

Transiusnaturalismo. Acercamiento a una fundamentación pluri-moral de los derechos humanos

Jorge Reyes Negrete¹

(Recibido 13/03/21 • Admitido 30/11/21)

¹ Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Investigador independiente.

Correo: jourgen_negrete.rodello@hotmail.com

Resumen: ¿Existe un sólo sentido moral?, la invitación, pues, es a pensar y re-pensar el tipo de moral que dota de contenido a los derechos humanos en occidente con relación a la pluralidad; hablar de una sola moral, sería (re)afirmar la existencia de una supremacía cultural. De ahí la necesidad de construir discursos de los derechos humanos -sí, en plural-. Es aquí donde encuentra cabida el salto cuali-democrático denominado *transiusnaturalismo*.

Palabras clave: *Transiusnaturalismo*; Pluri-moral; Filosofía de la liberación; Supremacía cultural; Derechos humanos.

Abstract: Is there a single moral sense? The invitation, then, is to think and re-think the kind of morality that provides human rights with content in the West regarding plurality. Speaking of a single morality would be to (re)affirm the existence of a cultural supremacy. Hence, there is the need to construct discourses of human rights -yes, in the plural. It is here where the quali-democratic leap called *transiusnaturalism* finds place.

Keywords: *Transiusnaturalism*, pluri-moral, philosophy of liberation, cultural supremacy; human rights.

Índice:

Introducción

- 1.- Fundamentación de los derechos humanos: entre el iusnaturalismo y el positivismo jurídico
- 2.- La filosofía y la construcción, operación, exigibilidad y justiciabilidad de los derechos humanos
- 3.- *Transiusnaturalismo*. Bases teóricas de un salto cuali-democrático de los derechos humanos

Introducción

El *iusnaturalismo* y el positivismo jurídico han tenido, incluso en estos tiempos, interesantes y fructíferos debates, de los cuales se ha podido ahondar en torno a la fundamentación de los derechos humanos. Decía Norberto Bobbio, en un primer momento, que importaba más la protección de los derechos que su fundamentación, no obstante, la propia evolución en la construcción, exigibilidad y justiciabilidad de los mismos ha indicado la profunda importancia que tiene su origen, dado que, mucho del fondo, sustancia y contenido que estos tienen, se determina, o cuando menos se condiciona, en función de su fundamentación.

Bajo esta perspectiva, este artículo pretende ir más allá de la pugna entre estas dos ópticas gnoseológicas e, incluso, de la reconciliación que ha tenido lugar a partir de las ideas de Atienza, Habermas, Bidart Campos, Alexy, entre otros. A este “ir más allá” ambivalente -porque vale frente a la pugna y a la reconciliación señaladas-, se le considera un salto cuali-democrático en la fundamentación, construcción, juridificación, exigibilidad y justiciabilidad de los derechos humanos, sincretizando estas mociones, nominativamente, en el *transiusnaturalismo*. La base teórica que justifica la posición presentada, está hondamente inspirada en la ética y filosofía de la liberación bien desarrollada por Dussel y Scannone.

En este sentido, el presente trabajo iniciará planteando un breve marco teórico en torno a las doctrinas gnoseológicas del derecho como fundamento de los derechos humanos, posterior a ello, se bosquejarán algunas ideas sobre la utilidad -un utilitarismo transmarxista- de la filosofía en la construcción, exigibilidad y justiciabilidad de los derechos humanos y, finalmente, se articulará esta posición operacional de la filosofía como herramienta fundamental en el ejercicio plural, democrático, racional y universal con enfoque diferenciado que representa el *transiusnaturalismo*, no sólo como medida que fundamenta a los derechos humanos con una universalidad basada en la diferencia, sino como un instrumento práctico en la materialización y eficacia de los derechos humanos ya construidos democráticamente.

Lo anterior se instaurará bajo un enfoque epistémico-metodológico transductivo, ya que se parte de proposiciones diversas que, eclécticamente, buscan relacionarse a través de un agudo ejercicio filosófico-intelectivo; analítico, en virtud de la aproximación particular que se hace de los distintos elementos composicionales del objeto de estudio principal y sus derivados; documental, por la revisión bibliográfica que posibilita el sincretismo ecléctico de heterogéneas corrientes de pensamiento. Teniendo, como objeto general, plantear algunas consideraciones teóricas que sirvan como base para ulteriores debates en torno a la fundamentación, construcción, exigibilidad y justiciabilidad de los derechos humanos fuera del enroque occidentalizado en que se han edificado y desarrollado. Se quiere decir, guardando las debidas proporciones, se disertarán algunas bases teóricas que posibiliten reconstruir y reconfigurar el discurso de los derechos humanos desde una visión no occidentalizada, una óptica más asequible, práctica y aspiracionalmente, al pensamiento latinoamericano.

1. Fundamentación de los derechos humanos: entre el iusnaturalismo y el positivismo jurídico

Descartes, de la mano de otros pensadores previos y contemporáneos a él, en los albores del siglo XVI, fundamentó las bases intelectivas que posibilitaron migrar de una epistemología basificada en el teocentrismo cristiano a una base epistémica estructurada bajo el antropocentrismo occidental, este escenario generó las condiciones para la inteligibilidad de la ciencia moderna -aseveración que será contrastada más adelante mediante posturas críticas al hegemonismo epistémico euroburguecéntrico occidental-. Parte de este legado epistémico se vio reflejado al seno de la ilustración europea con pensadores como Kant, Hegel, Hume, Locke, Rousseau, Hobbes, Voltaire, Comte, Montesquieu, Diderot, Alembert, Lavoisier, entre otros.

El *cogito ergo sum* Cartesiano (Descartes 2010), como primera certidumbre del ser y heredero de la antropología moral del dualismo platónico, fundamentado en la indubitabilidad del pensamiento como elemento inmediato del ser -a diferencia de los objetos como entorno mediato-, generó una especie de caldo de cultivo intelectual que posibilitó la manufacturación, desarrollo y posterior debate de las corrientes gnoseológicas de la embriónica ciencia de la modernidad y la ilustración -el racionalismo y el empirismo-.

Por un lado, los planteamientos gnoseo-epistemológicos Kantianos sobre la realidad y los alcances humanos sobre la inteligibilidad de ésta, forman parte de la basta apología del racionalismo no sólo como forma de conocer la verdad -gnoseología-, sino como mecanismo en la construcción del conocimiento -epistemología-; para él, la cosa (objeto) se le presenta al sujeto como fenómeno (la cosa para sí), siendo ininteligible el noumeno (la cosa en sí). A esta bifurcación gnoseo-epistemológica la denomina idealismo trascendental, ya que el contexto mediato e inmediato son condiciones de posibilidad de los fenómenos para ser conocidos -con la limitación de su verdadera esencia-. Es decir, lo que el sujeto conoce de la cosa, es lo que sus procesos subjetivos de pensamiento conocen de ésta, y no lo que es en sí la cosa.

Para Hegel, inspirado en el idealismo Cartesiano, la autoconciencia² -el ser cognoscente, cognoscible y autocognoscible- procesa las cosas del mundo fenoménico como un algo para sí partiendo del escaño del algo en sí -lo cognoscible-, esto es, la realidad material -diversidad de cosas- es descrita, explicada y, en consecuencia, entendida por el sujeto conocedor, posterior al desarrollo de un proceso de subjetivación e interiorización que le dará sustancialidad y sentido.

Con respecto a los empiristas, estos afirmaban que la experiencia era la única fuente válida del conocimiento humano. Algunos de sus principales exponentes fueron Hume y Locke. Para ellos, la realidad estaba construida a partir de la perceptualidad aunada a la consensualidad, esto es, que la realidad, en tanto suministro válido en la edificación del conocimiento, es lo que sensorialmente se percibe, al tiempo que socialmente se acuerda, que esa percepción, es cierta; esto último es lo que diferencia al empirismo científico de la ilustración del realismo ingenuo.

Esta pugna acaecida y engendrada al seno del renacimiento y desarrollada con mayor fecundidad en la modernidad y la ilustración europea, parece tener una historia más antigua, cuyo estadio puede verificarse en los albores de la ilustración de la antigüedad

² La autoconciencia, para Hegel, es representada como una actividad única y exclusiva del sujeto cognoscente, del sujeto que tiene la capacidad, como condición racional y posibilidad intelectual, de llevar a cabo procesos de abstracción.

occidental.³ No es un secreto saber que uno de los mayores detractores del Platonismo fue Aristóteles; dado que, mientras el primero de ellos construía su filosofía a partir de un pensamiento antropológico moral, con la existencia de dos mundos -uno material y aparente (mundo sensible) y el otro inmaterial y real (mundo de las ideas)-, siendo la unión del cuerpo y el alma un proceso antinatural y accidental, el segundo partía de presupuestos enteramente empiristas y biológicos. Siendo Aristóteles un monista desde el punto de vista platónico, para él sólo existía el mundo material, en el cual el ser humano tenía un alma bifurcada: I. el alma sensorial y II. el alma racional -la dimensión del entendimiento humano-.

Se quiere decir, guardando las debidas proporciones y el rigor analítico necesario para realizar vínculos relacionales tan finos, gran parte de los gnoseólogos racionalistas tienen profunda inspiración en los planteos platónicos, al tiempo que sus equivalentes empiristas, guardan estrecha influencia de la filosofía peripatética.

Este preliminar planteamiento viabiliza a señalar que la pugna entre empiristas y racionalistas no es epistemológica, sino gnoseológica; esto es, el conflicto no va en función de la construcción del conocimiento y las herramientas para hacerlo, siendo la razón -en cuanto condición de posibilidad cognitiva- la primera de ellas; sino que, la confrontación se constituye por el origen del conocimiento, es decir, ambas posiciones no desconocen la utilidad de la razón como condición de posibilidad para la construcción y desarrollo del conocimiento, dado que los racionalistas apuntan en que no es indispensable la experiencia como suministro primario para tal cometido y que basta la razón para ello, mientras que los empiristas afirman que la experiencia es la única fuente que permite la construcción y desarrollo del conocimiento, pero a través de un posterior ejercicio de la razón.

De manera que, este debate intelectual, que cabe decir, ha sido superado para muchos estudiosos, sobre todo con la discusión y desarrollo de los planteos Kantianos, tiene cabida, como en cualquier otra ciencia, en el derecho; surgiendo, en consecuencia, las doctrinas gnoseológicas del derecho, se alude, entonces, al positivismo jurídico y al *iusnaturalismo*. Siendo, como derivación, el positivismo jurídico heredero del racionalismo, dado que, el derecho positivo es un resultado de la acción racional -en sus

³ La ilustración de la antigüedad occidental alude al decurso histórico comprendida en el socratismo; ya que es uno de los momentos más álgidos en la revolución del pensamiento occidental, es la mutación del mito al *logos*.

distintas dimensiones: teórica, práctica y valorativa- del ser socio-político; y el *iusnaturalismo* producto intelectual del empirismo, en virtud de que el derecho natural parte de lo dado sin la necesidad de la intervención humana.

Entre ambas posiciones gnoseológicas existen elementos diferenciadores que, a partir de su concepción, inciden en el proceso epistemológico de creación, operación y realización del derecho. Un primer planteo sugiere que, para los *iuspositivistas*, el derecho existe como manufacturación de una comunidad política determinada; mientras que para los *iusnaturalistas* el derecho existe en sí mismo y se rige bajo las directrices de la naturaleza, más allá de la intervención del ser socio-político.

Esta primera idea podría indicar que el derecho natural se encuentra regido por las leyes de la naturaleza -entendidas éstas como todo aquello que es ajeno a la intervención humana-, sin embargo, esta proposición inicial sólo se debe interiorizar como herramienta de diferenciación primaria pero no como un elemento de absoluto explicativismo; se quiere decir, que asumir como elemento diferenciador absoluto, entre el positivismo jurídico y el *iusnaturalismo*, a la acción humana, engendra una imprecisión, tanto óptica -de ente-, epistemológica y metodológica, aunado al hecho de que no existe un solo *iuspositivismo* ni un solo *iusnaturalismo*.

Óptica porque, desde el punto de vista del *iusnaturalismo*, muchas de las leyes “naturales” son consecuencia de la acción humana, como lo son, *i.e.*, el derecho a la vida, entendiendo que este fenómeno es posible sí, y sólo sí, existe la intermediación humana -en mayor o menor medida, según la cosmovisión de análisis-.

Epistemológica, en virtud de que, de acuerdo a la evidencia científica de la biología y las neurociencias, no existe otro ser vivo además del humano, cuando menos en el globo terráqueo, capaz de construir conocimiento para conocerse y darle sentido a su quehacer como especie. En este sentido, la propia edificación de una noción de *iusnaturalismo* implica la intervención humana en su dimensión racional, en consecuencia, el planteo diferenciador inicial vuelve a ser insuficiente para diferenciar, con precisión, a las dos doctrinas gnoseológicas de mérito.

Por su parte, la visión metodológica, como elemento que visibiliza la insuficiencia del primer planteamiento, es robusta y particular, ya que de ésta emanan los elementos

explicativos necesarios para comprender el vínculo relacional entre el iusnaturalismo y la moral.

En este tenor, Santiago Nino (2003: 18) afirma que “la vieja polémica entre el *iusnaturalismo* y el positivismo jurídico gira alrededor de la relación entre derecho y moral”. Este presupuesto encuentra apología en las ideas de Máynez (2002: 25), cuando alude a la distinción entre normas jurídicas y convencionalismos sociales (como una especie de estandarizaciones morales) y en las dimensiones intelectivas de Del Vecchio y Radbruch, cuando el primero de ellos apunta que la conducta del hombre sólo puede ser objeto de regulación moral o jurídica y el segundo manifiesta que los cánones morales que dirigen a una sociedad son una etapa embrionaria de las normas jurídicas.

A este respecto, no basta con afirmar descriptivamente que la moral es una ley natural que le da cuerpo al *iusnaturalismo*, sino que se deben explicar sus razones relacionales. Cuando se alude a las leyes naturales, se puede, genéricamente, afirmar que existen dos tipos de ellas: por un lado, se hace referencia a las leyes propias de la física, la química y la biología, donde toda manifestación fenoménica está dada de una determinada manera y por otro lado, se indica a aquellas leyes de la naturaleza donde existe la intervención humana que, a saber, enunciativamente, pueden distinguirse como *a)* culturales y/o morales; *b)* racionales; *c)* teológicas e, incluso, *d)* históricas. Y es, en este segundo sector, en el que se focaliza la justificación relacional que se pretende.

En cuanto a las leyes de la física, la química y la biología su determinabilidad en tanto leyes, se da en función de nexos causales, es decir, para que éstas sucedan en cuanto leyes, requieren de ciertas condiciones que, siempre que éstas se den, se darán aquellas otras. Análogamente, la misma operación sucede con las leyes de la naturaleza donde existe intervención humana; esto es, que este tipo de leyes se configuran como “juicios enunciativos cuyo fin estriba en mostrar las relaciones indefectibles que en la naturaleza existen [...] y que expresan relaciones constantes entre fenómenos” (Máynez 2002: 5). Escenario que, como se puede observar bajo ejercicios lógicos, es coincidente con los dos tipos de leyes naturales -las sin y con intervención humana-.

En consecuencia, la moralidad es una ley natural del ser social dado que ésta es una condición necesaria para que éste -el ser social- logre su realización. Para Adela Cortina (1998: 27) los seres humanos somos seres ineludiblemente morales. Subraya que la moral no es un invento de los filósofos, sino que es una condición insoslayable que acompaña a todo hombre, en sociedad, a lo largo de su vida. Esto es así, puesto que la moral “está compuesta de valoraciones, actitudes, normas y costumbres que orientan el obrar humano” (De Zan 2004: 19); se quiere decir, que la moral es una especie de consecuencia del devenir cultural de una comunidad determinada; devenir edificado en función de la propia dinámica, interlocución e interrelación de los seres sociales. Y es, en este sentido, que el *iusnaturalismo* la considera como ley natural.

Finalmente, su aparente contraposición con el *iuspositivismo* -considerando su no univocidad (Prieto 2001: 11; Bobbio 2004)-⁴ se da cuando se afirma que éste no forma parte del elenco de leyes que, a pesar ser posibles mediante la acción humana, engendran una posibilidad no estrictamente causal, lo cual transforma al derecho positivo como leyes fuera del elenco del derecho natural.

2. La filosofía y la construcción, operación, exigibilidad y justiciabilidad de los derechos humanos

En la antigua Grecia se identifica, históricamente en occidente, el nacimiento de la filosofía como una herramienta útil para entender, percibir e interpretar el mundo y la realidad, así como para generar, desarrollar y difundir el conocimiento. Antes de la filosofía, para el entendimiento del mundo y su realidad, todas las explicaciones e interpretaciones de estos se llevaban a cabo por conducto del mito

...en tanto narrativa y relato explicativo, simbólico y dinámico, de uno o varios acontecimientos extraordinarios personales con referente trascendente, que carece en principio de testimonio histórico y que se compone de una serie de elementos invariantes, presenta un carácter conflictivo, emotivo, funcional, ritual y remite

⁴ Para Luis Prieto Sanchís, el *iuspositivismo* no es unívoco, señalando incluso que, muchas de las críticas que con regularidad se le hacen a éste, se refieren sólo a alguno de sus aspectos u ópticas epistemológicas. Estas ideas son inspiradas en la taxonomía del *iuspositivismo* construida por Bobbio. Dentro del positivismo jurídico existen diversas ópticas epistemológicas de comprensión que, a saber, son el *iuspositivismo* ideológico, el teórico y el metodológico.

siempre a una cosmogonía o a una escatología absolutas, particulares o universales (Losada 2012: 9).

Es decir, el mito refiere a explicaciones que conceden inteligibilidad a los fenómenos contextuales del ser a través de acontecimientos metafísicos, protagonizados por seres divinos o fantásticos, tales como dioses, semidioses, héroes o monstruos.

Con la filosofía emerge una nueva visión del mundo, la cual se caracteriza por la utilización de procesos cognoscitivos, racionales, lógicos y reflexivos como modelos explicativos de las manifestaciones fenoménicas del entorno del ser en cuanto ente cognoscente, cognoscible y autocognoscible.

Con respecto a lo arriba señalado, se pueden identificar tres etapas importantes en la gestación de la filosofía, se habla de la época de los pre-socráticos o también llamados cosmogónicos -del siglo VII al siglo IV antes de nuestra era-;⁵ de los Socráticos, haciendo referencia a Sócrates, Platón y Aristóteles -del siglo IV al II antes de nuestra era- y a los post-socráticos, ampliando el abanico a la filosofía helénica, esto es, a la conjunción de visiones del mundo entre la filosofía griega y la cultura romana.

Siendo, entonces, la filosofía una forma de entendimiento, interpretación y percepción del mundo y de la realidad, en que los procesos cognoscitivos y fácticos tendientes a generar, desarrollar, difundir y socializar el conocimiento son bajo el tamiz de la reflexión, crítica, estudio, análisis y de la razón, es que éstos sufrieron un paradigmático cambio en sus mecanismos operacionales de materialización. En otras palabras, lo que aconteció en la antigua Grecia, en el contexto del desarrollo del conocimiento, es una de las más importantes revoluciones en el pensamiento humano occidental, pasando del mito al *logos*.

En este sentido, es permisible aseverar que el discurso filosófico es metafísico, no en tanto discurso sobre natural o teológico, sino en cuanto discurso que no sólo describe la

⁵ Es importante referir que la época pre-socrática no puede precisarse en términos temporales de manera estricta, los estudiosos aluden a un inicio con Tales de Mileto y su fenecimiento es determinado por los pensadores que, a pesar de haber sido posteriores a la existencia de Sócrates, no se vieron influenciados por el pensamiento de éste.

apariencia del fenómeno, sino que lo explica más allá de la perceptualidad con la que el sujeto conocedor lo percibe sensorialmente. Sartori (2013: 38) lo apunta así:

La pregunta que preside la investigación filosófica no es “¿cómo?”, sino “¿por qué?”. El conocimiento especulativo tiene un fin que no puede satisfacerse con una respuesta descriptiva. La filosofía busca la “razón de ser” última de las cosas, atiende a su “esencia” y no a su “apariencia”, procura una descripción y legitimación conclusiva del mundo. La descripción fenoménica de cómo se aparecen las cosas, es para el filósofo, con mucho, un dato *aquo*. Vale decir: el conocimiento filosófico no es un conocimiento empírico sino literalmente un conocimiento metafísico, que va más allá de los hechos o de los datos físicos, ósea, es un conocimiento que trasciende la empiria.

Contextualizando, la construcción epistemológica de un derecho humano -desde el punto de vista filosófico- no es la mera descripción de algo dado que, sensorialmente, puede ser percibido como un hecho social y que se busca extrapolarlo al mundo jurídico -proceso de positivización de un derecho-, sino que, además, representa una fabricación cognitiva -que atiende a una necesidad metafísica tratada mediante una profunda labor de abstracción- donde la reflexión intelectual va moldeando un derecho que, en un primer momento, es inexistente y en un segundo momento, ya que fue identificado, es amorfo, indeterminable y poco entendible.

Para Hegel, la filosofía del derecho -o filosofía jurídica- en cuanto ciencia “tiene por objeto la idea del Derecho, o sea el concepto del Derecho y su realización” (Hegel 1968: 39). Lo cual, trasciende a contemplar que la filosofía del derecho permite construir la idea primigenia de derecho, ideas que surgen a partir de la idea misma del derecho -categorías jurídicas-; conceptos jurídicos construidos que parten de la construcción conceptual del derecho y las herramientas para su realización y sus correspondientes derivaciones.⁶

⁶ Es importante visualizar que existen corrientes de pensamiento con una visión técnica de la filosofía del derecho, mismas que acotan al objeto de su estudio a la ciencia del derecho -moción que, al ser observada bajo la lupa de la filosofía analítica del derecho, alude a la jurisprudencia-. No obstante, desde la dimensión gnoseológica en que se plantea este escrito, esta forma de pensamiento es reduccionista y miope, en consecuencia, incompatible con las pretensiones de éste.

Esto es, en términos genéricos, existen dos momentos de aplicación de la filosofía del derecho -utilitarismo filosófico transmarxista- en tanto acción cognoscitivo-racional: I. permite dar distinciones lingüísticas, contenido y sentido a representaciones contrafácticas y fenoménicas que se estiman jurídicas -o se estima que deben serlo- en cuanto idea inicial del derecho que es creada y II. otorga la posibilidad de ir construyendo y clarificando las derivaciones directas y contingentes que emanen de la construcción inicial.

Esta visión de la *iusfilosofía*, se puede denominar ampliada, en virtud de que, para algunos juristas, sobre todo en el siglo XIX, la filosofía jurídica tenía reservados “dos tipos de estudios: uno de alcance preliminar o propedéutico, concerniente en particular a la *metodología* del derecho; otro de carácter más general, destinado a esclarecer las conexiones entre la Ciencia del derecho y las ciencias sociales e históricas” (Reale 1997: 27).

Desde otra arista epistemológica, para los juristas italianos de principios del siglo XX, la filosofía del derecho, para su estudio, se trifurcaba: I. por una parte, teorizaba en torno a la norma jurídica, es decir, reflexionaba teóricamente sobre el contenido del discurso normativo a efecto de clarificar sus oscuridades; II. por otra parte, realizaba un ejercicio axiológico del derecho, esto es, sometía al tamiz de la razón las ponderaciones valorativas que daban paso a la juridificación de hechos sociales y III. finalmente, enfocaba sus estudios abstractos a los fenómenos jurídicos en tanto hechos sociales -una especie de filosofía de la moral- (Vanni 1992). Base teórica en la que Reale (1997) se inspiró para estructurar su pensamiento *iusfilosófico* sobre la teoría tridimensional del derecho.

Por su parte, comulgando en cierta medida con Hegel, para Robert Alexy la filosofía del derecho tiene su realización -y a su vez, su utilidad- a través de tesis explicativas: I. la filosofía del derecho como rama de la filosofía; II. la filosofía del derecho como análisis sistemático de la naturaleza del derecho; III. la filosofía del derecho, instrumentalmente vista, binariamente: por un lado, los problemas de la filosofía pueden presentarse en la micro-especificación de la filosofía del derecho, así como que la filosofía del derecho tiene sus propias problemáticas particulares distintas a la generalidad de la filosofía; IV. la especial e inexorable relación que tiene la filosofía del derecho con la filosofía moral y la filosofía política; y V. el ideal comprensivo, entendido éste como el reconocimiento necesario de la taxativa relación de las tesis planteadas con anterioridad.

Del mismo modo, como otra tesis de explicación teórica sobre el objeto y concepto de la filosofía del derecho, Alexy señala que la filosofía del derecho tiene tres dimensiones funcionales -en esta trama intelectual las denominaríamos instrumentales-: *a)* dimensión filosófica; *b)* dimensión técnica y *c)* dimensión crítica (Alexy 2008: 14-17).

La proposición *a)* alude a los procesos cognitivos tendientes a la fabricación epistemológica (teórico-conceptual), y por tanto lingüística, de la propia moción del derecho -al estilo Hegeliano-, así como a la construcción de categorías jurídicas en función de la aceptación primaria que representa la construcción epistémica hecha para el derecho. Esto es, la aceptación primaria de la idea de derecho se configura como la variable independiente y constante de la ecuación (*VI*), al tiempo que las categorías construidas, teniendo como fundamento la idea primaria, son variables dependientes (*VD*); en consecuencia, en función de la construcción primaria es que se construyen, interpretan, entienden, operan y realizan las categorías jurídicas dependientes.

Esto implica que, no obstante, a que las *VD* tengan una expresión lingüística idéntica, si el contenido de su *VI* es distinta, las expresiones lingüísticas de las *VD* tendrán sentidos, alcances, interpretaciones y mociones operacionales distintas.

Clarificando, la *VI* -como construcción primaria de la idea de derecho- condiciona y determina a las *VD* -como construcción secundaria en un mundo sistémico y semántico encuadrado por *VI*-; todas partiendo de la fabricación epistemológica encarnada a partir de una dimensión instrumentalista de la filosofía del derecho; *i.e.* la moción *recurso* no es entendida en un mismo sentido en un contexto jurídico-adjetivo -como medio de impugnación procesal- que en un entorno jurídico-económico -recurso como posibilidad de adquisición de bienes o servicios-; su entendimiento va en función del campo intelectual que construya la idea primigenia de derecho a la cual pertenezca la figura jurídica derivada.

El planteamiento *b)* refiere a una actividad intelectual interesada en clarificar categorías jurídicas que sean ambiguas; esto es, destensar prescripciones normativas antinómicas⁷ y/o subsanar insuficiencias o inexistencias jurídico-normativas que entorpezcan su eficacia en función de su teleología. Otra forma de procesarlo es entendiendo que una forma de llevar a cabo acciones científicas en torno al derecho es la

⁷ Por prescripciones normativas antinómicas debe entenderse a mandatos normativos contrapuestos desde una dimensión ampliada, es decir, la alusión a prescripciones normativas no sólo refiere a normas jurídicas, sino a prescripciones de cualquier otra naturaleza con incidencia en el mundo jurídico.

derivada del esclarecimiento filosófico de lo jurídicamente establecido -entendido esto como I. el discurso normativo emitido por una autoridad legitimada para tales efectos (gremio parlamentario); II. la edificación legislativa llevada a cabo por autoridades administrativas, en atención a sus facultades reglamentarias y III. por las determinaciones judiciales que, materialmente, tienen efectos legislativos, se alude a la emisión de jurisprudencia en los albores de la construcción del derecho contemporáneo inserto en la lógica del *neconstitucionalismo*.⁸

Esto es, que por medio de procesos de pensamiento, de análisis, cuestionamientos críticos y reflexiones cognitivas se observe, entienda y realice el contenido de las normas jurídicas; contenido visto en sentido amplio, se quiere decir, I. sus mociones etiológicas, formales y sustantivas; II. la prospección de sus posibles consecuencias en razón de una lógica teórica o de una lógica arreglada por referentes empíricos del pasado; III. el lenguaje jurídico que le da significado y significación a su identificación intersubjetiva; IV. la clarificación de términos; V. la conexión sistémica, metodológica y estructural de su sentido; VI. su sentido ontológico, teleológico, deontológico y axiológico; VII. su eficacia integral -no sólo jurídica-; VIII. sus índices de legitimidad y cultura de respeto, etcétera. Es decir, la filosofía como herramienta de análisis de la validez sustancial de la norma jurídica y no de su mera validez jurídico-formal.

Y, la dimensión c) apunta al reconocimiento del pluralismo y multiplicidad de perspectivas, enfoques, visiones y dimensiones epistémicas y gnoseológicas que son posibles observar y que trastocan a las categorías jurídico-conceptuales inamovibles y hegemónicas en un determinado sistema de pensamiento. Esta dimensión es bien abordada a partir de posturas críticas como las de Boaventura De Sousa (2012), Oscar Correas (2013), el marxismo, las visiones anarquistas, el escepticismo de los derechos humanos (Tapia, 2018) y la escuela de Frankfurt-. En otras palabras, la visión crítica, en cuanto visión funcionalista de la filosofía del derecho, encausa la posibilidad de realizar planteamientos, en torno a una categoría jurídico-conceptual o a una construcción

⁸ En el contexto de la dinámica y desarrollo jurídico-normativo contemporáneo, la visión formalista que apunta a la construcción del derecho positivo por una institución legitimada para tales efectos, mediante un proceso legislativo previamente establecido en el mismo discurso jurídico, ha quedado superada, ya que, para muchos jurisperitos, el nuevo canon del funcionamiento constitucional, denominado *neconstitucionalismo*, apunta una forma jurisdiccional en que se construyen normas jurídicas por conducto, *i.e.* de la jurisprudencia.

epistemológico-jurídica, distintos a las posiciones hegemónicas e inamovibles en el ideario jurídico, al cual le da sentido determinado algún colectivo cognoscente.

Entonces, la filosofía del derecho es una actividad sapiente radicada epistémicamente en un asiento metafísico; es una acción que observa al derecho más allá de su materialidad -no olvidando la importancia de su materialidad-. De manera que, distraendo el pensamiento en los derechos humanos, la filosofía del derecho es una especie de meta discurso del derecho positivo y de las teorías circundantes a los derechos humanos. Por tanto, esta acción intelectual representa un juicio de segundo, tercer o cuarto orden -según sea la sistematización planteada- en torno al discurso jurídico-normológico que se ocupa de ellos.

Partiendo de las aseveraciones planteadas, se puede confluir que la filosofía del derecho no es derecho de los derechos humanos en tanto derecho positivo -pero sí se puede decir que es derecho de los derechos humanos en la medida en que el derecho sea visto como algo más que sólo normas jurídicas-, ya que se encarga de fabricar, precisar, describir, clarificar y analizar, desde un meta-lenguaje del derecho, lo que el derecho positivo contiene, oculta y opera en materia de derechos humanos. Asimismo, para los simpatizantes del derecho natural en sus distintas modalidades de estudio, a saber: racional, histórico, teleológico, sistémico, incluso teológico, etcétera; la filosofía del derecho debe ser considerada como parte fundamental del derecho de los derechos humanos en *laxo sensu*, dado que sus consideraciones intelectivas inciden directamente en su proceso de transformación de lo natural a lo jurídico, así como de su interpretación, aplicación y materialización de los planteamientos jurídicos establecidos en normas generales a partir de las prescripciones del derecho natural.

En consecuencia, micro-especificando los planteos, el análisis y reflexión utilitaria de la filosofía de los derechos humanos debe ser vista -como mínimo- triádicamente.

I. Como edificadora racional y democrática de derechos humanos, mediante la extrapolación abstracta de un hecho social al mundo jurídico. Extrapolación, como ya se mencionó, racional y democrática, contextualizando estandarizaciones morales y no intentando imponer una hegemónica moral.

Esto es así dado que, no obstante, a que si bien, el derecho natural, en tanto almacenador de contenidos morales, es el primer suministro juridificable del derecho

positivo, éste no debe verse como absoluto o unívoco, se quiere decir, el derecho natural, partiendo de ponderaciones valorativas que le dan cuerpo y sustancia manifestadas en cultura y moral, no puede ser absoluto, ya que eso implicaría la imposición de una razón hegemónica frente a otras que se consideran inferiores y que, en consecuencia, no merecen ser tomadas en consideración en aquel proceso de positivización. De ahí pues, que la manufacturación racional, democrática y argumental de un discurso de los derechos humanos y de su particularidad en el proceso de positivización deba ser argumental -una especie de ética basada en la acción comunicativa, es decir, una ética del discurso (Habermas 1987)-, con la finalidad de evitar la imposición totalitaria de una racionalidad axiológica y teórica en este primer proceso de construcción jurídica de derechos humanos o, incluso, de su propio discurso general (discurso occidentalizado, patriarcal, burguecéntrico, etc).

Por otro lado, la extrapolación entre los hechos sociales -convencionalismos sociales- al mundo jurídico -normas jurídicas- no debe ser lineal, dado que, insistiendo en la pluralidad moral -cultural-, no podrían juridificarse todos y cada uno de las manifestaciones fenoménico-sociales de una determinada comunidad política; en consecuencia, el proceso de juridificación debe, cuando menos garantizar, argumental, racional y democráticamente, un enfoque diferenciado, pero a su vez universal que aglomere todas aquellas parametrizaciones morales importantes; juridificación establecida a modo de principios, cuyo contenido sea indeterminable y que posibilite al justiciable la exigibilidad de su contenido sin restricción por el hecho social en el que se encuentre.

II. Representa los procesos de pensamiento en torno a lo que debe contener jurídicamente un derecho humano -y por jurídicamente entiéndase un sentido más allá de prescripciones normativas expresas-, se quiere decir, analiza el suministro que dotará de forma, denominación lingüística, sustancia, fondo y contenido a lo normativamente establecido sobre el referido derecho en tanto derecho subjetivo -atendiendo y precisando ontológicamente su naturaleza, su normatividad moral, su estandarización axiológica, la metodología de análisis y construcción,⁹ etc. Este punto subraya la importancia de la

⁹ La metodología forma parte del trabajo filosófico, ya que el establecimiento lógico y prospectivo de líneas de acción para alguna realización -teórica o empírica- se constituyen como rama de la filosofía. La lógica es una de las ramas más importantes de la filosofía, en razón de que engendra un proceso de reflexión y racionalización en sus procesos de instrumentación.

interpretación necesaria para hacer inteligible un derecho positivizado -ya de inicio, racional, democrático y construido argumentalmente- en un contexto geográfico y/o temporal distinto al momento en que se hace el ejercicio hermenéutico de entendimiento; cuyo proceso de inteligibilidad y, potencial exigibilidad, debe ser bajo el matiz de la reflexión filosófica, buscando siempre la no reproducción única y hegemónica en contextos plurales.

III. Advierte los procesos cognitivos en relación con lo jurídicamente establecido respecto a los derechos humanos; lo que, consecuentemente deriva en una segunda reflexión que permita argumentar si lo legal y constitucionalmente instaurado en relación a estos es suficiente para justificar jurídica e intelectivamente su configuración o no como derechos humanos, entendiendo que un derecho humano, cuando menos lo es, en tanto es asequible, exigible, justiciable y encuentra las vías de tutela en una relación de alteridad (Bidart 1989: 18),¹⁰ que garantice su goce, disfrute y ejercicio; al tiempo que dicha juridificación sea operable institucional y socialmente, y no sólo que sea una abstracción normativa carente de vigencia sociológica por su inasequibilidad, impracticabilidad o injusticiabilidad.

Un ejemplo de ello puede ser observable en las consultas populares mexicanas, constitucionalizadas en el artículo 35, fracción VIII, cuyo propósito lineal-normativo es materializar una democracia directa y participativa que robustezca a la democracia representativa, lo cual, en un proceso de transformación con enfoque de derechos humanos -bajo criterios filosófico-hermenéuticos-, se encauza a verlas como la manifestación jurídica que hace realizable el derecho humano a una participación ciudadana con incidencia política (Negrete 2018). Sin embargo, derivado de sus reglas operativo-normativas, en particular al apoyo ciudadano del 2% de los inscritos a la lista nominal (más de un millón seiscientas mil personas), para que un ciudadano en su carácter de gobernado pueda accionarlas, se atisba que son impracticables, inasequibles e inoperables, a pesar de ser exigibles por legitimidad constitucional. Lo anterior, entonces, deriva en concluir -a

¹⁰ La alteridad, en los derechos humanos, alude a la relación necesaria que existe entre un sujeto activo y uno pasivo en torno a la realización de estos derechos. Su realización no sólo depende del sujeto titular de derechos, sino también del cumplimiento de obligaciones -de dar, hacer o no hacer- del sujeto obligado. “Los derechos humanos no se agotan en alguna capacidad del titular, sino que -por ser precisamente derechos- se tienen en una relación de alteridad frente a otro u otros, que son los sujetos pasivos cargados con una obligación.” (Bidart 1989: 18)

partir de una visión crítica- que estas consultas, a pesar de estar constitucionalizadas, no representan la operacionalización del derecho humano a la participación ciudadana con incidencia política, ya que, sus propios parámetros normativos no permiten su acción en términos materiales.

Semiológicamente, la trilogía planteada puede sintetizarse de esta manera: si, un juicio de primer orden es J^1 ; un juicio de segundo orden es J^2 y un juicio de tercer orden es J^3 -y así sucesivamente-; el escenario I. se representa así:

J^1 = proceso de inteligibilidad que procesa el sujeto respecto a determinados hechos sociales;

J^2 = proceso cognitivo y de abstracción tendiente a dar sustancia, contenido y fondo teórico-conceptual a algo, derivado de una observación a objetos fenoménicos y nociones idearías contrafácticas -el proceso cognitivo-racional de extrapolación racional, democrática y argumental de un hecho social al mundo jurídico justificado en la moción de los derechos humanos-;

J^3 = proceso de institucionalización jurídica de contenidos sociales seleccionados axiológicamente bajo criterios de racionalidad y pluralidad;

El argumento II. sería así:

J^3 = observación y discriminación axiológica, ética, moral y sociológica sobre lo que debe o no debe contener el derecho positivo, posterior a las consecuencias fácticas que éste tuvo.¹¹ Es repensar lo pensado en los J^1 y J^2 del primer argumento, lo que, bajo el esquema de la recursividad orgánica sobre la cadena infinita causa-consecuencial, este juicio de tercer orden pasa, de manera matemáticamente natural, a ser un juicio del primer argumento.

J^4 = es la reflexión meta-teórica de la teoría derivada en el J^3 del segundo argumento; situación que indica sobre los parámetros teóricos, sistemas de pensamientos y encausamientos intelectivos que permitieron desarrollar la teoría en torno a los J^1 y J^2 del primer argumento.

La tesis III. se personifica de la siguiente manera:

¹¹ Para muchos científicos del derecho, esta última parte pertenece propiamente a la sociología jurídica, sin embargo, desde la visión que aquí se plantea, el análisis de consecuencias fácticas del derecho positivo y su ejecución mediante actos de autoridad, es una tarea que también debe ser compartida con la reflexión filosófica, ya que, a partir de este tipo de procesos de pensamiento se pueden precisar, en mejor medida, nuevas formas jurídicas que permitan hacer frente a las deficiencias observadas en un primer momento.

J¹ = la atención dogmática y exegética al cuerpo jurídico;

J² = ejercicios hermenéuticos, reflexivos y analíticos en torno al cuerpo jurídico ya establecido; actividad tendiente a clarificar categorías jurídicas, resolver antinomias legales y/o subsanar omisiones y lagunas legislativas.

Entonces, en términos de lo precisado, los derechos humanos tratados con el tamiz de la *iusfilosofía* deben ser encausado, por un lado -argumento I.-, a reflexionar sobre la misma construcción epistemológica de lo que se debe entender por derechos humanos -una teoría normativa de los derechos humanos-, así como a la construcción epistemológica focalizada de algún derecho en particular, a partir de elementos axiológicos, morales, culturales, conceptuales, perceptuales y teóricos; el argumento II. busca que, mediante el ejercicio filosófico esos derechos, ya dotados de contenido, sean interpretados y operados bajo enfoques racionales, democráticos y no exegéticos y, finalmente, en lo relativo al argumento III., alude a la clarificación conceptual y teórica de categorías jurídicas allí contenidas que carezcan de determinabilidad o precisión cognitiva; al destensamiento de antinomias que puedan existir, así como al subsanamiento jurídico de lagunas u omisiones legislativas en torno a su perfeccionamiento legal y su incidencia social. “[...] la labor del filósofo y la del iusfilósofo toma la forma de una especulación ontológica sobre sustancias primeras -en este caso, las sustancias de construcción jurídica de los derechos humanos- o sobre entidades inmutables y absolutas -la dogmática jurídica- (Tamayo 2011: 26).”¹²

Es decir, mientras en el estadio I., la acción *iusfilosófica* atiende al derecho desde la dimensión del deber ser, de lo que se busca construir jurídicamente, de lo que se quiere que sea o de lo que pudiera ser; en los albores de la atmosfera II. y III., el ejercicio filosófico es tendiente a lo que está dado jurídicamente; al mundo del ser de la ficción jurídica nominada derecho positivo y sus respectivas derivaciones fácticas, sociológicas, políticas, económicas, institucionales, etcétera.

3. *Transiusnaturalismo*. Bases teóricas de un salto cuali-democrático de los derechos humanos

¹² Lo descrito en cursivas es propio.

Cuando se dijo que el *iusnaturalismo* está relacionado con la moral porque ésta es, en sí misma, una ley natural del ser social, surge un recoveco cualitativo no observado en esta mirada lineal, ya que esta afirmación no precisa cuál moral -o qué tipo de moral- construye los basamentos teóricos del *iusnaturalismo*. Cuando se hace esta afirmación entre el derecho natural y la moral, no se profundiza cualitativamente en el contenido de la moral que se relaciona con este derecho. Si bien, ha quedado claro que el ser social es inevitablemente moral, y entendiendo que la moral es una derivación de las estandarizaciones culturales creadas por el ser en sociedad mediante su interlocución e interrelación en una determinada comunidad, eso indica, en prospección lógica, que existen diversos tipos de moral, incluso en comunidades medianamente homogéneas; las posturas contrarias a esto, desconocerían la pluralidad micro-especificada de una comunidad política determinada y generarían un proceso de des-otramiento, el cual, ya en sí mismo, gesta una violentación del ser.

En esta inteligencia, no se habla de la moral, lingüísticamente, en cuanto un concepto polisémico -ya que su entendimiento conceptual es claro e, incluso, universalizable cuando menos en el habla hispana-, sino que se refiere a ella en cuanto a su contenido abstracto, valorativo y práctico, esto es, la dinámica social que la construye, materializa y realiza; *i.e.*, una parametrización práctica, previo juicio valorativo y proceso teórico de comprensión, de la moral católico-cristiana en los países latinoamericanos es acudir a misa los domingos; escenario que no actualiza vigencia en la estandarización moral Islámico-musulmana, ya que ellos ejercen la oración comunitaria en la mezquita, divididos hombres y mujeres, los días viernes.

Este primer ilustrativo ejemplo posibilita comprender a que se refiere cuando se habla del contenido de la moral en términos de su concreción, obviando que existe una gestación abstracta previa a su practicidad. Y es, en este sentido -contenido de la moral-, en que se inserta la afirmación “tipos de moral”, aludiendo a que existen diversos contenidos morales, ellos en función de las diversas cosmovisiones que construyen sociedades diametralmente distintas. En este sentido, surge una interrogante, ¿cuál es la moral o las morales que suministran al *iusnaturalismo* latinoamericano el contenido con el que dota a los derechos humanos juridificados en sus sistemas jurídicos?, como toda pregunta

basificada en la filosofía de la sospecha, su respuesta no está dada, sino que debe ser construida.

Cuando Enrique Dussel buscó fundamentar sus postulados teóricos sobre la filosofía y la ética de la liberación, lo hizo a partir de distintas aristas disciplinarias, entre ellas, la historia; misma que, además de recurrir a ella como disciplina, la instauró como objeto de estudio, dado que -la historia- fue analizada -por él- desde una perspectiva crítica y fuera de los estándares ideológicos, culturales, morales y epistemológicos de la hegemonía euroangloburguecéntrica.¹³ En este sentido, él hace una interesante y fecunda crítica a la modernidad en tanto estadio histórico en el cual se identifica la centralidad Europea, apunta a aquel proceso ideológico donde se inserta a Europa -y posteriormente a los anglosajones- como centro del mundo civilizado y correcto, al cual todas las culturas deben aspirar a llegar -una especie de etapismo económico en cuanto a su instauración centrista-¹⁴.

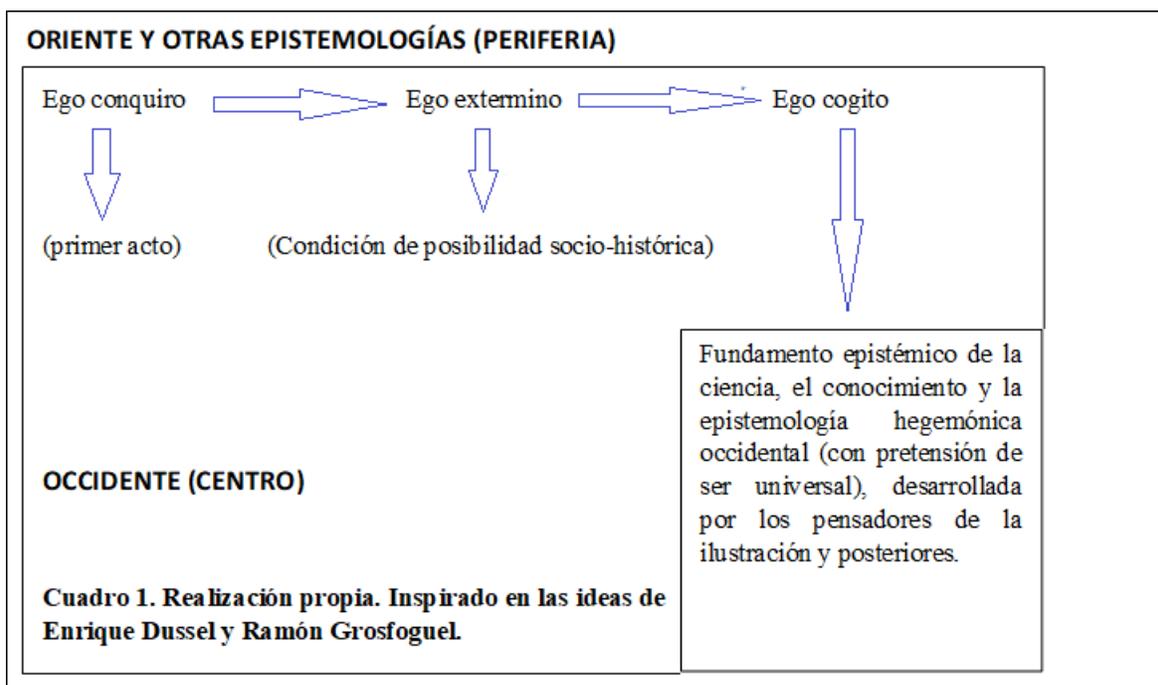
A este proceso él le llama occidentalización, siendo, entonces, que lo occidental no sólo es una posición geográfica en el globo, sino una especie de metáfora referencial-descriptiva para hablar del centro en cuanto hegemonía y de la periferia en cuanto lo accesorio. Este proceso -occidentalización- es posible gracias al privilegio epistémico, donde quienes piensan y tienen mejores formas de vida deben inducir a los inferiores a seguirlos. Es por ello que Grosfoguel (2013: 35, n. 19) señala que “la otra cara de este privilegio epistémico es la inferioridad epistémica-. No se olvide que lo inferior está condenado a subsumirse a las directrices de lo superior.”

De acuerdo con los postulados de la modernidad, como escenario histórico cooptado por los europeos, Dussel (2004: 203) afirma que “Europa habría sido desde siempre elegida por el destino para ser el sentido final de la historia universal”; referenciando, sarcásticamente, una especie de profecía supra-humana que instauró a Europa como la tierra centro del saber y el ser mundial. Este proceso de instauración es posible al seno de las consideraciones intelectivas del renacentista Descartes en el siglo XVI, aunado a la

¹³ Se alude al centrismo ideológico, cultural, moral y epistemológico construido por la cultura burguesa de Europa continental y el mundo anglosajón.

¹⁴ El etapismo es una de las teorías del desarrollo económico planteada por Rostow, en ella se afirma que los países en proceso de desarrollo deben seguir los mismos pasos -etapas- que siguieron los países ahora desarrollados, para ser, precisamente, desarrollados.

apología centrista que hicieron los pensadores posteriores a él. La fórmula que explica la posibilidad de este proceso es la del *ego conquiro* (yo conquisto, luego existo) como primer ejercicio del *ego cogito*, intermediado, socio-históricamente como condición de posibilidad para su existencia, por el *ego extermino* (yo extermino, luego pienso) (Dussel 2012).



Esto último es la búsqueda de la ilustración, en retrospectiva histórico-universal - que históricamente siempre ha sido así-, para posicionar a Europa en la centralidad del mundo; desconociendo que su propia construcción fue a partir de muchos elementos propios de las culturas excluidas; posición que fue posible a través de la “exclusión de lo no europeo como criterio civilizador, lo cual dio a Europa hegemonía cultural e ideológica” (Dussel, 2012: 205).

Finalmente, el filósofo mexicano, también critica a la posmodernidad crítica tildándola de reproductora de los cánones de la modernidad, dado que, por un lado, no critica al eurocentrismo en tanto instauración de una sola razón sobre un mundo de multi-razones y, por otro lado, sus principales referenciales críticos -de la posmodernidad- son la razón instrumental y la dominación de la subjetividad hegemónico-occidental (Dussel 2007).

En este orden de ideas, a la interrogante planteada, le deriva una respuesta en los términos arriba señalados, esto es, el suministro moral con el que se han construido los derechos humanos -o cuando menos la mayoría de ellos- ha sido bajo los estandartes de la moralidad hegemónico-occidental, teniendo como horizonte unívoco al euroanglocéntrismo burgués; no debe olvidarse que el proceso de positivización de los derechos humanos se instaura mediante un discurso de la modernidad burguesa con el fenecimiento de la revolución francesa en 1789. Si bien, el proceso de transformación de los derechos humanos ha sido tal que lo que ahora se entiende por derechos humanos, es muy distinto a lo que se construyó en aquellos años, no menos cierto es que la base teórica es heredada de aquel discurso y su proceso de mutación no ha sido universal, sino meramente occidental. Referencia empírica de ello es la Declaración Islámica Universal de los Derechos Humanos (1990), como contrapeso epistémico y moción crítica al aparente universalismo de los derechos humanos construidos occidentalmente en la Declaración Universal de los Derechos Humanos.

Esto también aplica a aquellos derechos que aparentemente no son construidos a partir de la referida estructura pero que sus cánones interpretativos sí son a la luz de la hegemonía de mérito; *i.e.*, en México el artículo segundo constitucional apunta, a modo de principios, que el derecho de autodeterminación de los pueblos indígenas es la posibilidad de que éstos construyan su subjetividad colectiva a partir de su cosmovisión, sin embargo, dicha libre determinación en tanto derecho humano tiene límites constitucionales de acuerdo con el Tribunal Constitucional mexicano. Se quiere decir, que dicha libre determinación es, en tanto posibilidad, ejercida en la medida en que se ajuste al sistema jurídico hegemónico en el país; ya que, si no se ajusta a ello, no es posible su ejercicio.

Dicho numeral constitucional señala en su apartado A, que la Constitución reconoce y garantiza el derecho de los pueblos y comunidades indígenas a la libre determinación y, en consecuencia, a la autonomía para aplicar sus propios sistemas normativos en la regulación y solución de sus conflictos internos y para elegir a sus representantes, siempre y cuando dichas acciones no contravengan los principios constitucionales. Asimismo, la Suprema Corte de Justicia de la Nación ha señalado que el ejercicio, goce y disfrute del derecho a la libre determinación no es absoluto y que tiene como límites constitucionales a

la unidad nacional; moción que referencia a que los pueblos indígenas no detentan independencia política ni soberanía; dicho en otras palabras, este derecho sólo les posibilita a determinar su suerte, siempre y cuando se preserve la unidad nacional (Suprema Corte de Justicia de la Nación, Tesis aislada, 2010).

De un ejercicio meta-hermenéutico -meta en tanto que es una interpretación de la interpretación-, a la luz del derecho a la libre autoconstrucción y construcción colectiva de subjetividades, se pueden derivar diversos análisis, entre ellos que el ejercicio de derechos, como *i.e.*, del libre desarrollo de la personalidad y el no entorpecimiento de planes de vida de los pueblos indígenas se encuentra subyugado a la conformidad que éstos tengan con el sistema jurídico hegemónico, siendo, entonces, el pluralismo jurídico nacional una especie de discurso inacabado, donde los sistemas jurídicos que no compartan similitud o congruencia con el sistema hegemónico, son reducidos a un mero subsistema, cuya construcción, validación y posibilidad de realización se encuentra subordinada a la conformidad de su sistema; es una especie de superioridad que dirige a la inferioridad.

Se quiere decir, el reconocimiento al sistema jurídico indígena -estructurado y basificado por sus usos y costumbres, es decir, bajo el manto de su moralidad-, no es un reconocimiento de horizontalidad y validez de iguales, sino que su relación es de verticalidad con el sistema jurídico hegemónico mexicano, donde éste último le otorga no sólo validez jurídica, sino sustancial y sociológica a aquel; sistema jurídico -el hegemónico- que, como ya se apuntó, fue un sistema que se construyó desde una moralidad euro-anglo-burguecéntrica-, construida por cinco países, a saber, Gran Bretaña, Estados Unidos de América, Italia, Francia y Alemania- (Grosfoguel 2013).

En este sentido, el *transiusnaturalismo* es una consideración epistemológica tendiente a irrumpir, transversalmente, el contenido del derecho natural en tanto concepción univoca de la moral occidental que incide en la construcción jurídica de derechos humanos. es decir, cuando el dispositivo constitucional citado alude a los derechos humanos como límite para el derecho de libre autodeterminación de los pueblos indígenas, refiere a un único discurso de los derechos humanos; discurso occidentalizado. En consecuencia, la idea del *transiusnaturalismo* exige la necesidad de construir discursos de derechos humanos (sí,

en plural), que los derechos humanos no estén meramente insertos y subsumidos a un único discurso, sino que se comprenda que la construcción y eficacia racional y democrática de derechos humanos parte de distintas parametrizaciones morales y culturales, lo cual implica la necesidad de construir distintos discursos de derechos humanos que se relacionen entre sí a través de un proceso de colaboración y asociación y no de subordinación y jerarquización.

Donde se pretende focalizar la atención, con el *transiusnaturalismo*, es en que este término compuesto sea un indicativo y referencial de la existencia de distintas moralidades, derivadas de estandarizaciones culturales, reconociendo que ninguna de ellas es superior a otra y relacionándose entre sí de forma constructiva y no subyugativa, a fin de que, este reconociendo, sea la base óptica, epistemológica, metodológica y gnoseológica que posibilite la construcción y eficacia sociológica de derechos humanos bajo los enfoques de la democracia, la razón y el mejoramiento de condiciones de vida. Es prudente señalar que el reconocimiento de la plurimoral y la verdadera pluriculturalidad no implica que se busque un escenario de caos social, donde todo mundo quiera hacer lo que quiera justificando su actuar en la libertad referenciada, sino que, a partir de mínimos morales y principios sociales -construidos en el basamento democrático y racional del *transiusnaturalismo*- se dote al sujeto de posibilidades para que construya su propia subjetividad más allá de imposiciones exógeno-morales, exógeno-ideológicas y exógeno-culturales.

Las cargas ideológicas, culturales, morales y éticas son insoslayables en el mundo social del ser. De alguna u otra manera, en mayor o menor medida, éstas forman parte de la facticidad de su subjetividad que le da forma y contenido a su ser; en este sentido se hablaría de la imposibilidad del ser como sustancia a ser libre -como predicado- (imposibilidad del ser a ser); sin embargo, el *transiusnaturalismo* no busca desconocer esta parte intrínseca del ser -sería, utópicamente, atentar contra la facticidad del ser-, sino que, esas cargas mencionadas sean parte de la comunidad política y social a la que pertenece y no parte de una imposición hegemónica que violenta a su comunidad, no debe olvidarse que cualquier *centrismo* que se pretenda imponer frente a otras perspectivas es, en sí mismo, un ejercicio de violentación (Sztajnszrajber, 2020).

Consideraciones finales

La fundamentación de los derechos humanos reviste importancia, dado que su contenido, sustancia y fondo, que a su vez posibilita una determinada forma de eficacia, exigibilidad y justiciabilidad, va en función de su concepción originaria y de la fuente de donde emanan. En este orden, el *transiusnaturalismo* se erige como una posición, no sólo gnoseológica, sino epistémica que otorga la posibilidad de eficaz a los derechos humanos desde un universalismo con enfoque diferenciado; reconociendo, en términos de igualdad horizontal -y no sólo desde la aparente igualdad vertical- que las racionalidades y estandarizaciones morales no occidentalizadas son igualmente válidas, sociológicamente, en la construcción de idearios e imaginarios colectivos con incidencia en la forma de organización socio-política de un espacio territorial determinado.

En consecuencia, el elemento de posibilidad para que esto se dé, es la filosofía en tanto acción humana de reflexión y crítica que genera las condiciones necesarias para la deconstrucción y reconstrucción de lo ya construido de determinada manera. Esto es, el *transiusnaturalismo* es una nominación conceptual que surge de la labor filosófica y que busca tener incidencia en el mundo socio-jurídico de la eficacia de los derechos humanos.

Bibliografía

- Alexy, R. (2008) *El concepto y la naturaleza del derecho* (Madrid, Barcelona, Buenos Aires: Marcial Pons).
- Bidart G. (1989) *Teoría General de los derechos humanos* (México: Instituto de Investigaciones Jurídicas-UNAM).
- BOBBIO, N. (2004) *El problema del positivismo jurídico* (México: Fontamara).
- Correas, O. (2013) *Introducción a la crítica del Derecho moderno* (México: Fontamara)
- Cortina, A. (1998) *Ética de la empresa* (Madrid: Trotta)
- Sztajnszrajber, D. *Sobre la deconstrucción del adultocentrismo*. Entrevista disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=_u2ImdiBbRw
- Declaración Islámica Universal de los Derechos Humanos de 1990. Disponible en: <http://www.amnistiacatalunya.org/edu/docs/e-mes-islam-1981.html>
- Descartes, R. (2010) *El discurso del método* (Madrid: Astral-Espasa Calpe)

- De Sousa Santos, B. (2012) *Derecho y emancipación* (Ecuador: Corte Constitucional del Ecuador y Centro de Estudios y Difusión del Derecho Constitucional)
- De Zan, J. (2004) *La ética, los derechos y la justicia* (Uruguay: Konrad-Adenauer-Stiftung E. V.)
- Dussel, E. (2012) “Meditaciones anticartesianas: sobre el origen del antidiscurso filosófico de la modernidad” en Grosfoguel, R. y Almanza R. (2012: 11-58)
- Dussel, Enrique. (2007) “Un diálogo con Gianni Vattimo. De la Posmodernidad y transmodernidad” A parte Rei Revista de filosofía 54: 1-32.
- Dussel, E. (2004) “Sistema-mundo y la transmodernidad”, en Dube, S., y Mignolio, W. (2004: 201-226).
- García Máynez, E. (2002) *Introducción al estudio del derecho* (México: Porrúa)
- Grosfoguel, R. (2013) “Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI”, Revista Tabula Rasa 19: 31-58.
- Habermas, J. (1987) *Teoría de la acción comunicativa: racionalidad de la acción y racionalización social* (Madrid: Taurus).
- Hegel, F. (1968) *Filosofía del derecho* (Buenos Aires: Claridad).
- Losada, J. (2012) “La tríada subversiva: un acercamiento teórico”, en Losada, J. (2012: 35-67).
- Prieto Sanchís, L. (2001) *Constitucionalismo y positivismo* (México: Fontamara).
- Reale, M. (1997) *Teoría tridimensional del derecho. Una visión integral del derecho* (Madrid: Tecnos).
- R. Negrete, J. (2018) “Consultas populares en México ¿un real mecanismo de participación ciudadana?” Revista Letras Jurídicas, 37: 117-130.
- Santiago Nino, (2003) *C. Introducción al análisis del derecho* (Buenos Aires: Astrea)
- Sartori, Giovanni. (2013) *La política. Lógica y método en las ciencias sociales* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Tamayo y Salmorán, Rolando. (2011) *El derecho y la ciencia del derecho* (México: Fontamara).
- Tapia Argüello, S. (2018) “The modern possibilities of human rights, A critique of the negative critique of law and rights”, Revista Mexican Review Law 2,

JORGE REYES NEGRETE: Transiusnaturalismo. Acercamiento a una fundamentación pluri-moral de los derechos humanos

http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-05782018000100139 [consultado el 8 de julio de 2020].

Tesis aislada (constitucional) con número de registro 165288, febrero de 2010, primera sala.

Vanni, Icilio. (1922) *Filosofía del derecho* (Madrid: Francisco Beltrán).