural, no porque lo dicta una normativa particular, sino porque es correcto hacerlo. Se encontrarían entonces libres de las ataduras morales y podrían acceder a un nuevo estado de bienestar.**

¿Cómo sería posible adentrarse en una realidad donde el respeto, la concordia, la paz, la armonía y la libertad reinaran? Otorgar una respuesta satisfactoria a tal interrogante es un verdadero desafío, porque la sociedad contemporánea dista mucho de ser un lugar donde la fraternidad y la alteridad reinen con especial sosiego. Pese a ello, es posible reflexionar sobre la posibilidad de adentrarnos en una realidad donde el ser humano recupere su libertad. Un sitio donde las personas actúen preocupadas por el bienestar del otro y, sobre todo, un lugar donde la violencia no tenga cabida, porque todos los conflictos obtienen una pronta resolución a través del diálogo. ¿Cómo llegar a tan utópico lugar? Por medio del actuar ético en todas las circunstancias de la existencia.

La ética, en tanto reflexión sobre la moral, permite a la persona dominar su naturaleza visceral, anteponiendo el bienestar del otro ante cualquier decisión que sea tomada.

La perspectiva tradicional focalizada en la Grecia clásica, describe a la ética como una morada interior (*ethos*), donde son ejecutados todos los actos humanos. Al mismo tiempo, es el primer hogar conocido.

Para Platón, es en el gobierno paternal donde surgen los primeros visos éticos, esto es así porque los consejos transferidos en forma generacional poseen una inherente función pedagógica. Para ello, sin embargo, se debe actuar con sabiduría, rigor y prudencia.

Paulina Rivero Weber describe a la ética como un deseo manifiesto de actuar con inmoralidad, en tanto se privilegie el bien obrar. Es decir, para la teórica resulta necesario alejarse de las normas morales si se desea ser ético: “No es raro encontrar a individuos éticamente auténticos que sean inmorales para la sociedad, pero lo más usual es encontrar aquellos que siendo moralmente buenos, son personas sin ninguna ética personal, que siguen ciertas normas por encima, sólo para cubrir el expediente.

Para Weber el *ethos* es adquirido conscientemente al evitar el influjo malsano de ciertas costumbres sociales. Así, la persona decide asumir las normas desarrolladas en su propio *ethos*, las cuales se deben guiar bajo la premisa de no dañar al otro.

Aristóteles consideraba que la conformación del carácter se fundamenta en los hábitos, es decir, las acciones desarrolladas habitualmente. Cuando un hábito beneficia al sujeto es considerado como una virtud, en tanto los hábitos nocivos son clasificados como vicios. Luego entonces, en propósito de la travesía material sería alcanzar la virtud mediante el fortalecimiento del carácter (*ethos*), a través de las normas socialmente establecidas (dianoética).

Actuar bajo precepto éticos implica entonces un trabajo de reflexión personal. Un viaje hacia los confines ontológicos. Una búsqueda de la esencia del ser humano. Es, al mismo tiempo, un deseo manifiesto del bien obrar, tamizando la retórica moral.

La ética, por tanto, es la cuna primigenia del ser humano, quien buscará el dominio de la naturaleza visceral a través de la intuición y la reflexión. Es, en suma, el sitio de la trascendencia armónica, que permite distinguir lo bueno de lo malo, para actuar siempre en beneficio del otro.

De esta manera, una educación ética fomentará la creación de seres humanos independientes, libres y críticos de sí mismos y de su entorno, permitiéndoles alcanzar una de las más anheladas expresiones de la existencia: la libertad.

Lo anterior porque un ético vacacionado formulará su propia narrativa moral, la cual se autolimitará cuando exista la posibilidad de dañar al otro. Por añadidura, la ética nos salva de la moral, al permitirnos decidir por cuenta propia nuestro destino. Por ello deberíamos estar dispuestos a ser inmorales si deseamos convertirnos en seres verdaderamente éticos.

## Bibliohemerografía

Abrisketa, Joana, *Crimen de guerra*, Universidad del País Vasco.

Agencia de la Organización de las Naciones Unidas para los refugiados, Comité Español, *Ayuda humanitaria, la única forma de sobrevivir para millones de personas*, Boletín de prensa, disponible en <https://eacnur.org/es/actualidad/noticias/eventos/ayuda-humanitaria-la-unica-forma-de-sobrevivir-para-millones-de-personas#:~:text=La%20ayuda%20humanitaria%20es%20la,Son%20las%20llamadas%20emergencias%20humanitarias>, consultado el 13 de octubre de 2020.

Agra Romero, Ma. Xosé, “Fraternidad, un concepto político a debate”, *Revista internacional de filosofía política*, no. 3, 1994, disponible en [http://e-spacio.uned.es/fez/eserv.php?pid=bibliuned:filopoli-1994-3-1D43C271-3CB1-A107-F8F4-5AAEEE8EA020&dsID=fraternidad\\_concepto.p](http://e-spacio.uned.es/fez/eserv.php?pid=bibliuned:filopoli-1994-3-1D43C271-3CB1-A107-F8F4-5AAEEE8EA020&dsID=fraternidad_concepto.p), consultado el 12 de enero de 2023.

Albornoz, Ariel, et. al., “Reflexiones sobre la noción de problemas sociales”, *revista Margen*, No. 100, marzo de 2021, disponible en <https://www.margen.org/suscri/margen100/Albornoz-100.pdf>, consultado el 14 de septiembre de 2023.

Amaya, Amalia, “La Relevancia de la Fraternidad, en las formas de la Fraternidad”, 2017, disponible en <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.3078197>, consultado el 13 de marzo de 2023.

Amnistía Internacional Argentina, *¿Qué es la declaración universal de los derechos humanos y por qué se creó?*, Buenos Aires, Argentina, disponible en <https://amnistia.org.ar/que-es-la-declaracion-universal-de-derechos-humanos-y-por-que-se-creo/>, consultado el 11 de enero de 2021.

Amory, Dean, *Handbook of Social and Psychological Manipulation*, Edgar Adriaens, Bruselas, Bélgica, 2013.

Arendt, Hannah, *Los orígenes del totalitarismo*, Taurus, Madrid, España, 1974.

Arendt, Hannah, *Sobre la violencia*, Alianza Editorial, Madrid, España, 2006.

Arendt, Hannah, *Eichmann en Jerusalem, un estudio sobre la banalidad del mal*, Lumen, Barcelona, España, 2003.

Aristóteles, *Del alma*, Gredos, Madrid, España, 1994.

Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, Gredos, Madrid, España, 1985.

Aristóteles, *La Gran Moral*, Medina y Navarro Editores, Madrid, España.

Aristóteles, *Moral a Nicomaco*, Biblioteca Filosófica, Madrid, España.

Armendáriz, Leticia, "Crímenes de guerra en conflictos armados internos", UNAM, disponible en <https://revistas.juridicas.unam.mx/index.php/derecho-internacional/article/view/115/170> , consultado el 20 de septiembre de 2020.

Aznar Fernández-Montesinos, Federico, *La guerra sobre la violencia*, Triacastela, Madrid, España, 2014.

Ballén Molina, Rafael Antonio, "Las razones que motivan la guerra", *revista Diálogos de saberes*, no. 32, junio 2010, disponible en <https://revistas.unilibre.edu.co/index.php/dialogos/article/view/1927>, consultado el 11 de octubre de 2020.

Barp Fontana, Luciano, *Fundamentos antropológicos de los derechos humanos en el saber filosófico*, sociedad y ciencia, citado por Jorge Martínez Contreras, et al., Asociación Filosófica de México, Siglo XXI, México, 2007.

Barp Fontana, Luciano, "La justicia como virtud social, Facultad de Derecho", Universidad LaSalle, disponible en [https://repositorio.lasalle.mx/bitstream/handle/lasalle/415/N%C3%BAm11\\_P.51-78.pdf?sequence=1&isAllowed=y](https://repositorio.lasalle.mx/bitstream/handle/lasalle/415/N%C3%BAm11_P.51-78.pdf?sequence=1&isAllowed=y), consultado el 14 de marzo de 2023.

Bernard, Marie Jean, *Los mecanismos de protección de los derechos humanos de las Naciones Unidas*, Instituto Interamericano de los Derechos Humanos, serie Estudios Básicos de los Derechos Humanos, Tomo V.

Bobbio, Norberto, *El problema de la guerra y las vías de la paz*, trad. de Jorge Binaghi, Gedisa, Barcelona, España, 2000.

Bobbio, Norberto, Sobre el fundamento de los derechos del hombre, en *El tiempo de los derechos*, Sistema, Madrid, 1991.

Bodansky, Yossef, *Bin Laden, el hombre que declaró la guerra a Estados Unidos*, Aguilar, México, D.F., 2005.

Boff, Leonardo, *Ética y moral. La búsqueda de los fundamentos*, Editorial Sal Terrae Santander, Bilbao, España, 2004.

Boff, Leonardo, “Habitar la tierra, ¿cuál es el camino de la fraternidad universal?”, disponible en <https://leonardoboff.org/2022/01/27/habitar-la-tierracual-es-el-camino-para-la-fraternidad-universal/>, consultado el 13 de febrero de 2023.

Bourke, Joanna, *La segunda guerra mundial, una historia de víctimas*, Titivillus.

Caireta Sampere, Marina, Cécile Barbeito Thonon, *Introducción de conceptos: paz, violencia, conflicto*, Universidad Autónoma de Barcelona-Escuela de Cultura de Pau, Barcelona, España, 2005.

Camps, Victoria, “La fraternidad, condición de la justicia”, *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, Suplemento no 7, 2018, disponible en <http://dx.doi.org/10.6018/daimon/333491>, consultado el 14 de agosto de 2023.

Cano Cabildo, Sissi, “Sentido Arendtiano de la banalidad del mal”, *Revista Belo Horizonte*, vol. 3, no. 5, disponible en <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4740593#:~:text=En%20su%20obra%20Eichmann%20en,la%20crueldad%20de%20sus%20efectos>, consultado el 14 de enero de 2022.

Clausewitz, Carl Von, *De la guerra*, Einaudi, 2007.

“Concepto de interculturalidad”, *Cuadernos Interculturales*, vol. 1, núm. 1, septiembre, 2003, Universidad de Playa Ancha Viña del Mar, Chile, disponible en [https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=552101031\(1\)](https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=552101031(1)), consultado el 20 de noviembre de 2020.

Cordero Ramos, Nuria, et al., *Trabajo Social y Derechos Humanos: razones para una convergencia*, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Pablo de Olavide, Sevilla, España.

Cortina, Adela, et al., “Concepto de Derechos Humanos y Problemas Actuales, Derechos y Libertades”, *revista del Instituto Bartolomé de las Casas*, Salamanca, España.

Cortina, Adela, *Ética mínima*, Tecnos, Madrid, España, 1986.

Cortina, Adela, *¿Para qué sirve realmente la ética?*, Paidós, Barcelona, España, 2013.

Cuevas Landero, Elisa Guadalupe, *Hegel: la necesidad de una teoría sintética*, UNAM, CDMX, 2019.

De Aquino, Tomás, *Suma Teológica II*, Club de lectores, Buenos Aires, Argentina, 1950.

De Asís, Rafael Roig, *Bobbio y los derechos humanos*, Universidad Carlos III de Madrid, España.

De Azcárate, Patricio, *Obras Completas de Platón*, Medina y Navarro, Madrid, España, 1872.

De Cervantes Saavedra, Miguel, *El Ingenioso Hidalgo Don Quijote de la Mancha*, Espasa Calpe, Madrid, España, 1913.

Díaz Barrera, Nicolás, et al., *Poder, ideología y conocimiento: aperturas epistemológicas del concepto de universidad en Chile*, Estudios Pedagógicos XLIV, N° 1, 2018.

Diccionario de la Real Academia Española de la Lengua, disponible en <https://dle.rae.es/fraternidad>, consultado el 14 de enero de 2023.

Dijk, Van, *Ideología. Una aproximación multidisciplinaria*, Gedisa, Barcelona, España, 1998.

E., Morín, *Introducción al pensamiento complejo*, Gedisa, Barcelona, España, 2001.

Eibl-Eibesfeldt, Irenaus, *Amor y odio, historia natural de las pautas del comportamiento elementales*, Siglo XXI editores, México, D.F., 1972.

Einstein, Albert, “¿Por qué la guerra?”, Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO), recuperado de <https://es.unesco.org/courier/may-1985/que-guerra-carta-albert-einstein-sigmund-freud>, consultado el 20 de agosto de 2020.

Fernández Guerrero, Olaya, “Levinas y la alteridad: cinco planos”, *Brocar, Cuadernos de Investigación Histórica*, número 39, 2015, disponible en <https://doi.org/10.18172/brocar.2902>, consultado el 10 de septiembre de 2023.

Fischer, Horst, et al., *Derecho Internacional y Ayuda Humanitaria*, Universidad de Deusto, Bilbao, España, 2000.

Frans y Limpens, “Los Derechos Humanos y su Fundamentación Filosófica. Sinéctica”, *Revista Electrónica de Educación*, núm.14, disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=998/99825994002>, consultado el 3 de mayo de 2020.

Frankl, Viktor Emil, *El hombre en busca de sentido*, Herder, Barcelona, España, 1991.

Fromm, Erich, *El arte de amar*, Paidós Ibérica, Madrid, España, 2014.

Fuller, R.C., R. Myers, *The natural history of a social problem*, American Sociological Review, 1941.

Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y Método II*, Sígueme, Salamanca, España, 1998.

Galtung, Johan, *Paz por medios pacíficos, paz y conflicto, desarrollo y civilización*, Gernika Gogoratuz.

Garces Giraldo, Luis Fernando, “La justicia aristotélica: virtud moral para el discernimiento de lo justo”, *Indivisa. Boletín de Estudios e Investigación*, núm. 14, enero-diciembre, 2014, La Salle Centro Universitario, Madrid, España, disponible en <https://www.redalyc.org/pdf/771/77130564003.pdf>, consultado el 13 de marzo de 2023.

García, Emilio, *Derechos humanos y calidad de vida. Universidad Complutense, Madrid, España*.

González, Miguel Alberto, *Aprender a vivir juntos. Lenguajes para pensar diversidades e inclusiones*, Noveduc, Buenos Aires, Argentina, 2020.

González Radio, Vicente, *Justicia y globalización*, Serie Administración General, Instituto Nacional de Administración Pública, Madrid, España, 2001.

Gordillo Álvarez-Valdés, Lourdes, “Sartre: la conciencia como libertad infinita”, *Tópicos, revista de filosofía*, No. 37, 2009.

G. Krug, Linda L. Dahlberg, *Reporte Mundial sobre la violencia y la salud*, Organización Mundial de la Salud, Ginebra, Suiza, 2002.

Habermas, Jürgen, “El concepto de dignidad humana y la utopía realista de los derechos humanos”, *Dianoia*, Vol. IV, número 64, mayo de 2010, disponible en [http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0185-24502010000100001](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-24502010000100001), consultado el 16 de enero de 2021.

- Hayek, Friedrich, *Los fundamentos de la libertad*, Unión Editorial, 2008.
- Hegel, Georg, *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho*, Biblioteca Nueva, Madrid, España, 2000.
- Hernández, Mario Alfredo, “La urgencia de la fraternidad”, *Andamios*, volumen 16, no. 40, 2019, disponible en <https://www.scielo.org.mx/pdf/anda/v16n40/1870-0063-anda-16-40-375.pdf>, consultado el 14 de marzo de 2023.
- Hernández Cardona, Francesc Xavier, et al., *Breve historia de la guerra antigua y medieval*, Ediciones Nowtilus, Madrid, España, 2010.
- Hitler, Adolf, *Mi lucha*, Rienzi, Medellín, Colombia, 2012.
- Hobbes, Thomas, *Leaviatán o la materia, forma y poder de una República eclesiástica y civil*, Fondo de Cultura Económica, México, 1940.
- Huertas Díaz, Omar, “Para una comprensión del crimen de guerra en el marco del Derecho penal internacional”, *Criterio jurídico garantista*, año 5, no. 4, enero-junio 2011, disponible en <https://www.corteidh.or.cr/tablas/r28191.pdf>, consultado el 11 de octubre de 2020.
- Jean Jacques, Rousseau, *El contrato social*, El Aleph, CDMX.
- K. Thompson, T. Sullivan, et. al., *Social problems: Divergent perspectives*, New York: John Wiley and Sons, New York, E.E.U.U. 1980.
- Kandel, Victoria, et al., *El surgimiento de la Declaración Universal de los Derechos Humanos: contexto histórico y algunas de sus características*.
- Keegan, John, *Historia de la guerra*, Turner Publicaciones, Madrid, España, 2014.
- Kelsen, Hans, *¿Qué es la justicia?*, Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM, disponible en <https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv>, consultado el 13 de mayo de 2023.
- Krieger, Peter, *In memoriam Nelson Mandela (1918-2013), Aprendizaje desde la celda*, Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas, disponible <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=36932682009>, consultado el 14 de mayo de 2021.
- Kriele, Martin, “Libertad y dignidad de la persona humana”, Ponencia presentada en las Jornadas Internacionales de Filosofía Jurídica y Social, desarrollada en Pamplona el 6 y 7 de febrero de 1981.

Locke, John, *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, Alianza editorial, disponible en [http://cinehistoria.com/locke\\_segundo\\_tratado\\_sobre\\_el\\_gobierno\\_civil.pdf](http://cinehistoria.com/locke_segundo_tratado_sobre_el_gobierno_civil.pdf), consultado el 20 de mayo de 2023.

*Las frases que Einstein realmente pronunció*, El País, 6 de abril de 2015, disponible en [https://elpais.com/elpais/2015/04/06/ciencia/1428317033\\_405833.html](https://elpais.com/elpais/2015/04/06/ciencia/1428317033_405833.html), consultado el 18 de junio de 2020.

*Las principales causas de la guerra*, La Agencia de la Organización de las Naciones Unidas para los refugiados, Comité Español, Boletín de prensa, disponible en [https://eacnur.org/blog/cuales-son-las-principales-causas-de-la-guerra-tc\\_alt45664n\\_o\\_pstn\\_o\\_pst/](https://eacnur.org/blog/cuales-son-las-principales-causas-de-la-guerra-tc_alt45664n_o_pstn_o_pst/), consultado el 10 de octubre de 2020.

León Tolstoi, *Guerra y paz*, Editores Madrid, España, 1998.

Liñan Lafuente, Alfredo, “Crímenes de guerra”, *Revista en Cultura de la Legalidad*, No. 11, octubre de 2016, disponible en <http://dx.doi.org/10.20318/eunomia.2016.3292>, consultado el 10 de octubre de 2020.

López Quintas, Alfonso, *El poder del diálogo y del encuentro*, BAC, Madrid, 1997.

López Quintas, Alfonso, *La manipulación del hombre a través del lenguaje*, disponible en <http://www.racmyp.es/R/racmyp/doc/anales/A64/A64-15.pdf>, consultado el 14 de abril de 2020.

Luther King, Martin, *Tengo un sueño*, El Mundo de España, disponible en <https://www.elmundo.es/especiales/2013/internacional/martin-luther-king/texto-integro.html>, consultado el 14 de enero de 2022.

Maliandi, Ricardo, *Ética: conceptos y problemas*, Biblos, Buenos Aires, Argentina, 2004.

Maquiavelo, Nicolás, *El príncipe*, Bruguera, Bogotá, Colombia, 1980.

Márquez, Octavio, *Amor y justicia, proyecto de vida*, Editorial Torres Asociados, México, D.F., 2011.

Martín Muñoz, Gema, *Irak 15 años*, Política Exterior, Madrid, España, 2003.

Martínez, Jaime, “15 años de la guerra de Irak: ¿quiénes justificaron y quiénes se opusieron al inicio de la invasión que dividió al mundo?”, BBC News, 20 de marzo de 2018, disponible en <https://www.bbc.com/mundo/media-43476921>, consultado el 18 de septiembre de 2020.

Martínez García, Jesús Ignacio, “La aparición del otro en Ortega y Gasset”, *El tiempo de los derechos*, número 10, 2016, disponible en <https://redtiempodelosderechos.files.wordpress.com/2015/01/wp-10.pdf>, consultado el 14 de abril de 2023.

Mondragón, Aracely, *Interculturalidad, historias, experiencias y utopías*, Universidad Intercultural del Estado de México, México, 2010.

Morant, Isabel, “El segundo sexo, de Simone de Beauvoir, y el feminismo contemporáneo”, *Saitabi, revista de la facultad de Geografía*, número 67, 2017, disponible en <https://dialnet.unirioja.es/servlet/revista?codigo=2776>, consultado el 14 de agosto de 2023.

Moratalla, Tomás Domingo, “Bioética y hermenéutica, La aportación de Paul Ricoeur a la bioética”, *Veritas*, Vol. II, No. 17, España, 2007.

Nicoletti, Javier Augusto, “Accionar en Sociedad: Los Derechos Humanos”, *Aposta Revista de Ciencias Sociales*, 2007, disponible en <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=4959/495950226004>.

Novak Talavera, Fabián, “La declaración universal de los derechos humanos cincuenta años después”, *Revista Agenda Internacional*, Vol. 4, No. 10, 1998, disponible en <https://biblioteca.corteidh.or.cr/documento/72645>, consultado el 17 de febrero de 2021.

Ogaz Arce, Leonardo Gabriel, *La dialéctica como contribución para el desarrollo del pensamiento*, Universidad Politécnica Salesiana, Vol. 12, Quito, Ecuador.

Ordieres, Alejandro, et. al., *Fundamentos para una ética ciudadana*, Mc. Graw Hill Interamericana, México, D.F. 2010.

Organización de las Naciones Unidas, *Guía para Gobiernos: Acción Humanitaria Internacional*, Oficina de Coordinación de Asuntos Humanitarios, 2019.

Organización de las Naciones Unidas, *La Declaración Universal de los Derechos Humanos*, Ginebra, Suiza, 10 de diciembre de 1948, disponible en [https://www.ohchr.org/sites/default/files/UDHR/Documents/UDHR\\_Translations/spn.pdf](https://www.ohchr.org/sites/default/files/UDHR/Documents/UDHR_Translations/spn.pdf), consultado el 7 de julio de 2022.

Organización de las Naciones Unidas. *La Declaración Universal de los Derechos Humanos*, Nueva York, E.E.U.U., disponible en <https://www.un.org/es/about-us/universal-declaration-of-human-rights>, consultado el 13 de mayo de 2021.

Organización Panamericana de la Salud, *¿Por qué la violencia es de interés para la salud pública?*, PAHO/ OMS, disponible en <https://www.paho.org/es/temas/prevencion-violencia>, consultado el 14 de enero de 2023.

Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO), *Convención sobre la protección y la promoción de la diversidad de las expresiones culturales*, París, Francia, Octubre 2015, disponible en <http://www.unesco.org/new/es/culture/themes/cultural-diversity/cultural-expressions/the-convention/convention-text>, consultado el 14 de septiembre de 2020.

Ortiz, Cristobal, et. al., *La yihad sunita del Estado Islámico y Al-Qaeda: islamismo, antiimperialismo... ¿y nihilismo político-mesiánico?*, Universidad de Chile, Instituto de Estudios Internacionales, Santiago de Chile, 2018.

Ortiz Millán, Gustavo, "Sobre la distinción entre ética y moral", *revista ISONOMIA* no. 45, octubre 2016, disponible en <http://www.redalyc.org/pdf/3636/363648284005.pdf>, consultado el 2 de septiembre de 2020.

Ortuño Burgoa, María Esther del Pilar, *Ética y libertad: principios fundamentales en el ejercicio de la docencia*, Biblioteca Jurídico Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM, disponible en [www.juridicas.unam.mx](http://www.juridicas.unam.mx), consultado el 13 de enero de 2022.

Panikkar, Raymond, *Paz e Interculturalidad: Una reflexión filosófica*, Herder, Barcelona, España, 2005.

Papacchini, Ángel, *Los derechos humanos a través de la historia*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia, 1998.

Parent Jacquemin, Juan María, *Reflexiones sobre la No-violencia*, Comisión de Derechos Humanos del Estado de México, Colección Dimensiones, Toluca, México, 2011.

Parra Ramírez, Esther, "¿Derechos humanos o derechos liberales?", *Reflexión Política*, vol. 2, núm. 4, Universidad Autónoma de Bucaramanga, Colombia, 2000.

Platón, *La República*, diálogos IV, Gredos, Madrid, España, 1997.

Peces Barba Martínez, Gregorio, *Derechos Fundamentales*, Editorial Latina Universitaria, Madrid, 1979.

Peces Barba Martínez, Gregorio, *Curso de derechos fundamentales, Teoría general*, Universidad Carlos III de Madrid. Boletín Oficial del Estado Español, Madrid, España, 1999.

Peces Barba Martínez, Gregorio, *Tránsito a la modernidad y derechos fundamentales*, Mezquita, Madrid, España, 1982.

Pico della Mirandola, Giovanni, *De hominis dignitate*, Atanor, Roma, Ed. E. Semprini, 1986, citado por Abelardo Lobato en "Reflexiones sobre la dignidad humana en la actualidad", *Boletín Mexicano de Derecho Comparado* 2013, Núm. 136, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, México, 2013.

Pleitez Flores, Giovanni, *La doctrina de la guerra justa en el contexto norteamericano reciente: George Weigel, Michael Walzer y James T. Johnson*, Universidad de Navarra, Pamplona, España, 2010.

Rehaag, Irmgard, "Reflexiones acerca de la interculturalidad", en *CPU-e. Revista de Investigación Educativa*, Núm. 2, enero-junio, Instituto de Investigaciones en Educación, México, recuperado en <http://www.redalyc.org/pdf/2831/283121711004.pdf> , consultado el 24 de noviembre de 2020.

Reinel Sánchez, José, "Una respuesta a la pregunta ¿qué es la guerra?", *Aposta, Revista de Ciencias Sociales*, no. 6, marzo de 2004.

Rey Marcos, Francisco, et. al., *Estrategia de Acción Humanitaria de la Cooperación Española para el Desarrollo*, Ministerio de Asuntos Exteriores y de Cooperación, Madrid, España, 2007.

Ricoeur, Paul, *Amor y justicia*, Colecc. Spirit, Caparrós, Madrid, 1993.

Ricoeur, Paul, *Ideología y utopía*. Gedisa, Barcelona, España, 2001.

Ricoeur, Paul, *Sí mismo como otro*, Siglo XXI Editores, México, D.F., 1996.

Rivero Weber, Paulina, *Apología de la inmoralidad*, en Octavio Rivero Serrano y Raymundo Paredes Sierra, *Ética en el ejercicio de la medicina*, Edit. Médica Panamericana y UNAM Facultad de Medicina, México, D.F., 2006.

Rizo García, Marta, *Interculturalidad: miradas críticas*, Instituto de la Comunicación, Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona, España, 2014.

Rodríguez Cárcela, Rosa, *Periodismo de catástrofes: el 11 de septiembre, análisis de un suceso y experiencias vividas*, Ámbitos, Universidad de Sevilla, España, 2003.

Rodríguez Morales, Alejandro, *Una introducción a la delimitación y entendimiento de los crímenes de guerra*, Vadell, Caracas, Venezuela, 2005.

Roig, Rafael de Asís, Bobbio y los derechos humanos, Universidad Carlos III de Madrid, España.

Ruiz, César, "La alteridad", *Casa del tiempo*, vol. IV, número 25, disponible en [https://www.uam.mx/difusion/casadeltiempo/25\\_iv\\_nov\\_2009/casa\\_del\\_tiempo\\_el\\_V\\_num25\\_99\\_101.pdf](https://www.uam.mx/difusion/casadeltiempo/25_iv_nov_2009/casa_del_tiempo_el_V_num25_99_101.pdf), consultado el 14 de septiembre de 2023.

Ruiz Resa, Josefa Dolores, *La Fraternidad, Derecho y Valores en las Democracias Constitucionales, Apuntes para una Ética Jurídica desde la libertad, la igualdad, y la fraternidad*, Suprema Corte de Justicia de la Nación, 2015.

Rousseau, Jean Jacques, *El contrato social o principios del derecho político*, Biblioteca Virtual Universal, México, 2003.

Rovetta Clyver, Fernando, *El Descubrimiento de los Derechos Humanos*, Colección Problemas Internacionales No. 33, Ed. Iepala, Madrid, España.

Ruiz Rodríguez, Virgilio, "Derechos Humanos Universales", *En-claves del Pensamiento*, vol. I, núm. 1, junio, 2007, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey Campus Ciudad de México.

San Agustín, *De la Vida Feliz*, Editorial Santillana, Madrid, España, 1996.

San Agustín, *La ciudad de Dios*, Porrúa, México, D.F., 1966.

Sachica, Luis Carlos, *Libertad y liberación*, Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM, disponible en <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/1/323/11.pdf>, consultado el 14 de septiembre de 2023.

Sangoi, Sara, *Sobre el concepto de Guerra en el mundo actual: breve ensayo introductorio*, Universidad de Bologna, Bologna, Italia.

Schokel, Luis Alonso, *La Biblia de nuestro pueblo*, Ediciones Mensajero, Bilbao, España, 2012.

Smith, Dan, *Tendencias y causas del conflicto armado*, Berghof Research Center for Constructive Conflict Management, 2000.

Solís García, Bertha, *Evolución de los derechos humanos*, IJUNAM, CDMX.

Stearns N., Peter, *Human Rights in World History*, Taylor & Francis Group, New York, E.E.U.U., 2012.

Tünnermann, Carlos, *Los derechos humanos: evolución histórica y reto educativo*, UNESCO, Caracas, Venezuela, 1997.

Urbina, Julio Jorge, *Crímenes de guerra, justicia universal e inmunidades jurisdiccionales penales de los órganos del Estado*, Anuario Mexicano de Derecho Internacional, vol. VIII, 2008.

Vargas Cancino Hilda del Carmen, *La calidad de vida en el contexto de los derechos humanos, lo crítico y lo posible*, Tesis, Toluca, Estado de México 2011.

Ventura Robles, Manuel E., *El valor de la declaración universal de los derechos humanos*, Instituto Interamericano de Derechos Humanos, San José Costa Rica, 1996.

Vivas Barrera, Tania Giovanna, et al., "Perspectivas actuales para el estudio de los derechos humanos desde sus dimensiones", *Revista Logos, Ciencia y Tecnología*, vol. 5, núm. 1, 2013.

Walsh, Catherine, *Interculturalidad crítica y educación intercultural*, ponencia presentada en el Seminario Interculturalidad y Educación Intercultural, organizado por el Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello, La Paz, 9-11 de marzo de 2009, recuperado en <https://aulaintercultural.org/2010/12/14/interculturalidad-critica-y-educacion-intercultural/>, consultado el 14 de noviembre de 2020.

Walzer, Michael, *Guerras justas e injustas: Un razonamiento moral con ejemplos históricos*, Paidós, Barcelona, España, 2001.

Yarza, Ignacio, *Acta philosophica*, vol. 5, 1996.

Y Capozzi, Gino, "Derechos Humanos: Filosofía, Declaraciones, Jurisdicción, Utopía y Praxis", *Latinoamericana*, núm.30, disponible en en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=279/27910303>, consultado el 3 de mayo de 2020.

Zimmerman, K., *Política del lenguaje y planificación para los pueblos amerindios, Ensayos de ecología lingüística*, Iberoamericana, Madrid, España, 1999.