

Derechos humanos y pluralismo. Una crítica a la universalidad objetiva*

*Sergio Martín Tapia Argüello***

*Soy hombre: duro poco y es enorme la noche.
Pero miro hacia arriba: las estrellas escriben.
Sin entender comprendo: también soy escritura
y en este mismo instante alguien me deletrea.*
Octavio Paz, **Hermanidad**

El presente trabajo desarrolla una crítica al concepto “derechos humanos” tal y como se le entiende a través de las teorías tradicionales del derecho. Para ello, desarrolla un breve estudio histórico sobre sus fundamentos y prerrequisitos de existencia, con lo que se intenta demostrar que contrario a lo que se asume comúnmente, estamos ante una categoría histórica. Al hacer esto, es posible observar que muchos intentos objetivistas de establecer el fundamento de los derechos humanos en necesidades o esencias, parten de un intento de establecer a través de ellos, relaciones de dominación. Finalmente, se establece un acercamiento a la manera en que esta categoría se relaciona con los sistemas normativos indígenas en nuestro país para demostrar, a través de un ejemplo delimitado, estas relaciones y un argumento concreto en contra de ellas.

This paper develops a critique of the concept of “human rights” as it is understood by traditional theories of law. To do this, develop a brief historical survey on the fundamentals and prerequisites of existence, which we tried to demonstrate that contrary to what is commonly assumed, this is a historical category. By doing this, we can see that many objectivist attempts of establish the foundation of human rights in needs or essences, Based on this attempt by establish through them, relations of domination. Finally, establish an approach to the way in which this category is related to indigenous normative systems in our country to demonstrate, through a delimited example, these relations and a concrete argument against them.

SUMARIO: / I. Consideraciones iniciales / II. Los derechos humanos / III. Universalidad y derechos humanos / IV. Las reformas en México / V. Conclusiones / Fuentes de consulta

* Texto elaborado gracias al Premio de Investigación “Dolores Echeverría” 2014 de la Universidad Motolinía del Pedregal.

** Profesor de la Escuela de Derecho de la Universidad Motolinía del Pedregal y de la Facultad de Derecho de la UNAM.

I. Consideraciones iniciales

A través de las siguientes páginas, desarrollaré una visión sobre la naturaleza de los derechos humanos como procesos abiertos y en constante reconfiguración. Para algunos, decir esto puede sonar como una obviedad, pues nadie podría negar que la sociedad se transforma, en ocasiones de forma total e intempestiva, en otras de manera lenta y progresiva, y que eso incluye al derecho, los derechos y la manera en que nosotros nos relacionamos a través de ellos.

No obstante la aceptación generalizada de esta idea, que podríamos decir resulta incluso de sentido común, existen no pocas visiones que establecen la necesidad, para aproximarnos al estudio de esa realidad que reconocen como mutable, de categorías fijas y clausuradas.¹

En diversos trabajos he mencionado ya algunas razones por las que asumo, esta forma de abordar el estudio de lo social no es solamente incongruente, sino que además contiene errores insalvables.² En el presente artículo, realizaré una crítica puntual a la manera en que estas visiones se materializan en el estudio de los derechos. El primer paso para lograr esto, consiste en dejar a un lado las posturas univocistas que encuentran en los derechos, ya sean estos humanos, fundamentales o categorías similares, ya sea la panacea democrática por excelencia,³ o bien manifestaciones de una dominación omnipresente e insalvable que no permite forma alguna de liberación.⁴

Al contrario de estas formas de acercarse al fenómeno, en el presente trabajo partiremos de una visión crítica del derecho y los derechos humanos,⁵ lo que, como ya he mencionado inicia por considerar a estos conceptos como *abiertos*. Considerar que cuando hablamos del derecho hacemos referencia a un término abierto, significa aceptar que la fijeza monolítica con la que el derecho moderno se presenta no es más que un mito.⁶ Es claro que se trata de un mito estructurado de forma adecuada

¹ Así, por ejemplo, P. I. Stucka decía, recordando la famosa frase de Kant al respecto, que cuando los estudiosos del derecho buscaban definirlo, tenían además la pretensión de que el concepto se formara de una vez y para siempre. Cfr. Stucka, P. I., *La función revolucionaria del derecho y el estado*, Barcelona, Península, 1974.

² Cfr. e. g., Tapia Argüello, Sergio Martín, “Evolución y derecho”, en Navas, Marco, *Crítica jurídica*, Quito, Universidad de los Andes.

³ Luigi Ferrajoli, “Derecho fundamentales”, en *Derechos y garantías. La ley del más débil*, Madrid, Trotta, Es desde mi perspectiva, un ejemplo de esto. 1999.

⁴ Duncan Kennedy, “La crítica de los derechos en los *Critical Legal Studies*”, *Revista Jurídica de la Universidad de Palermo*, núm. 47, 2006.

⁵ Para una adecuada comprensión de lo que entiendo como una visión crítica del derecho, Cfr. Sergio Martín Tapia Argüello, “Una breve (y quizá personal) introducción a la crítica jurídica”, en Rolando Tamayo y Salmorán, *et al.*, *Teoría del Derecho y ciencia jurídica, Análisis y enfoque crítico*, en prensa.

⁶ Uno de muchos otros mitos que rodean el surgimiento y la existencia misma del derecho. Al respecto, Cfr. Peter Fitzpatrick, *La mitología del derecho moderno*, México, Siglo XXI, 1998.

y además, profundamente efectivo, pues ha logrado perdurar y mantenerse en una época que se asume de forma esencial, como opuesta a lo mítico.⁷

Contrario a lo que podría parecer, el primer paso para abordar desde una perspectiva crítica este problema no consiste en atacar las características míticas del derecho, sino en cuestionar sus postulados fundacionales. Al respecto, Paolo Grossi nos menciona que:

En la conciencia común el término “moderno” evoca un tiempo recorrido y dominado por el victorioso dismantelamiento de antiguas mitificaciones sedimentadas y arraigadas en las costumbres gracias a dos conquistas del progreso humano: la secularización y la consiguiente posesión de verdades científicas evidentes.

[..]

Sin embargo, esta civilización, que tiene la cuidadosa pretensión de proponerse como desacralizadora y demoleadora de mitos, se muestra por el contrario como gran constructora de los mismos.⁸

De esta forma, es necesario entender que la modernidad es una fuente inagotable de nuevos mitos, mismos que se anclan de una manera profunda en la manera en que entendemos el mundo y a partir de ello, se convierten en elementos indisolubles de nuestra realidad. Uno de estos mitos, quizá el más importante para el tema que aquí tratamos, es el de la existencia de un sistema normativo completo, coherente, autopoietico que se presenta a sí mismo como eterno y que por estas características puede (incluso debe) ser separado de las relaciones sociales para su estudio. Puede ser que lo jurídico sea aceptado como un proceso abierto, pero el concepto tiene que ser, desde esta visión, cerrado.

En el caso de los derechos humanos, este intento tiene una doble dimensión: por un lado, busca generar las condiciones para desarrollar una fundamentación esencialista de su existencia; por otro, pretende demostrar que si bien el contenido material de un derecho puede estar vinculado a situaciones históricas concretas, estas son secundarias respecto a los fundamentos abstractos, universales y objetivos de la existencia del derecho mismo.

Junto con este problema, que considero central en mi trabajo, existe otra dificultad. Acostumbrados como estamos a pensar en términos unívocos y exhaustivos, asumimos que la existencia de un peligro, incluso latente, elimina toda posibilidad de que algo pueda ser efectivamente utilizado. Peor aún, hemos llevado el principio de no contradicción a niveles esenciales, clasificando todo a través de grandes dico-

⁷ Hans Gadamer, “Mito y razón”, *Mito y razón*, Barcelona, Paidós, 1997, p 14: “El mito está concebido en este contexto como el concepto opuesto a la explicación racional del mundo. La imagen científica del mundo se comprende a sí misma como la disolución de la imagen mítica del mundo”.

⁸ Paolo Grossi, “Más allá de la mitología jurídica de la modernidad”, en *Mitología jurídica de la modernidad*, Madrid, Trotta, 2003, p. 39.

tomías⁹ que permiten argumentar que si algo es utilizado para un fin específico bajo ciertas condiciones históricas, sociales, y políticas concretas, entonces se encuentra irremediamente vinculado con ese fin en todo momento y lugar. Simplificación burda, sí, pero común en la materia, especialmente cuando observamos que el discurso de los derechos humanos ha tenido momentos de uso francamente terribles.¹⁰

Con la finalidad de superar ambas situaciones, en el presente artículo estableceré algunos elementos necesarios para llevar a cabo un proceso de historización del concepto “derechos humanos”. A través de ello, pretendo desarticular las visiones eternizantes, naturalizantes y esencialistas que tan fácilmente se generan alrededor de este discurso. Posteriormente, llevaré a cabo una crítica a algunas formas de legitimación de estas visiones y especialmente, una pugna contra la idea de la universalidad objetiva de los derechos para realizar una reflexión final sobre la manera en que las reformas en materia indígena y de derechos humanos se articulan antes que oponerse mutuamente.

II. Los derechos humanos

II.1 Los antecedentes remotos de los derechos humanos

Es un lugar común, pero no por ello deja de ser cierto, decir que los derechos humanos tienen una historia reciente y un pasado remoto.¹¹ Esto es así porque el concepto, la idea que nosotros tenemos de derechos humanos es moderno, mientras que los ideales que se encuentran detrás de ellos, como la búsqueda de la justicia, el mejoramiento de las condiciones de vida o el bien común, han existido desde mucho tiempo atrás.

De esta forma, es necesario comprender que los derechos humanos no son una necesidad histórica, ni una evolución en la vida de las sociedades, sino el producto histórico de condiciones específicas de existencia que reflejan una forma de muchas posibles a través de las cuales estos elementos podrían materializarse. En el presente trabajo observaré tres procesos distintos y considero, necesarios para el surgimiento de los derechos humanos en las sociedades contemporáneas:

a) *La idea del freno al poder*

A lo largo de la historia han existido distintos procesos que comparten ya sea algunas características, mecanismos de legitimación e incluso sustento con los derechos humanos, y que sin embargo, se han visto a sí mismas como dádivas o prebendas

⁹ Norberto Bobbio, “La gran dicotomía: público/privado”, *Estado, gobierno y sociedad*, México, Fondo de Cultura económica, 2008, pp. 11 y 12.

¹⁰ E.g. Óscar Corras, y Ana María del Gesso Cabrera, “Naturaleza lingüística y origen de los derechos humanos”, *Acerca de los derechos humanos*, México, Coyoacán, 2003, pp. 11-13.

¹¹ Ligia Galviz Ortiz, *Comprensión de los derechos humanos*, Santa Fe de Bogotá, Aurora, 1996, p. 1.

otorgadas por algún poder. Contrario a esta visión, los derechos humanos surgieron como la representación de una confrontación entre distintos poderes en la sociedad, como un límite a un poder, generalmente político-social, que se generaba a partir de otro poder opuesto y generalmente particular.

Entre los estudiosos del derecho, existe consenso sobre que si queremos identificar el surgimiento de esta forma de normatividad (de toda forma de normatividad incluso), debemos centrarnos en los castigos y no en los derechos.¹² Esto es así porque históricamente las regulaciones que establecen castigos son mucho más abundantes que aquellas que permiten a las personas hacer algo. Las normas son creadas no para que la gente pueda hacer algo que ya hace, sino para establecer prohibiciones y sanciones por ello. Durante un largo periodo histórico, las reglas, especialmente aquellas que se vinculaban con el poder político, se concebían como excepcionales, espacios vedados en la realidad cotidiana y no como un sistema que cubría la vida del individuo en todos los sentidos posibles.¹³

En estas sociedades, existía, de la misma manera, una multiplicidad de poderes que bajo los parámetros actuales serían considerados político-sociales en un mismo territorio, cada uno de los cuales era capaz de generar sus propios sistemas normativos (y que, en este sentido, podríamos llamar “derecho”).¹⁴ Es a través de los procesos de centralización de facultades y poderes que se da a los inicios del estado moderno,¹⁵ que podemos hablar de un poder único, lo que hará que los derechos humanos se intenten presentar como límites a ese poder,¹⁶ ya sea bajo la idea del “derecho natural” que se encuentra antes y por encima del poder político o bien como un “derecho subjetivo” que hace una división en el concepto mismo de poder. Si comparamos esta postura con la contenida por ejemplo, en el “Cilindro de Ciro”, veremos una importante transformación, pues mientras en este documento y otros parecidos se considera que el poder político social indica (ordena incluso) cuáles son los ideales que se deben respetar en una sociedad, la concepción moderna de los derechos humanos parte de la idea que estos surgen y existen en la sociedad misma, y que por lo tanto el poder político lo único que puede hacer es reconocerlos y crear mecanismos para su exigencia frente a él.

¹² Esto pensaban autores socialistas como E. B. Pashukanis, liberales como Bertrand Russel e incluso es el pensamiento del que se deriva la postura positivista de Hans Kelsen. Cfr. e. g. Pashukanis, E. B., *Teoría general del derecho y el marxismo*, México, Grijalbo, 1976, *passim*.

¹³ Cfr. Paolo Grossi, “¿Justicia como ley o ley como justicia? Anotaciones de un historiador del derecho”, *Mitología jurídica de la modernidad*, Madrid, Trotta, 2003, pp. 29 y 30.

¹⁴ Michel Tigar, y Madeleine R. Levy, *El derecho y el ascenso del capitalismo*, México, Siglo XXI, 1986, c. 2: El telón de fondo de las nuevas instituciones jurídicas.

¹⁵ El proceso se encuentra explicado en Michel Foucault, *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión*, México, Siglo XXI, 2008.

¹⁶ Pensemos, por ejemplo, en la manera en John Locke presenta lo que él considera los tres poderes inalienables del ser humano. Se trata de cosas que desde su perspectiva, no pueden ser atacadas por nada ni nadie sin un motivo previo, es decir, como algo que se encuentra más allá de cualquier poder. Locke, John, *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, Madrid, Guernika, 1998.

b) *El desarrollo de una forma específica de subjetividad*

Los derechos humanos no serían posible sin una forma específica de subjetividad, es decir, de una manera en que los seres humanos se asumen en su relación con la colectividad. Contrario a lo que podría parecer, para la mayoría de los pueblos antiguos e incluso, para algunos modernos, la forma subjetiva del ser humano se encuentra vinculada necesariamente a la comunidad de la que forma parte, en una relación que sólo puede ser entendida como de supeditación. Para la mayoría de los pueblos en la historia, la subjetividad, es decir la manera en que un ente se observa diferente del resto, es construida socialmente y sólo tiene posibilidad de existencia en una comunidad.

Los derechos humanos no serían posible sin una forma específica de subjetividad, es decir de una manera en que los seres humanos se asumen en su relación con la colectividad.

Como es fácil imaginar, estas formas de subjetividad crean lazos muy estrechos tanto entre la gente como con la comunidad, a grado tal, que muchas culturas que desarrollan o desarrollaron estas formas no consideraban como el castigo supremo la muerte, sino el destierro. Contrario a la visión antigua, nosotros tenemos una forma distinta de subjetividad a la que hemos llamado “individuo”. Para esta forma, los seres humanos existimos aún antes (y por ello mismo, incluso fuera) de nuestras re-

laciones colectivas. El individuo se entiende como un ser preexistente a las relaciones sociales e incluso, como el prerequisite de existencia de dichas relaciones. Nosotros pensamos que la sociedad existe en cuanto existe un “yo” que al sumarse a otros, le crea, mientras que otras formas de subjetividad piensan que si hay alguien que pueda identificarse como “yo”, esto es posible sólo porque antes existe un “nosotros” que le da forma.¹⁷

No resulta complicado comprender cómo el surgimiento de esta forma específica de subjetividad es necesaria para los derechos humanos. Si un ente particular sólo puede existir en una comunidad determinada y ésta es más importante que dicho ente, entonces sus necesidades, incluso las esenciales, se encontrarán así mismo supeditadas a las de la comunidad. Por el contrario, si una comunidad sólo existe ante las necesidades de los entes particulares que le conforman, entonces su existencia misma se encontrará supeditada a sus posibilidades de cumplir con las exigencias que se le realicen. De esta manera, en una relación en que la comunidad sea lo más importante, incluso las más caras pretensiones de cualquiera de sus miembros serán secundarias.

¹⁷ Este cambio, que muchos han identificado con el surgimiento del capitalismo, hunde sus raíces mucho más allá de éste, encontrándose quizá en el surgimiento del cristianismo. Cfr. Beuchot, Mauricio, “La persona y la subjetividad en la filología y la filosofía”, *Crítica jurídica*, Número 16, 1995, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

c) *La igualdad formal*

Giovanni Sartori solía decir de forma reiterada que la historia de la humanidad era la historia de la desigualdad.¹⁸ Con esto quería decir que a lo largo de nuestra historia, la gran mayoría de los pueblos se han auto asumido bajo la idea de que los sujetos a ella son desiguales. Podemos poner, por ejemplo, la postura política de Aristóteles, para quien:

Hay en la especie humana individuos tan inferiores a los demás como el cuerpo al alma, como la bestia al hombre; son aquellos de los que el mejor partido que se puede sacar es el empleo de las fuerzas corporales. Partiendo de los principios que hemos sentado, esos individuos son los destinados por la naturaleza a la esclavitud, pues no hay para ellos nada mejor que obedecer.¹⁹

Pasajes similares, incluso sin referirse a la esclavitud, los podemos encontrar en muchos otros pensadores de la antigüedad, haciendo patente la existencia de un mundo dividido en seres esencialmente distintos entre ellos y por lo tanto desiguales. Contrario a esta visión, la modernidad se conoce por ser un espacio de excepción histórica; si para nosotros resulta claro que todos y cada uno de nosotros somos diferentes, esta diferencia no significa necesariamente una desigualdad.²⁰

A pesar de esta distinción, es claro que en la antigüedad existieron espacios, tiempos, en que la igualdad parecía ser un ideal generalizado. Necesitamos mencionar sin embargo que la idea de igualdad moderna tiene una característica que le hace distinta a otras formas similares, como por ejemplo la *isonomía* griega. Nosotros consideramos que la igualdad ante la ley es válida para todas y todos los seres humanos, sin consideración de cuestiones secundarias, que sólo tienen una función de diferenciación y no de desigualdad.

II.2. El surgimiento de los derechos humanos

Como hemos tratado de presentar hasta este momento, nuestro concepto de derechos humanos requirió para su construcción una serie de características (surgimiento del individuo, igualdad ante la ley, separación de los conceptos diferencia y desigualdad, reconocimiento de la idea de límite al poder) que se han presentad de forma moderna (lo que no significa que si estas no existieran los derechos humanos no podrían haber existido, sino que en esas circunstancias tal vez tendrían características distintas). Así también, ha quedado claro que no podemos hablar de un momento

¹⁸ Giovanni Sartori, *Elementos de Teoría Política*, tomo II: Los problemas clásicos, Madrid, Alianza Editorial, 2005.

¹⁹ Aristóteles, *Política*, versión de Nicolás Estévez, París, Editorial Garnier hermanos, 1920, p. 11 (Pol. I. II. 13).

²⁰ Podemos comparar la manera en que se legitima bajo la idea de la igualdad, la esclavitud. *Cfr.* Locke, John, *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, *Op. cit.*, c. IV: de la esclavitud.

fundacional (es decir, un momento específico que identifiquemos como el inicio) de los derechos humanos.

A pesar de ello, a partir del siglo XII comenzó alrededor de Europa una serie de transformaciones que generarían condiciones favorables para las ideas que hasta ahora hemos desarrollado.²¹ Por supuesto, las transformaciones materiales que se generaron a través de los procesos de comercio y guerra entre estados, beneficiaron enormemente tanto el intercambio cultural como el desarrollo de las ideas al interior de los mismos, pero no podemos pensar que fue su causa. Mucho de ese desarrollo económico se debió, entre otras cosas, a un cambio en la mentalidad de las cerradas sociedades medievales y por supuesto, de los comerciantes.²²

En este periodo, un joven monje franciscano llamado Guillermo de Ockham desarrolló un intenso debate con el papado y la élite de la iglesia sobre la obediencia, los límites al poder y la legitimidad del mismo.²³ A través de esa disputa, Ockham estableció, basándose para ello en el conocimiento adquirido de los autores clásicos tanto greco-latinos como cristianos, una distinción entre la *facultas exigendi* (es decir, la facultad de exigir algo a una autoridad cualquiera, que es lo que nosotros entendemos cuando hablamos de un derecho en sentido jurídico) y la propiedad de la cosa en sí (es decir, el poder sobre la cosa).²⁴

A partir de esta conceptualización-división, la idea del *derecho subjetivo* surgió en la mente y la discusión jurídica del mundo moderno occidental. Si bien el nombre no existía aun propiamente,²⁵ podemos identificar a través de este proceso, uno de los momentos más importantes en la historia del surgimiento de los derechos humanos.²⁶

De esta forma, es posible observar cómo los derechos humanos son resultado y parte de un proceso histórico complejo, social y geográficamente delimitado y que se presenta a sí mismo como contingente en mucho más de un sentido. Con estas características, es posible entonces dudar de sus características de abstracción, generalidad, universalidad²⁷ e incluso, de sus principios, como puede ser el de

²¹ He mencionado ya un texto que narra de forma magnífica este cambio, así como el papel que los abogados tuvieron en él: Tigar, *El derecho y el ascenso del capitalismo*, Op. cit.

²² Cfr. Juan Ramón Capella, *Fruta Prohibida, una aproximación histórico teórica al derecho y al estado*, Madrid, Trotta, 2011.

²³ Existe, por desgracia, poco material disponible para el lector no especializado en español. Recomiendo, para una visión general tanto de la manera en que desarrollaba sus argumentos, como para el contenido de la pugna: Guillermo Ockham, *Sobre el gobierno tiránico del papa*, Madrid, Tecnos, 2008.

²⁴ Michel Villey, "La génesis del derecho subjetivo en Guillermo de Occam", *Estudios en torno a la noción de derecho subjetivo*, Valparaíso, Ediciones Universitarias de Valparaíso, 1976.

²⁵ Y no lo hará hasta la publicación, de: Bartolomé de las Casas, *Tratado sobre la materia de los indios que se han hecho esclavos*, Biblioteca Virtual Universal, desde: <http://www.biblioteca.org.ar/libros/131622.pdf> consultado el 22 de octubre de 2013.

²⁶ Cfr. Óscar, Correas, "Los derechos humanos: entre la historia y el mito II", *Crítica jurídica, revista de filosofía, política y derecho*, núm. 26, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultades do Brasil, Universidad de Buenos Aires.

²⁷ Después de todo, estas son características de un sistema jurídico particular, desarrollado a través de estos mismos principios por lo que la legitimación del sistema a partir de resultados de ese mismo sistema

interdependencia o progresividad. Después de todo ¿por qué habría de imponerse una forma específica de entender ideales que no se asumen, ni siquiera ellos como incuestionables en todo momento y lugar a aquellos que no han tenido este proceso?

La importancia de esta pregunta se encuentra en los dos contextos a través de los cuales se desarrolla. Por un lado, de forma explícita, la duda sobre la posibilidad del uso, ya sea a través de procesos de transculturación, por deliberación-convencimiento o inclusive a través de la fuerza de criterios localmente generados, demuestra que la aparente universalidad total y abstracta no es un ideal posible (ni deseable) en los derechos humanos. Por otro, se pone de manifiesto un segundo problema, oculto y en más de un sentido, implícito: si la igualdad formal moderna sólo es posible en una sociedad que admite los principios de esta modernidad como lo es por ejemplo, el individualismo como forma de subjetividad, entonces ¿es posible su desarrollo en otras sociedades con otras formas de subjetividad? Si no es así, los derechos no serán verdaderamente universales, o bien tendrán conceptualizaciones distintas en cada una de esas sociedades diferentes. La manera en que la idea de la universalidad se legitima, así como algunas notas críticas desde una idea pluralista serán desarrolladas en el siguiente punto.

III. Universalidad y derechos humanos

El principio de universalidad de los derechos humanos ha sido buscado a través de la idea de una universalización total o bien a través del reconocimiento de la universalización relativa. El primero de estos casos se refiere a la idea, aún existente en discursos políticos y académicos, de que los derechos humanos son universales en cuanto son iguales para todos los seres que sean reconocidos como humanos, sin distinción alguna de las preferencias de estas personas por tenerlos o no, pues se encuentran anclados en características objetivas que no pueden ser dejadas a un lado por las preferencias personales. Se trata, en el lenguaje que hemos desarrollado, de *facultas exigendi* no renunciables, que se confunden incluso, con el poder de la cosa en sí.

El principio de universalidad de los derechos humanos ha sido buscado a través de la idea de una universalización total o bien a través del reconocimiento de la universalización relativa.

Para quienes entienden de esta manera el universalismo de los derechos humanos, queda fuera de toda discusión la posibilidad de una sociedad (o un individuo) que no *necesite* o *quiera* poseerles, o al menos, no una posibilidad derivada de un

que son colocados como fundamentos del mismo, sólo es posible a través de un proceso ideológico de explicación.

proceso informado, libre y racional. Esto resulta importante porque cuando ciertas sociedades rechazan, ya sea de forma sistemática o bien de manera particular cualquier tipo de derecho como impracticable en su cultura, las respuestas de esta postura son sencillas: *a*) se trata de un compromiso político de los líderes de la comunidad (o de los sectores dominantes) y no de la comunidad misma y es por lo tanto una decisión ilegítima y anclada en intereses particulares; *b*) se debe a la ignorancia de la gente que “no sabe” lo que le conviene más o bien *c*) el rechazo no se genera a través de un proceso racional, sino tan sólo *asume* un carácter de racionalización de otras formas de decisión (como espirituales, emotivas, etcétera).

Si aceptamos este punto de vista, la única respuesta posible ante la reiterada negativa de una comunidad o un individuo para desarrollar una forma de vida que sea congruente con los derechos humanos, es entonces la imposición. Poco importa si esta se desarrolla a través de una acción directa (intervenciones militares o policiales, por ejemplo), de estrategias de “convencimiento” forzado (promesas o amenazas a futuro) o bien a través simplemente de una acción indirecta u omisión del otro (actuar *como si* no existiera un debate posible sobre el punto controvertido).²⁸

III.1. La razón y la legitimidad

La fuente de legitimidad de estas acciones se encuentra en una forma específica y concreta de entender a la razón como un ente existente en sí mismo, acabado, objetivo, autónomo y unívoco (o bien en una multiplicidad de razones cada una de ellas con una jerarquización sobre su propia “razonabilidad”). Al respecto, debemos recordar que para Max Weber el proceso de racionalización tal y como es descrito, sólo tiene una existencia plena en “occidente”. Un primer cuestionamiento posible a esta afirmación se refiere al significado de esta palabra, a la división que crea, a sus límites y a los parámetros a través de los cuales se legitima;²⁹ después de todo ¿es la racionalización un proceso que efectivamente se origina y desarrolla en un lugar previamente existente llamado occidente o bien hemos elegido llamar de esta manera a aquellos lugares en los que encontramos dichos procesos?³⁰ Si bien el concepto se ha formado siguiendo algunos parámetros específicos, ¿no es mucho de la categorización posterior resultado de la incapacidad de observar aquello que nos resulta desconocido³¹ o peor aún de malentendidos o exclusiones, ya sean voluntarias o involuntarias?

Estas preguntas no son, al menos de forma total, ignoradas por Weber. En la polisemia del término “racionalismo”, él encuentra ciertas características comunes,

²⁸ Para algunos ejemplos de esta situación, *Cfr.* Franck, T.M., “Humanitarian Intervention” y Zolo, D., “Humanitarian Militarism?”, ambos en S. Besson, J. Tasioulas (eds.), *The Philosophy of International Law*, Oxford University Press, 2010, pp. 531-565.

²⁹ *Cfr.* Edward Said, *Orientalismo*, Madrid, Debate, 2002.

³⁰ Y aquí pienso tanto en la división geográfica de oriente y occidente, como en la que se genera entre el sur y el norte.

³¹ *Cfr.* Capella, *Fruta prohibida*, *Op. cit.*

vinculadas al desarrollo de un proceso de modernización y al surgimiento del capitalismo que de acuerdo a su visión, sólo se han presentado en lo que llama “occidente”. Sin embargo, no desconoce la existencia de otras racionalizaciones y por supuesto racionalidades, totalmente desvinculados de dichos procesos, así como tampoco deja a un lado la posibilidad de que esta visión sea producto de su propio desconocimiento de las culturas a las que excluye.³²

Algunas de las distintas formas a través de las cuales esta racionalidad occidental se presenta son entonces la ciencia moderna, que proporciona a diferencia de otras formas de saber y conocimiento, una sistematización, una comprobación empírica y matemática, así como un programa previo indispensable para desarrollarse adecuadamente; el arte, tanto la música, como la pintura y la escultura, que han encontrado en occidente algunos elementos distintivos a los que Weber llama “rationales”³³ como la tritonía, la armonía, el contrapunto o la perspectiva.³⁴

Si leemos con atención lo formulado por Weber, podemos observar, al menos de forma directa, una connotación valorativa acompañando a su intento analítico; en ella existe incluso una afirmación en sentido contrario: “*Y quisiera añadir que quien desee sermones que vaya a la iglesia. No se dedicará una palabra a examinar la relación de valor que existe entre las culturas que se comparan*”.³⁵ Si la racionalidad occidental es comparada y estudiada, esto se hace sólo con la intención de encontrar las particularidades que encierra su desarrollo.³⁶ Comprendida de esta manera, tanto la racionalidad que fija a la pintura desde el punto de vista de Alá como aquella que lo hace desde los ojos del hombre y que establecen a través de ello distintos puntos de fuga y perspectiva son igualmente válidas para sus propios sistemas de sentido.

Esta afirmación encierra, sin embargo, un problema. Olvida que quien indica las características de un ente, se arroga, potencialmente, el *poder de nombrar*:

El proceso, confrontación de puntos de vista singulares, inseparablemente cognitivos y evaluativos, que es zanjada por el veredicto solemnemente pronunciado por una autoridad socialmente autorizada, representa una puesta en escena paradigmática de la lucha simbólica que tiene lugar en el mundo social. Esta lucha en la que se enfrentan visiones del mundo diferentes, es decir antagónicas, que, en la medida de su autoridad, pretenden imponerse al reconocimiento y, mediante eso, realizarse, tienen por objeto el monopolio del poder de imponer el principio universalmente reconocido del conocimiento del mundo social, el nomos como principio universal

³² Max Weber, “Introducción”, *Ensayos sobre sociología de la religión*, tomo 1, Madrid, Taurus, 1987, p. 21-23.

³³ Y esto demuestra la tautología de la propia conceptualización. Los elementos son racionales en cuanto descritos desde una perspectiva que los presupone de esta manera.

³⁴ Max Weber, “Introducción”, *Ensayos sobre sociología de la religión*, *Op. cit.*, pp. 11-13

³⁵ *Ibid.*, p. 23.

³⁶ *Ibid.* p. 21.

de visión y división (nemo significa separar, dividir, distribuir), principio pues de distribución legítima.³⁷

Diferencia y antagonismo se convierten en sinónimos, en el momento en que no existe un reconocimiento pleno del otro que tengo frente a mí en cuanto otro “válido”, por sí mismo para ser reconocido.³⁸ Al respecto, es importante preguntar qué valores, formas de vida y saberes se pretenden desechar y disminuir al categorizar ciertos conocimientos como “científicos”, ciertas artes y técnicas como “racionales”.³⁹

Esta forma de violencia es, como hemos visto antes, negada explícitamente por Weber, y permite pensar en una posible diferenciación no antagónica dentro de su conceptualización de la racionalidad occidental; no obstante, existe en estas conceptualizaciones sobre la racionalidad un elemento que hace dudar de esta intención manifiesta: la idea de la incompatibilidad entre los discursos, que por este hecho se vuelven necesariamente opuestos.

Quizá derivado de esta caracterización, es posible identificar otro nivel de violencia en las explicaciones weberianas sobre la racionalidad occidental; ésta es más complicada de observar en cuanto es asumido de forma natural, pero no por ello deja de resultar avasalladora y consiste en la idea de la primacía del reconocimiento propio, la supuesta necesidad del otro de ser reconocido por mí, ya sea para existir en cuanto otro e incluso para existir sin más.⁴⁰

Estas características nos demuestran cómo el intento, aparentemente descriptivo sobre la racionalidad reproduce relaciones de poder y dominación sobre quienes se consideran *sujetos* a cada uno de los discursos que se desarrollan a través de ella, al establecer, de forma clara una jerarquía derivada del poder de nombrar que una forma específica considera que tiene.

III.2. Las opciones al universalismo total

Si la universalización total se convierte entonces en una forma, ni siquiera velada, de colonialismo cultural, la relatividad total y la imposibilidad de llevar a cabo cualquier tipo de proceso de universalización aparecen como posibilidades. En el pasado me he referido ya a los problemas del relativismo total y el nihilismo

³⁷ Pierre Bourdieu, “La fuerza del derecho. Elementos para una sociología del campo jurídico”, *Poder, derecho y clases sociales*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2000, p. 202.

³⁸ E incluso más allá, la necesidad de reconocerlo no en cuanto “otro” que es una representación distinta de lo que soy, sino también en reconocer al Otro que me es independiente. Cfr. Levinas, Emmanuel, “Ética como filosofía primera”, Óscar Lorca, trad., en *Aparte Rei, Revista de Filosofía*, núm. 43, enero 2006, desde serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/lorca43.pdf consultado el 4 de noviembre de 2012. Podemos radicalizar esta postura ¿por qué alguien tendría el derecho de *reconocer* a otro, como si su existencia requiriera ese reconocimiento? De esto se hablará más adelante.

³⁹ Michel Foucault, *Genealogía del racismo*, La Plata, Caronte, 1996, p. 20.

⁴⁰ Cfr. Slavoj Žižek, *En defensa de la intolerancia*, Javier Eraso Ceballos y Antonio Antón Fernández, trads., Barcelona, Público, 2010.

para sustentar posturas éticas,⁴¹ y de la misma manera, las objeciones planteadas entonces pueden colocarse sobre el tema que ahora tratamos: el problema del relativismo y el nihilismo se encuentra en las posibilidades de construir, desde esos parámetros, “justificaciones de lo injustificable” que se asuman como totalmente inatacables.⁴²

Hemos hablado ya de que los derechos humanos son representaciones concretas de ideales de una sociedad. Por supuesto, todas las sociedades piensan que sus propios ideales son los “mejores” (los más adecuados a la realidad, los superiores éticamente, los más benéficos para la humanidad como conjunto o incluso, en ocasiones, los más benéficos para esa sociedad en particular) lo que, en casos de colisión entre ellos, generará procesos de dominación o, como consideró debe suceder, de deliberación entre iguales sobre los principios e ideales y su idoneidad.

En el caso de los derechos humanos, existe además de ello, otra dificultad: debido al impacto que tienen en la vida cotidiana de las personas, debido a su existencia real en el mundo concreto, la frontera entre el ideal que se encuentra detrás de ellos y las prácticas a través de las cuales se materializan en nuestra vida se desdibuja, provocando, en ocasiones, que existan confusiones entre ellos.

De esta manera, lo que a primera vista se presenta como un debate/diálogo entre principios e ideales, es, en muchas ocasiones una búsqueda de identificar una práctica concreta como la única manifestación posible de ese ideal. Cualquier discusión que parta de este error, se encontrará entonces ideológicamente cargada y será parcial.

En el caso de los derechos humanos, existe además de ello, otra dificultad: debido al impacto que tienen en la vida cotidiana de las personas, debido a su existencia real en el mundo concreto.

Podemos ejemplificar fácilmente esto. Aceptemos que el derecho a decidir cómo verte (la libertad sobre la propia imagen) es el correlato de un ideal deseable en dos sistemas de creencias distintos. En una de estas sociedades (X), por costumbre, comodidad, incluso presión social, la ropa es escasa, mientras que la otra (Y), debido a cuestiones ambientales tanto como culturales, es abundante. Cuando un individuo de X visite Y, tenderá, quizá por las mismas razones, a buscar vestirse y verse como la gente que habita en Y. Pero también es posible que decida, de manera libre, vestir y verse como si estuviera en X. En este caso, como en el que una comunidad de Y se mudara a X, es posible que algunos consideren que *no*

⁴¹ Sergio Martín Tapia Argüello, “La sociedad y sus males. Sobre la maldad como referente social relativo”, *Cultura jurídica, revista de los Seminarios de la Facultad de Derecho*, Número 4, octubre-diciembre 2010, UNAM.

⁴² Adorno decía, no sin razón, que el papel de la filosofía después de Auschwitz era evitar que volviera a suceder Auschwitz. Para hacerlo, por desgracia, muchos eligen crear Dachau (o tirar las bombas). El tema era central en los escritos de Adorno, pero puede encontrarse una referencia directa en Adorno, Theodor W., *Consignas*, Buenos Aires, Amorrortu, 2008.

tienen el derecho de vestirse y verse de la manera en que lo hacen o bien como si ninguna persona racional desearía verse de esa manera. Los casos son abundantes en la realidad cotidiana.⁴³

Debido a esto, la universalidad a la que hacen referencia los derechos humanos es, en más de un sentido, una universalidad relativa que tiene si, una universalidad total respecto a sus efectos jurídicos. La diferencia entre esto y la universalidad total sin cortapisas es que en el caso de una universalidad total los derechos son no sólo *exigibles por todos*, sino que su exigencia se convierte en una *obligación para todos*. En el segundo caso, por el contrario, los derechos se reconocen como irrenunciables, imprescriptibles, inalienables, si y sólo si, hemos decidido aceptarlos como tales. Esto puede escucharse como un sinsentido moral, peligroso incluso, pero es el único camino para lograr una verdadera sociedad democrática: reconocer que la moralidad de nuestros propios juicios es una moral relativa y que el problema del relativismo no se resuelve al obligar a otros a aceptar nuestros juicios (o no se resuelve, al menos, de forma democrática).⁴⁴

Por supuesto, tal y como he establecido hasta aquí, esa aceptación es una cuestión personal. El que yo coloque esta pretensión responde a mis propios parámetros de acción y pensamiento y no a una verdad natural que deba ser respetada bajo cualquier situación posible. Aun así, la aceptación de estos parámetros no consiste, necesariamente, en la aceptación total y sin cortapisas de todos los efectos y características que le acompañan.

IV. Las reformas en México

Lo que he establecido hasta aquí, tiene una especial relevancia para entender cómo desde mi perspectiva, las reformas en materia indígena (2001) y derechos humanos (2011) no sólo no se encuentran en contradicción sino que se complementan necesariamente.

No resulta raro escuchar, ya sea en las discusiones cotidianas y, cada vez en menor medida, en los ámbitos académicos, una supuesta contradicción insuperable entre los sistemas normativos indígenas (llamados por nuestro sistema jurídico estatal “usos y costumbres”) y la práctica y el discurso de los derechos humanos.⁴⁵ En

⁴³ Pienso en la eliminación en Francia, por ejemplo, de los signos religiosos ostensibles por considerarles contrarios a este derecho, en la exigencia de ciertas ropas (fuera de los requisitos de uniformidad) o su prohibición en los lugares de trabajo. *Cfr. Loi n° 2004-228 du 15 mars 2004 encadrant, en application du principe de laïcité, le port de signes ou de tenues manifestant une appartenance religieuse dans les écoles, collèges et lycées publics.*

⁴⁴ ¿Cómo evitar entonces la “justificación de lo injustificable”? Puedo ahora dejar una respuesta parcial: la única manera de hacerlo sin incurrir en una forma de dominación cultural, consiste en buscar la *coherencia interna* del sistema; es decir, buscar que las acciones concretas sean congruentes con los principios de esa sociedad determinada y luchar, si es el caso, contra ellas sin salir de los límites de ese sistema.

⁴⁵ Recuerdo al respecto una poco afortunada conferencia en la que Ignacio Burgoa, que directa o indirectamente nos formó a generaciones de abogados interesados en las garantías individuales (y en los derechos humanos) en la que este importante jurista indicó que la reforma al artículo segundo acarrearía brutalidad

muchas ocasiones esta afirmación es directa, pero en otras, se establece una relatividad parcializada para ejemplos concretos.

El problema con estas argumentaciones es que para ser coherentes al interior, tienen que iniciar con una simplificación. Una experiencia empírica (incluso una serie de experiencias) debe asumirse como relevante y especialmente, como *representativa* para sustentar este dicho, sin posibilidad de exigir una comprobación de esta representatividad (hubo un evento de discriminación en X, por lo tanto X es una sociedad discriminadora). Al hacerla representativa artificialmente, hace surgir entonces una universalización total del otro, a quien se vuelve un todo homogéneo (la comunidad X es discriminadora, por lo tanto *las comunidades* son discriminatorias), eliminando las posibles identificaciones fuera de la ejemplificación desarrollada (nosotros, como miembros de la comunidad Y, nunca discriminamos) para terminar en una identidad total entre el acto y la comunidad a quien le achacamos esa actividad (Si un miembro de Y lo hace, entonces es X).

Sólo de esta manera es posible indicar cosas, como que “las comunidades indígenas vulneran de forma sistemática derechos humanos”. El concepto “comunidades indígenas” se convierte en un *referente vacío*⁴⁶ que funciona tanto en cualquier caso de vulneración como calificativo de quien lleva a cabo un proceso discriminatorio, como un estigma de identidad para quien es calificado como tal. Por supuesto, existen situaciones específicas en que, en comunidades indígenas claramente identificadas, han existido violaciones a derechos humanos aceptados dentro de los parámetros de existencia de esa comunidad (o bien, por los presupuestos que configuran a esos parámetros),⁴⁷ pero sin el sustento empírico necesario, la afirmación hecha antes no tiene sentido. De la misma manera, el que en las comunidades que no se consideran a sí mismas como indígenas *también se vulneren sistemáticamente los derechos humanos* demuestra que dicha violación no es producto de su caracterización como indígenas, sino que se lleva a cabo como miembros de una gran sociedad que engloba a múltiples comunidades con vicios compartidos.

Comprendido esto, la reforma en materia de derechos humanos sólo es verdaderamente democrática, a través del reconocimiento del pluralismo axiológico y jurídico de nuestro país. La cláusula de derechos humanos contenida en el artículo segundo no debe ser entendida entonces como un freno para los usos y costumbres, sino para nosotros, en nuestro constante y nunca totalmente equitativo diálogo con otras y otros.

absoluta en nuestro país, violaciones sistemáticas del orden jurídico e incluso, según sus palabras hasta sacrificios humanos. Marta García y Salvador Guerrero Ciprián, “Racistas, las opiniones de Burgoa, dice una funcionaria del INI”, *La jornada*, 5 de marzo de 1997, por ejemplificar con un reportaje de los muchos que hablaron al respecto.

⁴⁶ Ernesto Laclau, *La razón populista*, México, Fondo de Cultura Económica, 2007.

⁴⁷ Esto es importante. La aceptación a la que me he referido con anterioridad no es, necesariamente, una aceptación explícita, sino que se deriva de la aceptación de ciertos principios que en conjunto, nos dan como resultado la aceptación de un derecho. Pienso por ejemplo, en la aceptación de la igualdad jurídica de todos los seres humanos y la aceptación de la esclavitud, tema del que ya hemos hablado (vid. supra nota 20). Como lo demuestra el texto de Locke, esto no es imposible. Sin embargo, si lo es aceptar a la igualdad jurídica y rechazar a la discriminación por cualquier asunto no controlable por el ser humano.

V. Conclusiones

Como he comentado con anterioridad, el objetivo principal del presente trabajo consiste en realizar una aproximación crítica al concepto “derechos humanos” y al objetivismo universalista que en muchas ocasiones le sustenta. Por ello, un acercamiento a la relación entre derecho y poder se vuelve indispensable para identificar las características que asumo, se invisibilizan en las categorías jurídicas de la modernidad y especialmente, debido quizá a su propio carácter estratégico, en los derechos humanos.

En la actualidad, no es difícil observar una postura que parte de la idea de que los derechos humanos son la parte “buena”, o “menos dañina” del derecho. En muchas ocasiones, de forma más o menos fructífera, esa postura ha sido atacada desde críticas negativas que muestran el alto contenido ideológico de esta forma de entenderles y cuestiona las posibilidades reales de su actuación tanto dentro del sistema jurídico como especialmente, para lograr una transformación social efectiva más allá de lo casuístico.

Debido a ello, es posible identificar cómo en muchas ocasiones, lo que parece una pugna sobre los derechos humanos no es si no un intento de imposición cultural de prácticas y saberes específicos que se legitima a sí misma a través de ese discurso.

Como he argumentado, esta tensión no es un problema de los derechos humanos, sino una característica ineludible en una sociedad plural, que es, además, el único tipo de sociedad que no es incongruente ante principios democráticos. Debido a ello, es posible identificar cómo en muchas ocasiones, lo que parece una pugna sobre los derechos humanos no es si no un intento de imposición cultural de prácticas y saberes específicos que se legitima a sí misma a través de ese discurso.

Finalmente, he desarrollado un breve ejemplo que nos permite identificar lo que he dicho hasta aquí en nuestra realidad cotidiana.

Cuando se establece en un artículo constitucional que los sistemas normativos de las comunidades indígenas serán válidos siempre que respeten los derechos humanos, podemos observar que nos encontramos ante una visión dominante que asume la regularidad de violaciones a estos derechos en las comunidades indígenas en cuanto indígenas. Contrario a la visión tradicional al respecto, en el presente trabajo hemos observado que existe una profunda relación entre las reformas en materia de derechos humanos y en materia indígena de nuestro país, que las hace recíprocamente necesarias y por lo tanto, vuelve una condicionante innecesaria a la mencionada con anterioridad.

Fuentes de consulta

Bibliográficas

- Adorno, Theodor W. *Consignas*. Buenos Aires, Amorrortu, 2008.
- Aristóteles. *Política*. Versión de Nicolás Estévez, París, Editorial Garnier hermanos, 1920.
- Bobbio, Norberto. “La gran dicotomía: público/privado”. *Estado, gobierno y sociedad*. México, Fondo de Cultura económica, 2008.
- Bourdieu, Pierre. “La fuerza del derecho. Elementos para una sociología del campo jurídico”. *Poder, derecho y clases sociales*. Bilbao, Desclee de Brouwer, 2000. Capella, Juan Ramón. *Fruta Prohibida, una aproximación histórico teórica al derecho y al estado*. Madrid, Trotta, 2011.
- Correas, Oscar. “Los derechos humanos: entre la historia y el mito II”. *Crítica jurídica, revista de filosofía, política y derecho*. Núm. 26, México, UNAM, Facultades do Brasil, Universidad de Buenos Aires.
- _____ y Ana María del Gesso Cabrera. “Naturaleza lingüística y origen de los derechos humanos”. *Acerca de los derechos humanos*. México, Coyoacán, 2003.
- Ferrajoli, Luigi. “Derecho fundamentales”. En *Derechos y garantías. La ley del más débil*. Madrid, Trotta, 1999.
- Fitzpatrick, Peter. *La mitología del derecho moderno*. México, Siglo XXI, 1998.
- Foucault, Michel. *Genealogía del racismo*. La Plata, Caronte, 1996.
- _____. *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión*, México, Siglo XXI, 2008.
- Franck, T.M. “Humanitarian Intervention”. In S. Besson, J. Tasioulas (eds.), *The Philosophy of International Law*. Oxford University Press, 2010.
- Gadamer, Hans. “Mito y razón”. *Mito y razón*. Barcelona, Paidós, 1997.
- Galviz Ortiz Ligia. *Comprensión de los derechos humanos*. Santa Fe de Bogotá, Aurora, 1996.
- Grossi, Paolo. “¿Justicia como ley o ley como justicia? Anotaciones de un historiador del derecho”. *Mitología jurídica de la modernidad*, Madrid. Trotta, 2003.
- _____. “Más allá de la mitología jurídica de la modernidad”. En *Mitología jurídica de la modernidad*. Madrid, Trotta, 2003.
- Laclau, Ernesto. *La razón populista*. México, Fondo de Cultura Económica, 2007.
- Locke, John. *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*. Madrid, Guernika, 1998.
- Ockham, Guillermo. *Sobre el gobierno tiránico del papa*. Madrid. Tecnos, 2008.
- Pashukanis, E. B. *Teoría general del derecho y el marxismo*. México, Grijalbo, 1976.
- Platón. *República*. México, Editores Mexicanos Unidos, 2004. Sartori, Giovanni. *Elementos de Teoría Política*. Tomo II: los problemas clásicos. Madrid, Alianza Editorial, 2005.
- Said, Edward. *Orientalismo*. Madrid, Debate, 2002.
- Sartori, Giovanni. *Elementos de Teoría Política*. Tomo II: Los problemas clásicos. Madrid, Alianza Editorial, 2005.

Sección Doctrina

- Stucka, P. I. *La función revolucionaria del derecho y el estado*. Barcelona, Península, 1974.
- Tapia Arguello, Sergio Martín. “Evolución y derecho”. En Navas, Marco. *Crítica jurídica*. Quito, Universidad de los Andes, 2013.
- Tigar, Michel y Madeleine R. Levy. *El derecho y el ascenso del capitalismo*. México, Siglo XXI, 1986.
- Villey, Michel. “La génesis del derecho subjetivo en Guillermo de Occam”. *Estudios en torno a la noción de derecho subjetivo*. Valparaíso, Ediciones Universitarias de Valparaíso, 1976.
- Weber, Max. “Introducción”. *Ensayos sobre sociología de la religión*. Tomo 1, Madrid, Taurus, 1987.
- Žižek, Slavoj. *En defensa de la intolerancia*. Javier Eraso Ceballos y Antonio Antón Fernández, trads., Barcelona, Público, 2010.
- Zolo, D. “Humanitarian Militarism?”. In S. Besson, J. Tasioulas (eds.). *The Philosophy of International Law*. Oxford University Press, 2010.

Hemerográficas

- Beuchot, Mauricio. “La persona y la subjetividad en la filología y la filosofía”. *Crítica jurídica*. Núm. 16, 1995, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- García, Marta y Salvador Guerrero Ciprián. “Racistas, las opiniones de Burgoa, dice una funcionaria del INI”. *La jornada*, 5 de marzo de 1997.
- Tapia Arguello, Sergio Martín. “La sociedad y sus males. Sobre la maldad como referente social relativo”. *Cultura jurídica, revista de los Seminarios de la Facultad de Derecho*. Número 4, octubre-diciembre 2010, Universidad Nacional Autónoma de México.

Electrónicas

- Casas, Bartolomé de las. *Tratado sobre la materia de los indios que se han hecho esclavos*. Biblioteca Virtual Universal. [Documento en línea]. Disponible desde Internet en: <http://www.biblioteca.org.ar/libros/131622.pdf> [con acceso el 22 de octubre de 2013].
- Levinas, Emmanuel. “Ética como filosofía primera”. Óscar Lorca, trad., en *Aparte Rei*, Revista de Filosofía, núm. 43, enero 2006. [Documento en línea]. Disponible desde Internet en: serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/lorca43.pdf [con acceso el 4 de noviembre de 2012].