



REVISTA DE LA
ASOCIACIÓN DE
PROFESORES E
INVESTIGADORES DE
LA UNIVERSIDAD
IBEROAMERICANA A.C.



México, año 3/núm. 4/2026

Publicación semestral

Más allá de las zonas grises: la brújula ética de la universidad ante la crisis de derechos humanos. Entrevista al Dr. Alejandro Anaya Muñoz, Vicerrector Académico de la Universidad Iberoamericana
Mtra. Andrea Mora Martínez &
Dr. A. Edmundo Cervantes Espino

Santuario. Una historia de amor: la red más grande de defensa de los derechos humanos en EEUU
Mtro. José Martín Íñiguez Ramos

El giro contra el multilateralismo migratorio en la segunda administración Trump
Mtra. Anabel Ortega Muñoz &
Dr. José Joel Peña Llanes

Cuando los horizontes se cierran: el futuro como crisis de los derechos humanos
Lic. Marcela Vázquez Garza

Tiempos difíciles. Desafíos y amenazas al régimen internacional de los derechos humanos en América Latina
Dr. Alejandro Anaya Muñoz

Carta al mundo
Mtra. Andrea Mora Martínez

Repensando los derechos humanos y la justicia desde la hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot
Mtro. Jorge Alberto Reyes López

La Iglesia ante los derechos humanos, ¿conservadora o progresista?
Dr. Jorge Fernando Heredia Zubieta



DERECHOS HUMANOS ANTE LAS CRISIS CONTEMPORÁNEAS: DESAFÍOS ESTRUCTURALES Y HORIZONTES EMANCIPATORIOS

Entrevista a César Javier Medina Contreras (El Conquistador): retos y desafíos de ser joven, mexicano y tener sueños
Mtra. Andrea Mora Martínez



**REVISTA DE LA
ASOCIACIÓN DE
PROFESORES E
INVESTIGADORES
DE LA IBERO**

www.apibero.org

Director

Dr. A. Edmundo Cervantes Espino

Consejo Editorial de la Asociación de Profesores e Investigadores de la Universidad Iberoamericana (CONEDAPI).

Dr. A. Edmundo Cervantes Espino

Dr. Luis Felipe Flores Mendoza

Dr. Mariano Chávez Martínez

Mtro. Guillermo Vázquez Álvarez

Mtra. Andrea Mora Martínez

Mtro. Jesús Eduardo Vázquez

Dr. Fernando Esaú Ortiz Santana

Consejo Directivo [API]

Mtro. Martín Iñiguez Ramos

(Presidente API)

Dr. A. Edmundo Cervantes Espino

(Vicepresidente)

Mtro. Tarik Zeraoui Sánchez

(Secretario)

Mtro. Luis González Zarazua

(Vocal de Asuntos Sociales)

Mtra. Andrea Mora Martínez

(Vocal de Asuntos Académicos de Asignatura)

Mtro. José Luis Urrusti Alonso

(Vocal de Asuntos Académicos de Tiempo)

Rector de la Universidad Iberoamericana

Dr. Luis Arriaga Valenzuela, S.J.

Vicerrector Académico de la Universidad Iberoamericana

Dr. Alejandro Anaya Muñoz

Edición

Dr. A. Edmundo Cervantes Espino

Diseño e ilustraciones

Dr. A. Edmundo Cervantes Espino

Mtro. Luis González Zarazua

REVISTA DE LA ASOCIACIÓN DE
PROFESORES E INVESTIGADORES DE LA
UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA A. C.

año 3, No. 4, enero – julio 2026, es una
publicación semestral editada por la Asociación
de Profesores e Investigadores de la Universidad
Iberoamericana A.C., Prolongación Paseo de
Reforma 880, Lomas de Santa Fe, México, C.P.
01219, Ciudad de México, Tel. (55) 5950 4000,
www.apibero.org, api@uia.mx Editor
responsable: Ahmed Edmundo Cervantes Espino.

Reserva de Derechos al Uso exclusivo No. 04-
2025-022412370600-102, ISSN: 3061-8258, ambos
otorgados por el Instituto Nacional del Derecho
de Autor. Responsable de la última actualización
de este número: Ahmed Edmundo Cervantes
Espino, Prolongación Paseo de Reforma 880,
Lomas de Santa Fe, México, C.P. 01219, fecha de
última modificación, 15 de abril de 2026.

Portada

‘El horizonte de la dignidad’.
Imagen generada por IA en Leonardo.AI
1.5.1

Todas las imágenes que ilustran las
páginas de esta edición no fueron
capturadas por una lente tradicional, sino
concebidas a través de la síntesis
algorítmica. Informamos a nuestros
lectores que la totalidad del arte visual
aquí expuesto fue generado por
Inteligencia Artificial, utilizando
específicamente el modelo Leonardo.AI
1.5.1.



La Revista de la Asociación de Profesores e Investigadores de la Universidad Iberoamericana es una publicación académica semestral que tiene como objetivo promover los trabajos de investigación de los miembros que integran a la Asociación de Profesores e Investigadores de la Ibero (API), pero abierta a la colaboración de docentes e investigadores de otras instituciones nacionales e internacionales, bajo acuerdo unánime del Consejo Editorial de la Asociación de Profesores e Investigadores de la Universidad Iberoamericana (CONEDAPI). Asimismo, el público al que está destinada es principalmente académico, *id. est.*, profesores e investigadores de instituciones de educación superior, públicas y privadas, y a toda persona interesada en la discusión académica seria acerca de temas filosóficos, históricos, científicos, teológicos, literarios, de género, medioambientales y políticos, que coadyuven a una mayor comprensión libre y razonada de la realidad.

Los artículos presentados en esta publicación son sometidos a doble dictamen ciego; los textos escritos por los miembros del Consejo Editorial de la Asociación de Profesores e Investigadores de la Universidad Iberoamericana (CONEDAPI) se someten a evaluación externa. El contenido es responsabilidad exclusiva de sus autores.

Se permite la reproducción de estos materiales, citando la fuente y enviando a la dirección de la Revista dos ejemplares de la obra en que sean publicados.

PRESENTACIÓN DEL CUARTO NÚMERO DE LA REVISTA DE LA ASOCIACIÓN DE PROFESORES E INVESTIGADORES DE LA IBERO **07**

Dr. A. Edmundo Cervantes Espino

MÁS ALLÁ DE LAS ZONAS GRISES: LA BRÚJULA ÉTICA DE LA UNIVERSIDAD ANTE LA CRISIS DE DERECHOS HUMANOS. ENTREVISTA AL DR. ALEJANDRO ANAYA MUÑOZ, VICERRECTOR ACADÉMICO DE LA UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA **12**

Mtra. Andrea Mora Martínez & Dr. A. Edmundo Cervantes Espino

SANTUARIO. UNA HISTORIA DE AMOR: LA RED MÁS GRANDE DE DEFENSA DE LOS DERECHOS HUMANOS EN EEUU **20**

Mtro. José Martín Íñiguez Ramos

EL GIRO CONTRA EL MULTILATERALISMO MIGRATORIO EN LA SEGUNDA ADMINISTRACIÓN TRUMP **28**

Mtra. Anabel Ortega Muñoz & Dr. José Joel Peña Llanes

CUANDO LOS HORIZONTES SE CIERRAN: EL FUTURO COMO CRISIS DE LOS DERECHOS HUMANOS **42**

Lic. Marcela Vázquez Garza

**TIEMPOS DIFÍCILES. DESAFÍOS Y AMENAZAS
AL RÉGIMEN INTERNACIONAL DE LOS
DERECHOS HUMANOS EN AMÉRICA LATINA** 53

Dr. Alejandro Anaya Muñoz

CARTA AL MUNDO 61

Mtra. Andrea Mora Martínez

**REPENSANDO LOS DERECHOS HUMANOS Y
LA JUSTICIA DESDE LA HERMENÉUTICA
ANALÓGICA DE MAURICIO BEUCHOT** 68

Mtro. Jorge Alberto Reyes López

**LA IGLESIA ANTE LOS DERECHOS HUMANOS,
¿CONSERVADORA O PROGRESISTA?** 103

Dr. Jorge Fernando Heredia Zubieta

**ENTREVISTA A CÉSAR JAVIER MEDINA
CONTRERAS (EL CONQUISTADOR): RETOS Y
DESAFÍOS DE SER JOVEN, MEXICANO Y
TENER SUEÑOS** 114

Mtra. Andrea Mora Martínez

**RESEÑA DE “LA ÚLTIMA RESISTENCIA:
SANTUARIO EN LOS ÁNGELES”, LIBRO DEL
MTRO. JOSÉ MARTÍN ÍÑIGUEZ RAMOS** 121

Mtro. Juan-Pablo Calderón Patiño

RESÚMENES/ABSTRACTS 123

SEMBLANZAS CURRICULARES DE LOS AUTORES Y COLABORADORES 127

CRITERIOS GENERALES EDITORIALES PARA PUBLICACIÓN 132

**PRESENTACIÓN DEL CUARTO NÚMERO DE LA
REVISTA DE LA ASOCIACIÓN DE PROFESORES E
INVESTIGADORES DE LA IBERO**



Estimados lectores, colegas y amigos de la comunidad académica de la Universidad Iberoamericana:

Es un genuino honor darles la más cordial bienvenida a las páginas del Cuarto Número de la Revista de la Asociación de Profesores e Investigadores de la Universidad Iberoamericana A.C. La publicación que hoy tienen en sus manos es el fruto de un esfuerzo intelectual colectivo, un espacio donde convergen la pluralidad de ideas, el rigor académico y el profundo compromiso social que caracteriza a nuestra comunidad universitaria. Esta Revista se ha consolidado como un puente necesario entre la investigación de vanguardia y las problemáticas más urgentes de nuestro entorno, buscando siempre que el conocimiento generado en nuestras aulas y cubículos se traduzca en una herramienta viva de transformación social. En un tiempo marcado por la incertidumbre y desafíos estructurales, API reafirma su vocación como un ágora de pensamiento crítico donde la libertad de cátedra se pone al servicio de la justicia y la dignidad humana.

Antes de adentrarnos en la riqueza de los textos que componen esta edición, resulta indispensable extender un sincero y profundo agradecimiento a las autoridades de nuestra casa de estudios. Agradezco de manera especial al Rector de la Universidad Iberoamericana, el Dr. Luis Arriaga Valenzuela, S.J., por su liderazgo visionario y su inquebrantable respaldo a la labor investigativa, permitiendo que nuestra asociación cuente con los espacios necesarios para el florecimiento de la vida intelectual. Asimismo, expreso mi mayor gratitud al Vicerrector Académico, el Dr. Alejandro Anaya Muñoz, cuyo apoyo institucional y convicción en el poder transformador de la academia han sido pilares fundamentales para que este proyecto editorial continúe consolidándose como un referente de diálogo y pensamiento crítico; su gestión ha sido clave para impulsar el modelo de Universidad Generativa y Vincular que hoy define nuestro quehacer, fomentando una pedagogía que no sólo busca la competencia técnica, sino también la conciencia, la compasión y el compromiso ético en cada uno de nuestros egresados.

Asimismo, resulta imperativo extender un genuino y profundo agradecimiento al invaluable trabajo desempeñado por la Mesa Directiva de la Asociación, así como los integrantes del Consejo Editorial de la Revista. La materialización de este volumen no habría sido posible sin su dedicación constante; una labor que, si bien a menudo asume un carácter subrepticio, silencioso y alejado de los reflectores, constituye el andamiaje fundamental de todo este proyecto. Son sus incansables horas de lectura minuciosa, su celo metodológico en los procesos de revisión y su profunda vocación por el cuidado de los textos lo que sostiene la rigidez y seriedad de nuestras páginas. Gracias a este compromiso diligente, colegiado y desinteresado, logramos garantizar los

más altos estándares de excelencia académica, asegurando que cada aportación no sólo cumpla con las exigencias epistémicas y éticas de nuestra comunidad universitaria, sino que consolide a nuestra publicación como un espacio de pertinencia, calidad y vanguardia intelectual.

Ahora bien, a través de las siguientes líneas, los invito a recorrer la cartografía de diálogos, ensayos y reflexiones que integran este volumen, titulado *Derechos humanos ante las crisis contemporáneas: desafíos estructurales y horizontes emancipatorios*. Cada aportación ha sido tejida para ofrecer una brújula ética ante las crisis contemporáneas, en un momento histórico donde el sistema internacional de derechos humanos enfrenta retos significativos que ponen a prueba nuestra resiliencia. En este sentido, diversos informes señalan cambios profundos en las libertades, el surgimiento de prácticas restrictivas y desafíos al derecho internacional que nos obligan a repensar nuestra labor desde la raíz. La presencia de conflictos en distintas regiones del mundo ha evidenciado la imperante necesidad de fortalecer las instituciones globales y revisar los mecanismos de protección de derechos que hoy parecen insuficientes frente a la magnitud del sufrimiento humano. Además, se observa una tendencia global preocupante hacia la limitación del espacio cívico; diversos gobiernos han implementado medidas que afectan directamente a quienes defienden los derechos humanos, así como a periodistas y activistas que dan voz a los silenciados. Este complejo contexto requiere, hoy más que nunca, un análisis crítico y riguroso sobre los fundamentos y horizontes del movimiento de derechos humanos en la actualidad, y es precisamente ese el espíritu que anima los textos que integran el presente número.

El recorrido intelectual comienza con un diálogo fundamental titulado *Más allá de las zonas grises: la brújula ética de la universidad ante la crisis de derechos humanos*, entrevista realizada al Dr. Alejandro Anaya Muñoz, Vicerrector Académico de la Universidad Iberoamericana, por la Mtra. Andrea Mora Martínez y el escritor de las presentes líneas, el Dr. Edmundo Cervantes Espino. En esta conversación, el Vicerrector profundiza en su trayectoria vinculada a la identidad ignaciana y su labor en la defensa de la dignidad humana, analizando cómo el modelo de “Universidad Generativa” opera mediante el poder transformador de la docencia, la investigación y la vinculación. El Dr. Anaya disecciona con rigor la actual crisis de derechos humanos en México, la cual caracteriza como un fenómeno enquistado en “zonas grises de poder” donde actores estatales y criminales operan en simbiosis, volviendo ineficaces las estrategias tradicionales de denuncia internacional. Asimismo, reflexiona sobre la responsabilidad de las instituciones de élite frente a la desigualdad sistémica, destacando políticas de inclusión como el programa Alianza Loyola y el uso reflexivo de la inteligencia artificial bajo una brújula humanista.

Posteriormente, el Mtro. José Martín Íñiguez Ramos, actual Presidente de la Asociación de Profesores e Investigadores de la Ibero, nos entrega un texto de profunda sensibilidad titulado *Santuario. Una historia de amor: la red más grande de defensa de los derechos humanos en EEUU*. El autor analiza el impacto ciudadano y las movilizaciones contra las políticas migratorias tras el asesinato de ciudadanos en Minneapolis a inicios de 2026, destacando la fuerza del lema

“ICE OUT”. El Mtro Íñiguez recorre la historia del Movimiento Santuario desde sus orígenes en los años ochenta con James Corbett y John Fife, y vincula esta resistencia con expresiones culturales contemporáneas, como la película *Una batalla tras otra* y el simbolismo del espectáculo de *Bad Bunny* en el *Super Bowl LX*, quien utilizó el escenario global para dar una lección de dignidad latinoamericana frente al odio. El artículo cierra con un análisis comparativo de las deportaciones bajo distintas administraciones estadounidenses, subrayando que la migración es, ante todo, un acto de esperanza y resiliencia.

Continuando con la temática migratoria, la Mtra. Anabel Ortega Muñoz y el Dr. José Joel Peña Llanes exploran en *El giro contra el multilateralismo migratorio en la segunda administración Trump* las consecuencias del enfoque soberanista de Estados Unidos sobre la arquitectura internacional de protección. Los autores argumentan que la política unilateral de Washington ha desplazado la cooperación multilateral hacia esquemas fragmentados, debilitando la capacidad operativa de organismos como la OIM y el ACNUR. A través de un análisis detallado de órdenes ejecutivas emitidas entre 2025 y 2026, el artículo documenta la criminalización de la movilidad humana y los costos económicos de este menor flujo migratorio, ofreciendo recomendaciones para que potencias medias como México fortalezcan sus propias capacidades de asilo y refugio frente a la presión externa.

En una veta más filosófica, la Lic. Marcela Vázquez Garza presenta *Cuando los horizontes se cierran: el futuro como crisis de los derechos humanos*. En este artículo, la autora diagnostica una disonancia entre el reconocimiento formal de los derechos y la imposibilidad material de ejercerlos, fenómeno que atribuye a la pérdida del futuro bajo el capitalismo tardío. Apoyándose en pensadores como Simone Weil y Ernst Bloch, Vázquez Garza propone reconocer el “derecho al futuro” como un derecho habilitante supremo, advirtiendo que la precarización del presente anula la capacidad de agencia política. El texto denuncia la “alienación institucional” de las organizaciones que administran la política sin transformar las estructuras de poder, y aboga por una política del tiempo recobrado que garantice un presente seguro como condición indispensable para la emancipación.

Por su parte, el Dr. Alejandro Anaya Muñoz contribuye con el artículo *Tiempos difíciles. Desafíos y amenazas al régimen internacional de los derechos humanos en América Latina*, donde analiza el declive del orden global liberal. El Vicerrector identifica una “tormenta perfecta” en la región, caracterizada por el ascenso de gobiernos populistas, la regresión democrática y la securitización de las agendas públicas que priorizan la “mano dura” sobre el respeto a la dignidad humana, ejemplificado en casos como el de El Salvador. El Dr. Anaya advierte sobre la emergencia de redes transnacionales iliberales —alianzas y conexiones entre políticos, partidos y organizaciones que operan a nivel global para debilitar los principios de la democracia liberal, promoviendo en su lugar regímenes con prácticas autoritarias legitimados por procesos electorales— y el desmantelamiento de fuentes de financiamiento para organizaciones civiles, llamando a la resistencia activa desde la academia para defender la promesa civilizatoria de los

derechos humanos.

Un espacio de especial relevancia en este número es la *Carta al mundo*, coordinada por la Mtra. Andrea Mora Martínez y escrita colectivamente por sus estudiantes de la asignatura de Escritura Académica de la Universidad Iberoamericana. Este documento recoge las voces de una juventud que ama a México pero también le teme, abordando con crudeza temas como la violencia de género, la impunidad y la crisis ecológica. A través de reflexiones sobre la fuerza de la mujer mexicana y la fragilidad del planeta, los jóvenes denuncian la improvisación gubernamental en materia ambiental y el drama de la migración forzada, invitando a transformar el miedo en solidaridad y a reconocer que el desplazamiento humano es, en esencia, una búsqueda de sentido y libertad.

En el ámbito de la fundamentación teórica, el Mtro. Jorge Alberto Reyes López nos presenta *Repensando los derechos humanos y la justicia desde la hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot*. El ensayo valora cómo este modelo de interpretación permite superar los extremos del univocismo y el equivocismo, buscando una vía intermedia que haga justicia a la alteridad del texto y del “Otro”. El autor aplica esta metodología filosófica a la historia de América Latina, recuperando la defensa de la dignidad del indio en la Escuela de Salamanca como un antecedente de liberación, y propone un modelo de derechos humanos “mestizo” que equilibre las libertades individuales con los derechos comunitarios, priorizando siempre a los sectores más vulnerables.

Complementando esta visión religiosa y social, el Dr. Jorge Fernando Heredia Zubieta analiza la evolución eclesial en *La Iglesia ante los derechos humanos, ¿conservadora o progresista?* El artículo recorre el tránsito desde el rechazo inicial a los derechos civiles en el siglo XIX hasta el compromiso decidido tras el Concilio Vaticano II y la labor de figuras como Monseñor Óscar Romero. El Dr. Heredia reconoce las fallas internas de la institución pero destaca la labor actual de centros de defensa de derechos humanos y albergues para migrantes, subrayando que la lucha por la dignidad humana es una tarea en la que creyentes y no creyentes deben cooperar para evitar que el mundo se precipite al abismo.

Finalmente, contamos con la *Entrevista a César Javier Medina Contreras*, conocido como “El Conquistador”, realizada por la Mtra. Andrea Mora Martínez. En esta charla, el joven mercadólogo reflexiona sobre los desafíos de su generación y su experiencia en el reality extremo como un camino de superación personal y madurez. Medina Contreras comparte su visión sobre la libertad, la espiritualidad y la importancia de la fortaleza mental para romper los propios límites, enviando un mensaje de empoderamiento a los jóvenes para que no desistan de sus sueños a pesar de las condiciones de precariedad o inseguridad en el país.

Los invito, pues, a sumergirse en estas lecturas con la certeza de que el diálogo académico es nuestra mejor defensa contra la estulticia, la indolencia y la barbarie, pues, en un mundo donde la impunidad se ha vuelto norma estructural y donde la desinformación amenaza con anular nuestra

capacidad crítica, el intercambio intelectual riguroso no es un lujo, sino un acto de supervivencia ética y política. La estulticia de quienes niegan la evidencia del dolor ajeno y la indolencia de un sistema que a menudo ignora las crisis humanitarias son los preludios de esa barbarie que se manifiesta en la criminalización del migrante, la destrucción de los ecosistemas y la clausura de los horizontes de futuro para los jóvenes. Esta degradación sólo puede ser combatida mediante la fuerza de los argumentos y la construcción de un presente seguro fundamentado en la justicia. Al habitar este espacio de diálogo, reivindicamos la posibilidad de una humanidad redimida capaz de escuchar los gritos de las víctimas y de proponer alternativas emancipatorias frente a los sistemas de exclusión, recordándonos que la palabra compartida es el cimiento de cualquier civilización que aspire a ser verdaderamente digna y pacífica.



Ahmed Edmundo Cervantes

Dr. A. Edmundo Cervantes Espino.

Director.

MÁS ALLÁ DE LAS ZONAS GRISES: LA BRÚJULA ÉTICA DE LA UNIVERSIDAD ANTE LA CRISIS DE DERECHOS HUMANOS. ENTREVISTA AL DR. ALEJANDRO ANAYA MUÑOZ, VICERRECTOR ACADÉMICO DE LA UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA, CAMPUS CIUDAD DE MÉXICO

Mtra. Andrea Mora Martínez & Dr. A. Edmundo Cervantes Espino
Ciudad de México a 4 de diciembre de 2025

I

Semblanza académica y trayectoria institucional

- 1. Doctor Anaya, es un honor contar con usted para este espacio de la Revista de Asociación de Profesores e Investigadores de la Ibero. Para dar inicio a esta conversación, ¿podría compartir con nuestros lectores una semblanza de su trayectoria y su vínculo con la Compañía de Jesús?**

Muchas gracias por este espacio. Mi vínculo con la identidad ignaciana es profundo y de larga data. Soy egresado de la licenciatura en Relaciones Internacionales por la Universidad Iberoamericana, generación 1990-1994. Al concluir mis estudios, mi relación con la Compañía de Jesús continuó en el ámbito profesional, trabajando durante varios años en organizaciones de la sociedad civil vinculadas a los jesuitas en el estado de Chiapas. Ese periodo, entre 1994 y 1998, marcó mi vocación por la defensa de la dignidad humana.

Posteriormente, realicé mis estudios de posgrado en Inglaterra, obteniendo una maestría en Teoría y Práctica de los Derechos Humanos y un doctorado en Ciencia Política, con una investigación centrada en el derecho a la autonomía indígena. En 2003, me incorporé a la vida académica formal en el ITESO, en el Departamento de Estudios Sociopolíticos y Jurídicos. No



obstante, al poco tiempo, el padre Pepe Morales me invitó a coordinar el programa de Derechos Humanos aquí en la Ibero Ciudad de México. Bajo la gestión del padre Javier Prado, entonces Vicerrector Académico, asumí la dirección del Departamento de Estudios Internacionales, manteniendo siempre mi actividad de investigación y docencia centrada en los derechos humanos.



Tuve una etapa de nueve años en el CIDE, donde contribuí a la creación del campus Aguascalientes como subdirector. Fue una experiencia enriquecedora, pero eventualmente sentí la inquietud de regresar al espacio universitario jesuita, por lo que volví al ITESO para coordinar la maestría en Derechos Humanos y Paz. Fue ahí donde coincidí nuevamente con el Dr. Luis Arriaga Valenzuela, a quien conocía desde nuestras épocas de trabajo en Chiapas. Cuando él fue nombrado Rector de la Ibero Ciudad de México, me invitó a formar parte de su equipo como Vicerrector Académico, posición que ocupó desde hace cuatro años con el firme propósito de impulsar su proyecto institucional.

II

Misión y responsabilidad social: la universidad generativa

2. Desde su nombramiento como Vicerrector en 2022, usted lidera un eje central de la misión institucional. En un México marcado por la violencia y la impunidad, ¿cuál considera que es el papel más urgente de la Ibero? ¿Cómo se traduce el ideal de “agente de cambio social” en una estrategia académica efectiva?

El punto de partida se encuentra en el corazón del propósito de cualquier universidad jesuita: nuestra misión de contribuir a la construcción de una sociedad más libre, solidaria, justa, incluyente, productiva, pacífica, democrática y sustentable. Este mandato se opera a través del poder transformador de nuestras funciones sustantivas: docencia, investigación y vinculación.

Este triángulo virtuoso sustenta el modelo de Universidad Generativa y Vincular. Formamos personas, generamos conocimiento y nos vinculamos con el entorno de manera simultánea. En la docencia, buscamos que nuestros egresados posean no sólo la solidez disciplinar de vanguardia, la “C” de competencia—, sino que la pedagogía ignaciana les imbuya otras tres dimensiones críticas:

- a. Conciencia: Desarrollar en el estudiantado la capacidad de leer la realidad críticamente, viendo más allá de su inmediatez social o económica.
- b. Compasión: Entendida como una empatía profunda con los sectores vulnerabilizados. Es el reconocimiento de la responsabilidad que conlleva el privilegio; entender que el acceso a esta universidad implica un compromiso con quienes sufren las fallas del sistema.
- c. Compromiso: La voluntad activa de transformar esa realidad.

La universidad contribuye a la sociedad inyectando profesionales con este “chip ético”, capaces de tomar decisiones en los sectores público, privado o social que tiendan a disminuir las brechas de desigualdad. Asimismo, la investigación debe estar orientada a ofrecer soluciones y alternativas a las problemáticas actuales, siempre en alianza con actores externos con los que compartimos valores y objetivos.

III

Inclusión y acceso: el compromiso frente a la exclusión

3. Las cifras de cobertura en educación superior en México sitúan al país en lugares rezagados de la OCDE. En este contexto, ¿qué responsabilidad asume una institución de élite para abordar esta desigualdad sistémica?

Reconocemos que, dado el tamaño del país, la Ibero es una institución pequeña, pero nuestra contribución busca ser multifacética y estratégica. No nos limitamos a la excelencia dentro de nuestros muros.

Primero, mantenemos una política de becas muy robusta: aproximadamente el 30% de nuestros



estudiantes de licenciatura y el 80% de posgrado cuentan con algún tipo de apoyo financiero. De manera destacada, impulsamos el programa Alianza Loyola, que no sólo cubre el 100% de la colegiatura, sino que otorga apoyos de manutención. Entendemos que no basta con eliminar el costo de la matrícula; el estudiante necesita recursos para transporte, materiales y alimentación para garantizar su permanencia.

En el ámbito del posgrado, establecimos 80 becas de excelencia del 100% para programas registrados en el Sistema Nacional de Posgrados de la SECIHTI¹. Esto responde a las nuevas



políticas públicas que exigen la gratuidad para acceder a becas de manutención federales, permitiendo así que jóvenes investigadores sin recursos propios puedan desarrollar su carrera científica con nosotros.

Además, incidimos estructuralmente a través del Centro INIDE (Centro de Investigaciones Interdisciplinarias para el Desarrollo de la Educación), donde académicos de alto nivel generan propuestas de política pública para la equidad educativa. También apoyamos proyectos en las periferias, como el Tecnológico Universitario del Valle de Chalco y el Instituto Superior Intercultural Ayuuk (ISIA) en Oaxaca, llevando la educación jesuita a comunidades rurales e indígenas.

IV

Desafíos pedagógicos ante la inteligencia artificial

4. Existe una preocupación creciente sobre la brecha entre la formación universitaria y las demandas del mercado laboral digital. ¿Cómo equilibra la Ibero la formación humanista con la evolución tecnológica acelerada, particularmente ante la inteligencia artificial?

No consideramos que el humanismo y la tecnología sean dimensiones excluyentes; al contrario, la tecnología sin brújula ética es peligrosa. En la Ibero, abordamos la inteligencia artificial (IA) desde una visión crítica. Fuimos la primera universidad en emitir lineamientos institucionales para su uso en la docencia, no desde la prohibición, sino desde la integración reflexiva.

Estamos por lanzar la nueva Ingeniería en Inteligencia Artificial e inauguraremos un laboratorio de alto desempeño para mediados de 2025. Sin embargo, el enfoque es social: el nuevo *Hub de Innovación* desarrolla megaproyectos donde la IA se utiliza como herramienta para resolver problemas de sustentabilidad, seguridad humana y alimentación. En el aula, la Dirección de Innovación Educativa (DIE) está implementando tutores personalizados mediante *bots* de IA para apoyar el aprendizaje, pero siempre bajo el acompañamiento docente que garantiza el desarrollo de las “4 Cs”. La tecnología cambia, pero el proceso formativo de cambio de conciencia en el estudiante sigue siendo nuestro núcleo irreductible.



V

Pensamiento crítico frente a la desinformación

5. En un clima de polarización y posverdad, ¿cómo se entrena activamente a los estudiantes en el pensamiento crítico?

Es un reto compartido por nuestros más de dos mil académicos. En disciplinas como Relaciones Internacionales o Ciencia Política, la problematización de las narrativas dominantes es parte consustancial del currículo. Sin embargo, hemos institucionalizado la medición de esta competencia; llevamos tres años evaluando sistemáticamente el desarrollo del pensamiento crítico en nuestro estudiantado.

Los resultados nos indican que debemos ser más eficientes. Por ello, la DIE ofrece talleres y

comunidades de aprendizaje para que los docentes refinen sus estrategias pedagógicas. Un factor a nuestro favor es que la Ibero atrae a un perfil de profesor naturalmente crítico. El objetivo es que el estudiante no sea un consumidor pasivo de información, sino un ciudadano con la agencia intelectual necesaria para navegar la desinformación y el debate público razonado.

VI

Diagnóstico de la crisis de derechos humanos en México

6. Doctor, informes recientes documentan niveles de impunidad superiores al 90% y más de 110,000 desapariciones en el país. A la luz de su obra *Mexico's Human Rights Crisis*², ¿cómo caracteriza el momento actual?

La crisis no sólo persiste, se ha enquistado con características distintas a las del pasado. Ya no estamos frente al autoritarismo clásico que reprimía verticalmente a opositores políticos. Hoy, la crisis ocurre en lo que denomino “zonas grises de poder”.

En estas zonas, los perpetradores son actores híbridos. Como sugiere la metáfora de Javier Sicilia, estamos sumergidos en el “lodo”, donde ya no es posible distinguir el agua (el Estado) de la tierra (el crimen). Las violaciones —desapariciones, ejecuciones, tortura— son cometidas por estructuras donde actores estatales y no estatales operan en simbiosis. Esto hace que las estrategias tradicionales, como el *naming and shaming* (denuncia y avergonzamiento internacional), tengan un impacto muy limitado, pues no hay un gobierno centralizado sensible a su reputación que tenga control total sobre estos actores difusos.

VII

Voluntad y capacidad: el déficit del estado



7. Aplicando su marco analítico que distingue entre la “capacidad” y la “voluntad” (willingness) del Estado³, ¿dónde reside el mayor problema de México?

El déficit es duplicado. Para que un Estado cumpla con las normas de derechos humanos requiere la intersección de dos factores: querer (voluntad) y poder (capacidad). Tristemente, en las últimas dos décadas

hemos carecido de ambos.

No ha existido la voluntad política para dismantelar las redes de colusión en el aparato de seguridad, ni se han desarrollado las capacidades técnicas y forenses en las fiscalías y policías civiles para investigar delitos complejos de manera efectiva. Al no querer castigar a los culpables por costos políticos o complicidad, y al no poder hacerlo por debilidad institucional, la impunidad se vuelve la norma estructural.



VIII

El orden global y la doctrina de derechos

8. Ante conflictos como los de Ucrania o Medio Oriente, ¿estamos ante una erosión terminal del régimen internacional de derechos humanos?

Es necesario distinguir entre la doctrina y la institucionalización. Como doctrina ética y política, los derechos humanos no tienen rival; la idea de que todo ser humano posee una dignidad igualitaria sigue siendo la propuesta civilizatoria más potente, resistiendo críticas históricas desde Bentham hasta Marx⁴.

Sin embargo, como institucionalización —el sistema de la ONU, tratados y cortes—, el régimen es ineficiente ante la *realpolitik* de las grandes potencias. No obstante, la alternativa de disolver estas instituciones sería caer en la anarquía o la ley del más fuerte. Vivimos la paradoja de tener la mejor doctrina posible gestionada por una arquitectura institucional insuficiente.

IX

Conclusión: la esperanza como agencia política

9. Finalmente, Doctor, ¿dónde encuentra las fuentes más creíbles de esperanza para el futuro de la democracia en la región?

La esperanza reside en la evolución de la **agencia política** de las personas. La literatura

científica es clara: existe una correlación directa entre democracia y respeto a los derechos humanos. La ruta hacia una sociedad justa depende de individuos organizados que ejerzan una rendición de cuentas vertical potente.

En contextos de extrema desigualdad, donde la supervivencia desplaza a la acción ciudadana, la educación humanista cobra un valor vital. Mi fuente de optimismo son nuestras exalumnas y exalumnos. Verles liderando organizaciones, litigando casos estratégicos o trabajando en comunidades con la convicción de cambiar la realidad es la prueba de que nuestro modelo funciona. Mientras existan jóvenes dispuestos a “tocar el lodo” para transformarlo, habrá un horizonte posible.

-
1. Denominada anteriormente CONACYT.
 2. Anaya Muñoz, Alejandro y Frey, Barbara (eds.), *Mexico's Human Rights Crisis*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2019.
 3. Cfr. Anaya Muñoz, Alejandro y Gallagher, Janice K., “Willingness, human rights crises and state response in Mexico”, *Cambridge University Press*, 2023.
 4. Waldron, Jeremy, *Nonsense upon Stilts: Bentham, Burke and Marx on the Rights of Man*, London: Methuen, 1987.

FUENTES DOCUMENTALES

1. Anaya Muñoz, Alejandro, *El país bajo presión: debatiendo el papel del escrutinio internacional de derecho sobre México*, México, D.F.: Centro de Investigación y Docencia Económicas (CIDE), 2012.
2. Anaya Muñoz, Alejandro y Frey, Barbara (eds.), *Mexico's Human Rights Crisis*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2019.
3. Waldron, Jeremy, *Nonsense upon Stilts: Bentham, Burke and Marx on the Rights of Man*, London: Methuen, 1987.

SANTUARIO. UNA HISTORIA DE AMOR: LA RED MÁS GRANDE DE DEFENSA DE LOS DERECHOS HUMANOS EN EEUU

Mtro. José Martín Íñiguez Ramos

I

El contexto de minneapolis y el impacto ciudadano

Lo único más poderoso que el odio
es el amor.

Benito Antonio Martínez Ocasio
(*Bad Bunny*).



El asesinato, en enero de este año 2026, de dos ciudadanos americanos, por parte de agentes del Servicio de Inmigración y Control de Aduanas (mejor conocido como ICE, por sus siglas en inglés), en Minneapolis, Minnesota, ciudad y estado ratificados como Santuarios, lugares de protección y defensa de migrantes indocumentados, ha cambiado drásticamente las movilizaciones en contra de los agentes federales y de las políticas migratorias del presidente Donald Trump. Los ciudadanos Renee Nicole Good y Alex Pretti, ambos de la ciudad de Minneapolis, fueron asesinados, el 6 y 24 de enero, por agentes del ICE, en operativos que se estaban realizando en contra de migrantes indocumentados. La muerte de estos ciudadanos norteamericanos ha traído repercusiones importantes en las movilizaciones en contra de las redadas de esta agrupación federal, en más de

cuarenta ciudades han salido sus pobladores a manifestarse en contra del ICE. El lema ICE OUT (Fuera ICE), cada día tiene más seguidores dentro y fuera de Estados Unidos.

Miles de personas que antes eran indiferentes frente al tema migratorio hoy se vuelven más críticas y participativas en contra de las políticas de Donald Trump, la violencia ha tocado su puerta, ya no son los vulnerables indocumentados, ahora ya han muerto ciudadanos americanos. Los abusos han llegado a todas partes, como el anciano, de nombre ChongLy Scoot Thao, ciudadano americano, de origen Hmong, grupo étnico del sur de China, que lo sacaron de su casa en ropa interior, enfrente de su familia, en plena nevada, el 20 de enero del 2026, en St. Paul Minnesota, por agentes del ICE. Luego pidieron disculpas, cuando descubrieron que era ciudadano. Estos y más abusos han hecho que Donald Trump, perdiera su primera batalla frente a las ciudades Santuario, se han tenido que retirar de Minnesota, todos los agentes federales del ICE. El Congreso norteamericano, incluidos los propios republicanos, ha recortado el presupuesto federal del Departamento de Seguridad Nacional, en este mes de febrero del 2026. Se ha ganado una batalla, pero no la guerra.

II

El sesgo racial y la comunidad latina

¿Por qué estas políticas migratorias tienen un toque racista? Actualmente, hay catorce millones de personas indocumentadas en Estados Unidos, de los cuáles nueve millones son latinoamericanos y de éstos cuatro millones son mexicanos¹. No es casual que las redadas masivas tengan un claro referente racial, ser latino es hoy un delito en Estados Unidos. Los abusos y excesos han estado más que documentados, el asesinato del cocinero de origen mexicano, Silverio Villegas en octubre del 2025, en Chicago, por agentes del ICE. Niños víctimas de secuestro, como el caso del niño Liam Conejo Ramos, que caminado rumbo a su casa, el 20 de enero del 2026, en Columbia Heights, Minnesota, lo raptaron agentes del ICE, para que su papá se entregara. Luego un juez federal dio la orden de su liberación, ya que se encontraba en proceso de regularización migratoria. ¿Por qué tanta violencia, particularmente contra las comunidades latinas? ¿Hay un miedo que lenta y gradualmente la oligarquía de los WASP (Blancos, Anglosajones y Protestantes) puedan perder el poder en Estados Unidos, frente a otros grupos étnicos?

III

Cultura y resistencia: cine y super tazón

Como se deja apreciar en la película *Una batalla tras otra*², hay que señalar que más que una película real es una parodia, que se desarrolla en una Ciudad Santuario imaginaria. Crítica las políticas de Donald Trump, y de la oligarquía en el poder, de manera increíble. El actor Sean Penn hace una sátira de un personaje de la vida real Greg Bovino, comandante en jefe del ICE, quién esta a punto de ser removido de su puesto por los excesos y abusos. Las persecuciones y hostigamiento a la comunidad latinoamericana en Estados Unidos han rebasado cualquier límite

de respeto a los Derechos Humanos. En este contexto, no es fortuito que el espectáculo de medio tiempo del súper tazón, el 8 de febrero de 2026, a cargo del personaje Bad Bunny, que independientemente que nos guste o no su música, la persona llamada Benito Antonio Martínez Ocasio, dio una clase de historia y dignidad de la identidad latinoamericana que hay que aplaudirle. En la entrada del estadio se leía: “Lo único más poderoso que el odio es el amor”. Inició el programa con el título en español “El espectáculo de medio tiempo del Súper Tazón”. Estuvo tan tan cargado de simbolismos en contra de las políticas de Donald Trump, sin referirse nunca a él o a los Estados Unidos. Como bien los señala la especialista Ariadna Estevez:

“BB (Bad Bunny) opera como una forma de disidencia situada que se mueve entre la espectacularización mediática y una posible resignificación de lo masculino para articular desde una perspectiva de la diferencia la resistencia al colonialismo lite.”³

En esta lógica, todo el espectáculo estuvo cargado de una resistencia y resiliencia ante el colonialismo lite. Según Castro Gómez, citado por Estevez, El colonialismo lite es: “...un sistema económico y político en el que una potencia extranjera controla y explota a un pueblo o territorio.”⁴ En este contexto, el espectáculo desde el inicio comenzó con un llamado a la resistencia: un cantante dice que rico es ser latino y luego aparecen los campesinos de la caña de azúcar, los llamados jíbaros y sus típicos sombreros, para recordar la mano de obra tan importante para la economía norteamericana. La casita que aparece, dónde bailan artistas VIP, en símbolo de apoyo y resistencia de los indocumentados, particularmente latinoamericanos, y donde luego Bad Bunny cae en una mesa de una familia latina y sale dando una patada, parodiando a los miembros del ICE. Una Lady Gaga, cantando en inglés al son tropical, vestida con los colores de Puerto Rico. Una boda real entre un anglo y una latina, todo al ritmo de salsa, la aparición de los “Tacos Villa”, de la Ciudad de los Ángeles, o la “Marqueta” del Harlem de Nueva York, ambas ciudades Santuario. Símbolos de la resistencia y resiliencia de en contra de las políticas migratorias de Donald Trump. El niño actor que recibe el Grammy, que muchos lo confundieron con el niño Liam Conejo, pero era la representación del propio cantante de niño, o la canción que cantó Ricky Martín, “Lo qué le pasó a Hawai”, en referencia al genocidio nativo de la isla y su actual pobreza. El final fue tan emotivo, con el lema, inscrito en el balón: “Juntos somos América”, y citando todos los nombres de los países del continente, desde Argentina hasta Canadá (hay que destacar que se le olvido Belice) y luego azotando el balón, como si hubiera metido un Touch Down (anotación) y terminado con una frase “Seguiremos aquí”, tan emotivo que Benito Martínez se ha ganado el respeto global de muchos. En fin, se podría hacer todo un ensayo sobre esta performance de carácter político, o hasta un libro, como el que escribió la doctora Estevez. Pero ¿Qué tienen en común las ciudades con mayores manifestaciones en contra del ICE y sus redadas masivas, la película “Una batalla tras otra” y el mensaje de Benito Antonio Martínez Ocasio?. Todas hacen referencia directa a las Ciudades Santuarios.

IV

El origen del movimiento santuario

¿Pero cómo fue que apareció el Movimiento Santuario en Estados Unidos y qué importancia tiene hoy? Todo se inicia en la ciudad de Tucson, Arizona, a principios de la década de los ochenta, con dos personajes centrales: James A. Corbett, Jim, un granjero cuáquero, filósofo de Harvard, políglota y defensor de los Derechos Humanos y John Fife, un presbítero protestante. Una historia, que en realidad es una novela, que ya este autor la escribió en noviembre del 2025, “La última resistencia: Santuario en Los Ángeles”. Una historia de amor hacia el prójimo, hacia el más pobre y vulnerable. Jim Corbett, junto con John Fife, sacerdote prebiterano de Tucson, Arizona, crearon la red de apoyo más grande de Defensa de Derechos Humanos en EEUU, particularmente de migrantes indocumentados. Todo comenzó en el verano de 1980. Después de la muerte en condiciones dramáticas de centroamericanos queriendo cruzar por el desierto de Arizona. Jim Corbett, que ya estaba consciente de la guerra que estaba pasando en Centroamérica y del por qué estaban saliendo de sus lugares de origen, se entera del caso de una chica salvadoreña que había sido detenida por la patrulla fronteriza, en el desierto de Arizona. Acude al lugar donde en teoría estaba detenida, pero se dio cuenta que el gobierno norteamericano, no quería que la sociedad se enterara de lo que estaba pasando. Pero el destino, o lo que yo llamé el Dios de Spinoza, *Deus sive Natura*⁵, la sustancia única e infinita que está en toda la naturaleza, hizo que cuando Jim Corbett, enojado, regreso a su casa y se comunicó a la Dirección Regional del Servicio de Inmigración, de Arizona, lo confundieron con el Director General, homónimo de él. Así consiguió toda la información. Bendito Baruch Spinoza. A partir de ese momento, como en la película “La lista de Schindler” , se encargó de sacar de los centros de detención, primero a las mujeres y niños, luego ancianos y adultos, pero en esta acción titánica, necesitaba apoyo, así que recurrió a una gran amigo. John Fife, el cual lo apoya brindando el cobijo de la Iglesia Presbiterana de Tucson, pero aún era insuficiente, así que Fife se comunica con su amigo el católico, y él al mismo tiempo con su amigo rabino y el amor empezó a inundar Tucson, cientos de personas se empezaron a solidarizar. Para el 24 de marzo de 1982, en honor a Monseñor Oscar Arnulfo Romero, asesinado en plena misa en El Salvador, dos años antes, defensor de los más pobres y vulnerables. Así aparece oficialmente el nombre de “Movimiento Santuario”, lugar sin violencia ni persecución, de apoyo a los más vulnerables, los indocumentados, rescatando las tradiciones de la formación de los propios Estados Unidos como un país de inmigrantes.

V

Expansión y resiliencia política

Pero apanicado el gobierno federal, al igual que el de Donald Trump en la actualidad, cometieron graves errores. El principal, el SIN (Servicio de Inmigración y Naturalización) infiltró a un criminal de origen mexicano, José Cruz, para que consiguiera información y poder desprestigiar y enjuiciar a los líderes del Movimiento Santuario. Exactamente en el tercer

aniversario, se inició el juicio en contra de dos sacerdotes y tres monjas católicas, activistas del Movimiento y por supuesto en contra de los principales líderes, Jim Corbet y John Fife. Pero pasó exactamente lo contrario, el Movimiento se hizo nacional y mundialmente famoso. En 1985, se dio la gran expansión del Movimiento Santuario, derivado de la acción de frenar y perseguir a sus fundadores, por parte de las autoridades federales, Jim Corbett y John Fife, entre otros más, acusados de delitos graves, de los cuáles luego los exculparon. Su delito dar protección y refugio a indocumentados centroamericanos que venían escapando de la guerra en sus países de origen. Deportarlos era condenarlos a morir, la situación de extrema violencia, particularmente en Guatemala y El Salvador, era escalofriante. Los escuadrones de la muerte, grupos paramilitares, apoyados por los gobiernos locales y el pentágono norteamericano, con su llamada “Guerra de Baja Intensidad”, provocaron la muerte de miles de personas. El ejemplo de valentía y de entereza, de los Miembros del Movimiento Santuario, ser objetores de conciencia (estar a favor de la justicia) y enfrentarse a las autoridades federales, fue inspiración para miles de norteamericanos, entre ellos los sacerdotes católicos Michael Kennedy, Gregory Boyle, y muchos más, en la Ciudad de los Ángeles. De esta manera, entre 1985 y 1989 vino la gran Revolución del Movimiento Santuario, el inicio de la resiliencia, cuyas bases se encuentran en la Teología de la Liberación y el éxodo centroamericano. Varias ciudades e iglesias ofrecieron protección a migrantes, primero centroamericanos y luego de todas las nacionalidades, que fuesen perseguidos o escaparan del hambre y la miseria de sus países, como los mexicanos. En California, en 1989, la primera ciudad en declararse formalmente ciudad santuario, fue San Francisco, donde se promulgó la “City of Refugee Ordinance”. Así de esta manera, San Francisco pondría el ejemplo para otras ciudades. Por eso para la década de los 90s, se dio una expansión progresiva de ciudades santuario, Nueva York, Seattle, Houston, Denver, Filadelfia, entre muchas más tomaron esta decisión. Esto permitió que en la década de los 90s y posteriormente ya en el siglo XXI, las autoridades locales se opusieran a la colaboración forzada con el ahora, temido, Servicio de Inmigración y Control de Aduanas (ICE, por sus siglas en inglés). La ciudad de Los Ángeles mantuvo y amplió esa política, especialmente en los años 2000 y 2010. Con la administración de Barack Obama más de 200 ciudades expandieron su protección a migrantes indocumentados ante cualquier intento de deportación masiva. Se dieron fondos federales para apoyar a las ciudades santuario. Junto a estas ciudades, hay estados que se han declarado Santuario: California, Oregón, Washington, Vermont, Nueva Jersey, Minneapolis, entre otras muchas más⁶. Otras ciudades han llevado políticas parciales, pero importantes, en la defensa de los migrantes indocumentados, como son: Nueva York, Illinois, Colorado, Connecticut y Rhode Island. En la actualidad existen más de 300 jurisdicciones municipales que mantienen su protección y acceso a servicios públicos sin importar el estatus migratorio.

VI

Análisis comparativo de las administraciones de Obama y Trump

¿Por qué Donald Trump ha elegido ciertas ciudades para hacer estas redadas masivas?

¿Qué tienen en común la mayoría de ellas? La respuesta es: son Ciudades Santuarios, la mayoría en manos del partido demócrata. Analicemos la primera administración presidencial de Donald Trump 2017-2020. Las deportaciones de mexicanos y otros inmigrantes se mantuvieron en niveles elevados, aunque en algunos años fueron menores que en el gobierno de Barack Obama, el cual en sus dos mandatos deportó a 2.8 millones de mexicanos. Según datos del Servicio de Inmigración y Control de Aduanas (ICE) de Estados Unidos, se deportaron con Donald Trump alrededor de 1.2 millones de personas entre 2017 y 2020. De este total, la mayoría, cerca del 65% eran mexicanos. Desglose aproximado de las deportaciones anuales durante el mandato de Trump: 2017: 226,119 deportaciones. 2018: 256,085 deportaciones. 2019: 267,258 deportaciones. 2020: 185,884 deportaciones (afectadas por la pandemia de COVID-19). Se estima que entre el 50% y 70% de los deportados eran ciudadanos mexicanos, lo que representaría entre 600,000 y 800,000 durante los cuatro años de Trump. Una cifra mucho menor a la que el presidente Barack Obama hizo en su primer mandato (2009-2013), con 1,589,451 mexicanos deportados, sumando en sus dos periodos más de 2,800,000 mexicanos, de acuerdo a los datos del Departamento de Seguridad Nacional. Sin embargo, la enorme diferencia entre el demócrata y el republicano es que las deportaciones de Obama se hacían en su mayoría en el cruce fronterizo, mientras que Trump expulsó a miles de mexicanos indocumentados con residencia de 10 a 20 años. En marzo del 2020, Trump promulgó el famoso Título 42, del código de los Estados Unidos, como parte de la Ley de Salud Pública que prohibió la entrada de extranjeros por riesgo al contagio del COVID-19. Lo cual obligó a México a ser un Tercer Estado Seguro; no es casual el incremento de solicitudes de asilo en México que alcanzaron cifras impresionantes: desde el 2020 (41 mil solicitudes) al 2023 (año récord, con más de 140 mil solicitudes). Lo cual en 2026 se ha convertido en un grave problema para el Estado Mexicano.

VII

Geografía de la deportación de Trump y administración Biden

Durante la primera administración de Trump, los estados con más deportaciones fueron: Texas: Proximidad con la frontera y alta población inmigrante. Ciudades como Houston, Dallas, y El Paso fueron puntos clave. California: A pesar de las leyes de protección, hubo numerosas deportaciones en Los Ángeles (conocida por su política de Ciudad Santuario) y San Diego. Arizona: Alta tasa en Phoenix y Tucson, lugar histórico del nacimiento del Movimiento Santuario. Florida: Especialmente Miami, con gran población de América Latina y el Caribe. Georgia: Aumento significativo en Atlanta por colaboración de autoridades locales e ICE. Nevada: Particularmente en Las Vegas. Sin embargo, la administración de Joe Biden tuvo más deportaciones que su antecesor Donald Trump. Entre 2021 y 2022, se registraron 467,657 repatriaciones de mexicanos, un 26% más que bajo Trump. En promedio, durante los primeros dos años de Biden, se deportaron 669 mexicanos al día, en comparación con los 507 diarios de Trump. A pesar del fin del Título 42 en 2023, las deportaciones continuaron bajo otras medidas como el Título 7, aún más estricto, y la plataforma CBPone. En general, las administraciones demócratas

han sido más restrictivas en política migratoria para los mexicanos que las republicanas.

VIII

Desafíos logísticos y realidad económica en 2026

Donald Trump, desde su campaña en 2024, amenazó con la deportación de millones, pero la realidad es que no es posible cumplir con esta promesa por varias razones: el sistema judicial es largo y complejo; la mayoría de los indocumentados llevan más de 10 años de residencia y las policías locales en las “Ciudades Santuario” no tienen obligación de reportar al ICE. El reto más grande es el presupuesto. El costo para deportar a un millón de indocumentados le costaría al erario de Estados Unidos 100 mil millones de dólares. Pero el principal problema es para la economía norteamericana. En la mañana del pueblo, del 2 de diciembre del 2025, la presidenta de México, Claudia Sheinbaum, dio datos de la SRE: por cada 10 migrantes mexicanos en la fuerza laboral de EEUU, crean entre 1 y 2 empleos para nativos. El 80% de sus salarios se consume en dicho país, equivaliendo al 1% del PIB de EEUU. Además, contribuyen con 13 mil millones de dólares a la Seguridad Social sin reclamar beneficios.

VIII

Conclusión: la batalla del congreso

Llevar a cabo una deportación masiva no se puede dar sólo con una orden ejecutiva, sino que pasa por el aparato legislativo y hacendario. Justo es lo que acaba de pasar este 16 de febrero del 2026: el ICE ha frenado sus operativos en Minnesota debido a la discusión sobre el recorte del presupuesto del Departamento de Seguridad Nacional. Hasta diciembre del 2025, el número de deportados son 540 mil personas (130 mil mexicanos), quedando lejos del millón prometido. A esto hay que agregarle que la Suprema Corte de Justicia de EEUU, le acaba de señalar, febrero del 2026, que el cobro de aranceles de manera indiscriminada y basados en ordenes ejecutivas, son inconstitucionales. Por eso Trump esta tan frustrado y su ira se refleja en su política exterior, donde no tiene límites. Se ha ganado una batalla, pero no la guerra. Aún faltan más batallas; por eso el 3 de noviembre es clave, son las elecciones intermedias en Estados Unidos, y existe la posibilidad real que los republicanos pierdan el control del Congreso y se pueda iniciar un juicio político contra Donald Trump, que nunca tuvo que haber sido presidente con 34 cargos penales en su contra.

-
1. Pew Research Center: <https://www.pewresearch.org>
 2. Película *Una batalla tras otra* (2025), con Leonardo DiCaprio y Sean Penn, dirigida y escrita por Paul Thomas Anderson, la cual está nominada a 13 premios Óscar en este 2026.
 3. Estevez, Ariadna. (2025). *Bad Bunny, siempre político nunca impolítico. Feminismo y resistencia frente al colonialismo estadounidense*. Ed. Teseo, Buenos Aires, Argentina.
 4. *Ibid.*

5. Para mayor conocimiento de Baruch Spinoza se puede consultar el *Tratado teológico-político*, (2024). Edición de Domínguez, Atilano, Alianza, Madrid, España, Novena edición.
6. California (2017), Oregón (1987), Washington (2019), Vermont (2017), Nueva Jersey (2018), entre otros más.

FUENTES DOCUMENTALES

1. Domínguez, Atilano, Spinoza. *Tratado teológico-político*, Madrid: Editorial Alianza, 2024.
2. Estevez, Ariadna, *Bad Bunny, siempre político nunca impolítico. Feminismo y resistencia frente al colonialismo estadounidense*, Buenos Aires: Editorial Teseo, 2025.
3. Íñiguez, Martín, *La última resistencia: Santuario en Los Ángeles*, México: Ed. Propia, 2025.
4. Pew Research Center, Fuente estadística, <https://www.pewresearch.org>.
5. Thomas Anderson, Paul, *Una batalla tras otra*, 2025.

EL GIRO CONTRA EL MULTILATERALISMO MIGRATORIO EN LA SEGUNDA ADMINISTRACIÓN TRUMP

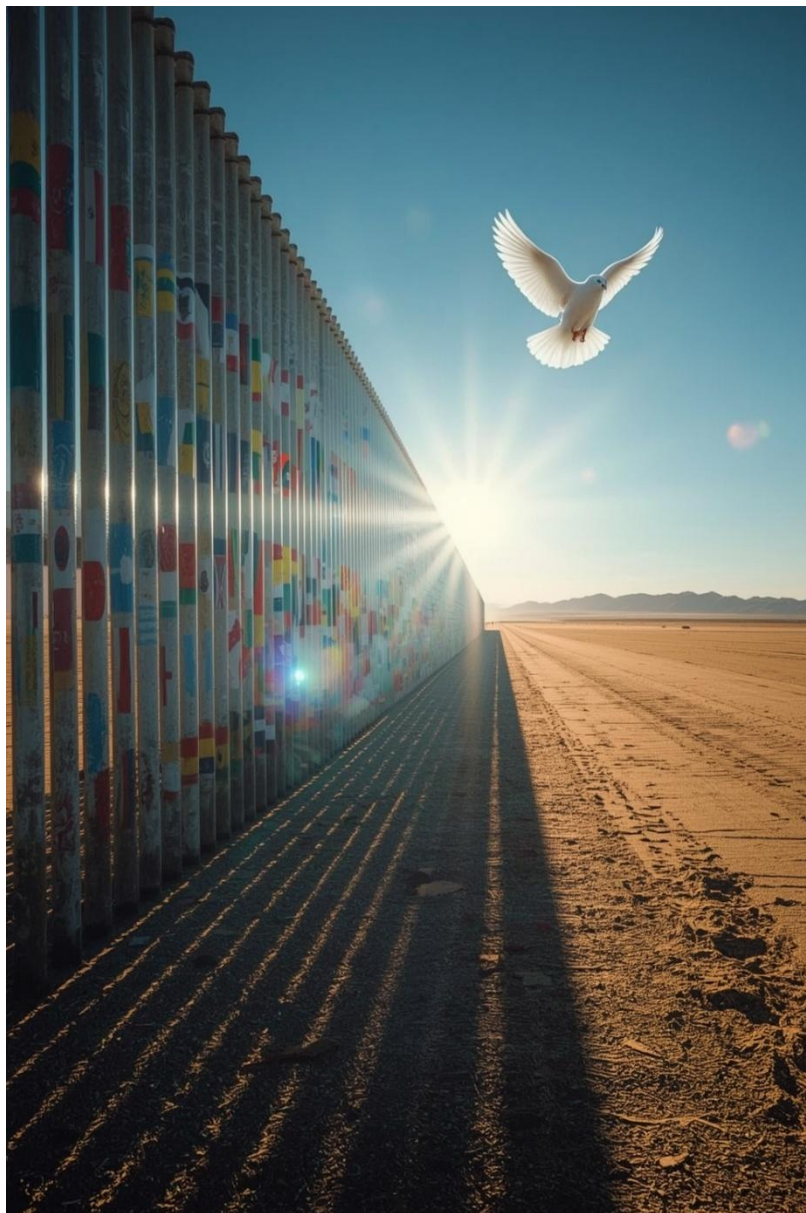
Mtra. Anabel Ortega Muñoz & Dr. José Joel Peña Llanes

I *Introducción*

La segunda administración de Donald Trump ha reactivado, con mayor intensidad, coherencia y cinismo, una agenda migratoria centrada en soberanía, control territorial y seguridad nacional. Este giro, además de propiciar el endurecimiento de la política interna, ha provocado un reacomodo de prioridades, incrementado condicionamientos y privilegiado arreglos en materia de política exterior. En ese sentido, el resultado no se limita al espacio interno, sino que afecta los incentivos y capacidades de los actores internacionales que sostienen la gobernanza migratoria global y, con ello, los márgenes de protección efectiva de las personas migrantes y solicitantes de asilo.

Este artículo parte de la siguiente pregunta: ¿de qué manera el giro soberanista de Estados Unidos (EE. UU.) ha reconfigurado la cooperación internacional en materia migratoria y cuáles son sus efectos inmediatos sobre la arquitectura multilateral de protección, especialmente en instituciones y agencias como la Organización Internacional para las Migraciones (OIM) y la Agencia de la ONU para los Refugiados (ACNUR)?

La tesis que se propone como respuesta a la interrogante, es la siguiente: en el primer año de la segunda administración Trump, la política migratoria



estadounidense, además de endurecer el control fronterizo y aumentar el número de detenciones mediante redadas localizadas, ha desplazado la cooperación multilateral hacia esquemas condicionados y fragmentados, debilitando la capacidad operativa de organismos internacionales vinculados con la movilidad y dificultando el ejercicio de los derechos humanos de las personas migrantes y solicitantes de asilo, a lo que se suma una campaña mediática que criminaliza la migración.

Analíticamente, el artículo entiende este giro como un proceso de securitización de la movilidad humana, en el que la migración se reconfigura como amenaza para habilitar medidas extraordinarias y desplazar la cooperación multilateral hacia arreglos discrecionales. El análisis se realiza a partir de una revisión documental de órdenes ejecutivas y posicionamientos oficiales, complementada con literatura académica y reportes de organizaciones especializadas en movilidad y derechos humanos. Con este fin, se delimita un corpus de órdenes ejecutivas, memorandos y comunicados federales emitidos por el gobierno estadounidense entre el 20 de enero de 2025 y el 20 de enero de 2026, triangulándolos con reportes especializados para identificar patrones de condicionalidad y desplazamiento institucional.

El artículo se organiza en cinco secciones. Tras la introducción, la sección II desarrolla la ofensiva de la administración de Donald Trump contra la cooperación multilateral en migración y se estructura en tres subapartados: (a) el reposicionamiento de Estados Unidos en materia migratoria; (b) los recortes, condicionamientos y la presión política sobre organismos internacionales, con énfasis en la OIM y el ACNUR; y (c) los costos inmediatos que este giro produce para la gobernanza migratoria global. La sección III examina las consecuencias para la protección de los derechos humanos de las personas migrantes y refugiadas. La sección IV incorpora un caso breve que ilustra el impacto concreto de estas políticas y, a partir de ello, se formulan algunas recomendaciones. Finalmente, la sección V presenta las conclusiones del artículo. La contribución del texto consiste en reconstruir el mecanismo causal mediante el cual la presión presupuestaria y política sobre organismos de protección reduce las capacidades operativas y, con ello, incrementa los costos inmediatos para la protección internacional.

II

Ofensiva de Trump contra la cooperación multilateral en migración

El reposicionamiento de EE. UU. en materia migratoria durante el primer año de la segunda administración Trump no se limita a un giro doctrinal hacia la protección a ultranza de la soberanía y el control fronterizo, ni a la intensificación de mecanismos de externalización en la región. Su alcance es más amplio, pues ha reconfigurado los incentivos y las capacidades que sostienen la gobernanza migratoria global. En la medida en que Washington, D.C. redefine prioridades, endurece condicionamientos y privilegia arreglos bilaterales de contención, apelando además al argumento de que la migración irregular constituye una amenaza a la soberanía de EE. UU., se altera el equilibrio entre seguridad, movilidad y protección, con efectos directos sobre la cooperación internacional y sobre los marcos multilaterales que, al menos en teoría, buscan

ordenar los flujos y salvaguardar los derechos humanos de las personas migrantes o que buscan asilo por diversos motivos.

En ese contexto, el terreno financiero y político se vuelve un instrumento central de política exterior. Los recortes, la suspensión de desembolsos y la presión sobre organismos internacionales no son medidas técnicas o meramente presupuestarias, toda vez que han permitido al gobierno federal estadounidense realinear agendas, limitar mandatos y debilitar capacidades operativas de instituciones clave. Por ello, el siguiente apartado examina cómo esta estrategia afecta a ciertas agencias del Sistema de las Naciones Unidas vinculadas con la migración, el refugio y el asilo, en particular la OIM y el ACNUR, y cómo la lógica de *America First* tiende a transformar la cooperación multilateral en un espacio más condicionado, fragmentado y políticamente vulnerable.

A. Reposicionamiento de Estados Unidos en la segunda administración Trump: soberanía, control fronterizo y externalización

Desde el inicio de la segunda administración del presidente Donald Trump el 20 de enero de 2025, la narrativa sobre la migración, especialmente la calificada como “ilegal”, se ha endurecido como nunca antes. En términos generales, la posición del gobierno federal de EE. UU. respecto a la migración internacional ha transitado de un multilateralismo pragmático a un enfoque unilateral centrado en la soberanía y la seguridad nacional.

De acuerdo con información de la Casa Blanca, a raíz del endurecimiento de la política migratoria, EE. UU. registró en 2025 una migración neta negativa por primera vez en al menos medio siglo, arrojando los siguientes resultados:

- Más de 605,000 deportaciones y 1.9 millones de “autodeportaciones”, superando en conjunto 2.5 millones de salidas desde el regreso de Trump al poder.
- Durante ocho meses consecutivos no se liberó a ningún migrante en situación irregular dentro del país.
- El tráfico de fentanilo en la frontera sur cayó 56% interanual al 30 de septiembre.
- El Departamento de Seguridad Nacional (DHS, por sus siglas en inglés) realizó más de 206 millones de verificaciones de elegibilidad para beneficios públicos.
- Se impidió la entrada de más de 10,000 personas con vínculos de narcoterrorismo.
- El Servicio de Control de Inmigración y Aduanas (ICE) duplicó su personal de 10,000 a 22,000 elementos.
- Se canceló el Estatus de Protección Temporal (TPS) para países como Somalia, Venezuela y Haití.
- Se pausó el procesamiento de visas de inmigrante para 75 países por altas tasas de uso de asistencia social.
- Se “rescató” a más de 60,000 menores migrantes de la trata sexual y el trabajo infantil.¹

Conviene subrayar que estos datos forman parte de una narrativa de desempeño del Ejecutivo y, por tanto, requieren contrastarse con fuentes independientes para evaluar su consistencia y grado de verificabilidad. Ahora bien, para alcanzar estos resultados, el presidente

Trump firmó alrededor de 181 acciones ejecutivas en los primeros 100 días —seis veces más que en su primer mandato—, las cuales invocan leyes arcaicas como la Ley de Enemigos Extranjeros de 1798 y permiten el desplazamiento de tropas militares, especialmente en la frontera con México. Adicionalmente, la administración ha elevado la soberanía como eje de su actuar en la materia, designando a ciertos cárteles mexicanos como organizaciones terroristas y trasladando aproximadamente 170 millas cuadradas de territorio federal fronterizo al control militar bajo la *Roosevelt Reservation*², evitando restricciones del *Posse Comitatus Act* que teóricamente impone límites al gobierno federal para el uso de militares como fuerzas del orden.

En ese marco, la criminalización de la movilidad humana opera como propaganda securitaria al construir a la persona migrante como enemigo y riesgo interno, legitimando la militarización y la expansión de medidas excepcionales de control fronterizo. Así, de manera progresiva, el control de la frontera sur se ha fortalecido con el aumento de la presencia militar, barreras administrativas robustas para conceder asilo y acuerdos de deportaciones a terceros países como Guatemala, Panamá y El Salvador, y en menor medida a México, Honduras y Costa Rica.

No obstante, la externalización del control migratorio, definida como “[...] acciones que se formulan en los países de destino para controlar la migración, pero que se ejecutan tanto en los países de origen como en los de tránsito [...]”³, se materializó en acuerdos con México, cuyo gobierno, por ejemplo, aumentó la vigilancia en la frontera norte para evitar la imposición de aranceles por parte de su principal mercado de exportación; accedió a la reactivación de los Protocolos de Protección al Migrante, mejor conocidos como programa “Quédate en México”; y presionó a países centroamericanos para contener los flujos migratorios, lo que desplaza la carga humanitaria hacia países con menos recursos humanos y financieros para una adecuada gestión y erosiona marcos multilaterales en materia migratoria, trasladando el impacto negativo a las comunidades locales.

Este cambio en la política migratoria estadounidense, que ha tenido resultados favorables según el gobierno federal, no sólo ha reducido encuentros fronterizos a mínimos históricos, sino que ha tensionado la cooperación global, externalizando cargas a países vecinos y condicionando fondos a organismos internacionales. Por ende, la pregunta más importante es cuál es el costo de alcanzar dichos objetivos que, en los hechos, sirven para reforzar la popularidad del presidente y del Partido Republicano de cara a las elecciones intermedias de noviembre de 2026.

De acuerdo con Lena Riemer, de la Facultad de Derecho de la Universidad Yale, “estas políticas han dado lugar a violaciones significativas de derechos humanos. [Además,] los efectos de ello son la securitización de las fronteras latinoamericanas y el desplazamiento de las rutas migratorias hacia otras cada vez más peligrosas. Esto, a su vez, pone en riesgo la vida de las personas migrantes y favorece a los traficantes de personas”⁴. Adicionalmente, como se verá a continuación, se ha recurrido al recorte de fondos destinados precisamente a la gestión migratoria, así como a muchas otras causas sociales, afectando, entre otras, a agencias especializadas como la OIM y el ACNUR. Conviene precisar que, aunque ambas integran la arquitectura internacional de protección, el ACNUR es un órgano de las Naciones Unidas con mandato conferido por la Asamblea General, mientras que la OIM es una organización intergubernamental relacionada con

el sistema de la ONU, pero sin el estatuto de agencia especializada⁵.

A. Recortes, condicionamientos y presión política sobre organismos internacionales

La OIM es una organización que impulsa una gestión de la migración ordenada, segura y humana, mientras que el ACNUR, en su calidad de agencia especializada de la ONU, se encarga de proteger y brindar asistencia a las personas que se ven obligadas a desplazarse, como las personas refugiadas. Ambas, al depender en gran medida de contribuciones voluntarias, quedan expuestas a la condicionalidad política cuando un donante dominante suspende, reasigna o fragmenta el financiamiento. Si bien es cierto que durante su primer mandato el presidente Trump buscó socavar los distintos mecanismos de la gobernanza migratoria, fue al inicio de su segundo mandato cuando comenzó a ejercer una presión sin precedentes.

Con la firma de la orden ejecutiva “Reevaluating and Realigning United States Foreign Aid” del 20 de enero de 2025 (su primer día como presidente), Trump pidió “reevaluar y realinear” la ayuda exterior y pausar nuevas obligaciones y desembolsos de asistencia al desarrollo, incluyendo pagos a organizaciones internacionales, manteniendo la posibilidad de cancelarlos. De manera mucho más contundente, en enero de 2026, se anunció la salida de EE. UU. de más de 60 organizaciones internacionales, convenciones y tratados, incluyendo algunas del Sistema de las Naciones Unidas vinculadas con derechos humanos, protección al medio ambiente y desarrollo económico. Esto aumentó la lista de instancias de las cuales ya se había retirado durante 2025 y la presión derivada de las amenazas del presidente Trump de abandonar la ONU, lo que derivaría en una disminución importante de su presupuesto.

Paralelamente, el gobierno ha impuesto recortes drásticos. En diciembre de 2025, se anunció que el país otorgaría “[...] 2000 millones de dólares (1500 millones de libras esterlinas) para financiar los programas humanitarios de las Naciones Unidas (ONU) [...]”⁶; sin embargo, el problema radica en que “[...] 2000 millones de dólares es sólo una pequeña parte de lo que Estados Unidos ha gastado tradicionalmente en ayuda.

En 2022, su contribución a la labor humanitaria de la ONU se estimó en 17,000 millones de dólares (12 600 millones de libras esterlinas)”⁷.

Entre las entidades afectadas se encuentra la OIM, que ha tenido que despedir a miles de personas para garantizar su solvencia económica y pausar su programa de reasentamiento hacia EE. UU., al tiempo que la ACNUR se ha visto limitada para atender a más de 11 millones de personas refugiadas de todo el mundo. Pero este problema ya comenzaba a resonar desde los primeros meses de su segundo mandato. En ese entonces, Sabine Dini, Shoshana Fine y Antoine Pécoud advirtieron que la OIM anunció el despido de 6,000 personas tras una fuerte reducción del financiamiento estadounidense (alrededor de 30% de su presupuesto), incluida parte del personal ligado al reasentamiento de refugiados hacia Estados Unidos, mientras que el ACNUR también proyectó recortes de miles de puestos en un contexto de contracción del presupuesto de USAID y mayor escrutinio sobre proyectos de agencias de la ONU⁸.

De manera complementaria, EE. UU. se retiró del *Global Forum on Migration and Development* argumentando que erosionaba su soberanía; suspendió el reasentamiento de personas

refugiadas, salvo mínimas excepciones; y canceló contratos con agencias de diferentes sectores. En términos generales, se cuestiona y/o cancela cualquier desembolso dirigido a programas que no se alineen con los postulados de la doctrina *America First*, debilitando la capacidad operativa de organismos y agencias y forzando realineamientos globales.

A manera de resumen, a continuación se mencionan algunas políticas adicionales a las referidas previamente que, de acuerdo con Human Rights Watch (HRW), han debilitado la gobernanza global de las migraciones:

- Invasión y cierre fronterizo: Sellar la frontera y negar el asilo en EE. UU.
- Detención obligatoria: ICE prioriza detener a las personas aprehendidas por infracciones migratorias, en la mayor medida permitida por la ley, hasta su expulsión.
- Policía local como migración: Más *deputization* y sanción a “santuarios” vía el DHS.
- Expulsión acelerada: Aumento de deportaciones ejecutadas por agentes de inmigración sin audiencia ante un juez.
- Recorte de vías legales: Reducción, o incluso cancelación, de mecanismos que permitían solicitar ingreso o protección de forma ordenada, como la aplicación gratuita de la Oficina de Aduanas y Protección Fronteriza, los programas de *parole* humanitario y el Estatus de Protección Temporal (TPS).
- Limitar la ciudadanía por nacimiento: Incluyendo a hijas e hijos de padres indocumentados.⁹

B. Costos inmediatos para la gobernanza migratoria global

Las acciones unilaterales descritas en la sección anterior, algunas de las cuales constituyen políticas públicas, han tenido efectos inmediatos, tanto al interior de EE. UU. como en la gobernanza migratoria global. En primera instancia, las deportaciones del interior en EE. UU. se incrementaron de manera sustancial desde el inicio de la segunda administración Trump (hasta 4.6 veces en los primeros meses), aunque el ritmo agregado de deportaciones sigue por debajo del objetivo político de 1 millón anual. En términos cuantitativos, de acuerdo con el DHS, “[...] 622,000 personas no ciudadanas habían sido deportadas desde que Trump asumió el cargo, una cifra alta, aunque no histórica”¹⁰.

En segundo lugar, es importante resaltar la saturación de los centros de detención, con las consecuencias que ello conlleva para garantizar un trato digno, condiciones adecuadas y el respeto efectivo de los derechos humanos de las personas detenidas. “Más de 75,000 inmigrantes se encontraban detenidos por el ICE a mediados de enero [de 2026], cifra superior a los 40,000 que había cuando Trump asumió el cargo un año antes [...]. En poco más de un año, el número de centros de detención utilizados por el ICE aumentó a más del doble, y alcanzó los 225 sitios distribuidos en un total de 48 estados y territorios”¹¹.

Por otro lado, Wendy Edelberg, Stan Veuger y Tara Watson señalan que, durante el primer año del segundo mandato de Trump, la reducción en la llegada neta de personas a Estados Unidos, incluidas personas migrantes, se traduce en menor crecimiento poblacional y, en consecuencia, en un menor dinamismo de la fuerza laboral. En términos económicos, estiman que el menor flujo migratorio reducirá el consumo entre 60 y 110 mil millones de dólares acumulados en 2025–2026

y restará alrededor de 0.2–0.3 puntos porcentuales al crecimiento del PIB en 2025 y 0.1–0.3 en 2026¹².

Finalmente, la agenda pública se ve absorbida por una oleada de litigios vinculados con las políticas migratorias, lo que consume capacidades institucionales y prolonga la incertidumbre normativa. Al mismo tiempo, el miedo comunitario opera como un mecanismo de disuasión cotidiana, provocando, por ejemplo, la disminución de la asistencia escolar, la contracción del consumo y el deterioro de la actividad local, incluso en sectores como el turismo. Esta situación merma la cooperación entre autoridades locales, escuelas, servicios de salud y organizaciones comunitarias, fragmenta redes de apoyo y, en la práctica, incentiva “autodeportaciones” que son aceleradas por campañas de intimidación administrativa y la negación o restricción de beneficios, obligando a muchas personas a salir no por decisión libre, sino por asfixia institucional y social.

A nivel internacional, uno de los principales problemas es el desplazamiento de la gestión migratoria desde marcos multilaterales hacia decisiones unilaterales y arreglos *ad hoc*. La pérdida de capacidad de coordinación de Naciones Unidas y de sus agencias especializadas producto de retiros formales, suspensión de apoyos o atrasos financieros debilita los incentivos para la cooperación internacional, la rendición de cuentas y el reparto de responsabilidades. Esto, en términos simples, se traduce en un entorno internacional más fragmentado, donde cada Estado prioriza sus acciones de control y disuasión migratoria por encima de estándares compartidos para garantizar el respeto a los derechos humanos y el otorgamiento de vías regulares para las personas migrantes o que solicitan asilo.

En términos operativos, el impacto es aún más visible, toda vez que los recortes de recursos alteran la capacidad de respuesta de organizaciones clave como la OIM y el ACNUR, conllevando el desmantelamiento de programas de reasentamiento y asistencia en rutas de tránsito; y, en paralelo, se reduce el financiamiento externo que antes apoyaba la gestión humanitaria, la estabilización y los proyectos para atender causas de salida. Esa contracción empuja a terceros países, como México, a negociar esquemas de contención, recepción y acogida bajo fuertes asimetrías, reforzando la externalización y convirtiendo la cooperación migratoria en transacciones bilaterales con altos costos políticos y humanitarios. Además, otros gobiernos, especialmente los alineados a las políticas estadounidenses, replican el giro securitario de sus respectivas políticas migratorias, normalizando prácticas restrictivas y erosionando, de facto, el derecho internacional.

III

Consecuencias para la protección de derechos humanos de migrantes y refugiados

En el primer año del segundo mandato de Trump, como se ha podido constatar, el endurecimiento migratorio en EE. UU. se ha traducido en un aparato de control más rápido y coercitivo a través de órdenes ejecutivas, ampliación de facultades y un rediseño institucional que privilegia arrestos, detención y expulsiones, con costos directos en términos de la protección de derechos humanos de las personas migrantes. En particular, se han ampliado mecanismos de remoción acelerada y se han dificultado el acceso a procedimientos de asilo, debilitando garantías

de evaluación individual y debido proceso y tensionando obligaciones internacionales como la no devolución. De manera paralela, la externalización desplaza el acceso al asilo y fragmenta los estándares de protección que son reconocidos en instrumentos jurídicos internacionales, como los aprobados por las agencias especializadas de las Naciones Unidas.

En el mismo sentido, el federalismo que caracteriza el sistema político estadounidense ha producido una protección desigual, ya que algunos estados intensifican la cooperación con el gobierno federal, como Florida y Texas, mientras que otros la limitan mediante normas, litigios o políticas de santuario, siendo los mejores ejemplos California y Nueva York. A esto se suma el aumento de instalaciones improvisadas o “de emergencia” que concentran denuncias por condiciones inhumanas, como el calor extremo, fallas sanitarias y atención médica irregular. El caso más mediático es el centro South Florida Detention Facility, mejor conocido como *Alligator Alcatraz*, toda vez que Amnistía Internacional documentó casos constitutivos de tortura¹³.

En este contexto, la niñez concentra la afectación más grave, porque la separación familiar, la detención y las expulsiones aceleradas vulneran obligaciones reforzadas, como el interés superior de la niñez y la unidad familiar, y se asocian con daños serios en su bienestar y salud mental. Finalmente, el aumento masivo de la detención ha saturado el sistema, generando muchas dificultades para garantizar, por ejemplo, la defensa y la atención médica oportuna. En este último caso, hay evidencia documentada de las afectaciones a la salud de las personas migrantes, así como de las interrupciones de tratamiento de aquellas que ya padecen alguna enfermedad¹⁴, lo que refuerza el argumento de que la detención debe ser excepcional y sustituida por alternativas comunitarias.

Desde el punto de vista de los estándares internacionales, la detención migratoria sólo puede justificarse de manera excepcional, necesaria y proporcional, lo que vuelve especialmente problemáticas las detenciones masivas que normalizan la privación de libertad como herramienta de gestión. Lo anterior es una clara muestra de que el gobierno federal estadounidense y ciertos gobiernos estatales que se alinean con las políticas migratorias federales, están contraviniendo lo dispuesto en instrumentos internacionales como el Pacto Mundial para la Migración¹⁵ y las Directrices del ACNUR sobre los criterios y estándares aplicables a la detención de solicitantes de asilo y las alternativas a la detención¹⁶, las cuales señalan, por un lado, que la detención por motivos migratorios debe ser excepcional, necesaria y proporcional, sujeta a revisión y con preferencia por alternativas comunitarias; y, por el otro, que solicitar asilo no es un acto ilícito, por lo que la detención no debe ser obligatoria ni indefinida.

IV

Caso breve del impacto: México y la contracción operativa de la protección

Desde el inicio de la segunda administración del presidente Trump en 2025, el ACNUR advirtió que los recortes a su financiamiento pondrían en riesgo el acceso a la asistencia humanitaria a más de 11 millones de personas refugiadas y forzadas a huir a nivel mundial. En América Latina, esos efectos tienden a amplificarse por dos razones estructurales: la mayor

fragilidad fiscal de varias economías receptoras y las limitaciones técnicas e institucionales de los sistemas de asilo, como la falta de digitalización y profesionalización, para gestionar, con estándares mínimos, los incrementos sostenidos de solicitudes.

En países como México, Colombia y Costa Rica, la reducción de recursos destinados a agencias especializadas y a programas de asistencia, incluidos aquellos asociados a la cooperación estadounidense que gestionaba la Agencia de EE. UU. para el Desarrollo Internacional (USAID), ha contribuido a generar un entorno más adverso para las personas migrantes y solicitantes de asilo que permanecen en espera de resolución. La pérdida de capacidad operativa, sin embargo, no debe leerse como un fenómeno aislado, sino como parte de un efecto de arrastre producido por la reconfiguración de la cooperación migratoria. En ese sentido, se advierte que, mientras persisten causas estructurales de la movilidad involuntaria (violencia, crisis climática y persecución política), disminuyen los instrumentos internacionales y domésticos disponibles para ofrecer protección efectiva.

El caso de México resulta ilustrativo por su ubicación geográfica y por su papel creciente en los esquemas de contención y externalización. A partir de arreglos que han reforzado la función del país como espacio de espera y recepción, incluida la reactivación del programa “Quédate en México”, referido anteriormente, la presión sobre el sistema de asilo se incrementa al mismo tiempo que se contraen los recursos para administrarlo. En la práctica, la externalización convierte a México en un Estado amortiguador de la presión política estadounidense, al que se traslada la gestión cotidiana de personas en movilidad sin una transferencia proporcional de recursos, capacidades y responsabilidades. Como señala Daniel Vega Macías, “[...] México ha mostrado una posición ambigua anclada en la asimetría de poder con Estados Unidos, intentando mantener su retórica en cuanto a los derechos humanos y a los acuerdos de protección internacional a los migrantes, pero a la vez cooperando con Estados Unidos en su régimen de externalización fronteriza”¹⁷.

En cuanto a los recortes presupuestales, en julio de 2025, por ejemplo, la representación del ACNUR en México¹⁸ informó una reducción presupuestaria de 51 millones de pesos en 2024 a 47 millones en 2025 y la ausencia, para 2026, de partidas adicionales previamente destinadas a la frontera sur; entre los efectos reportados se encuentran cierres de oficinas en Chiapas (Tuxtla, Palenque y Tenosique) y en Guadalajara. Esta contracción se produce en un contexto de crecimiento sostenido de las solicitudes de refugio en la última década: pasaron de alrededor de 2,000 en 2014 a 140,000 en 2023, y se mantuvieron en niveles elevados en 2025. Para este año, las nacionalidades predominantes eran la haitiana, seguida por la cubana, la hondureña y la venezolana.

De manera paralela, los apoyos del ACNUR que contribuyen a sostener capacidades nacionales también se han resentido por los recortes presupuestales. En particular, parte del financiamiento ha servido para cubrir personal en las oficinas de la Comisión Mexicana de Ayuda a Refugiados (COMAR), por lo que la reducción de recursos se traduce en recortes de personal y en mayores rezagos administrativos. En términos prácticos, esto prolonga los tiempos de resolución, toda vez que ahora las personas solicitantes pueden esperar hasta ocho meses, pese a

que la legislación prevé plazos significativamente menores. Ello las mantiene por periodos prolongados en una situación de precariedad documental y de vulnerabilidad frente a abusos, incluida la extorsión.

En este panorama, universidades, clínicas jurídicas y redes comunitarias han funcionado como mecanismos compensatorios de apoyo, aunque su contribución, a pesar de ser valiosa y pertinente, no sustituye la obligación estatal de garantizar procedimientos accesibles, eficientes y respetuosos de derechos. En conjunto, el caso muestra una tensión central del giro soberanista: mientras se refuerza la prioridad de la seguridad y el control migratorio, se reducen los recursos destinados a ordenar los flujos, ampliar capacidades institucionales y sostener la protección, con efectos que terminan desplazándose hacia países de tránsito y de destino con menores márgenes financieros y administrativos.

A. Recomendaciones para superar la situación

Ante un escenario en el que la movilidad humana es enmarcada desde Washington como una amenaza, visión reforzada, por ejemplo, por el secretario de Estado Marco Rubio al sostener en la reciente Conferencia de Seguridad de Múnich que “controlar quiénes y cuántas personas entran en nuestros países no es una expresión de xenofobia. No es odio. Es un acto fundamental de soberanía nacional”¹⁹, y al advertir que la ausencia de ese control constituye “una amenaza urgente para el tejido de nuestras sociedades y la supervivencia de nuestra civilización en sí misma”²⁰, las potencias medias como México requieren asumir un cambio de paradigma que reduzca la dependencia de expectativas de reversión de la política estadounidense y, en su lugar, fortalezca las capacidades propias.

Ello implica tratar el sistema de asilo y refugio como una infraestructura institucional estratégica, no como un punto débil, mediante inversión sostenida en profesionalización, digitalización, gestión de casos y expansión territorial de la atención. Asimismo, la cooperación internacional debe replantearse desde la perspectiva de las potencias medias, como un esquema de corresponsabilidad entre Estados que comparten costos, y no como una relación estrictamente asimétrica entre donantes y receptores. En términos operativos, lo importante es diversificar las fuentes de financiamiento, ampliar alianzas con gobiernos subnacionales y actores sociales y orientar recursos públicos y privados hacia políticas de inclusión e integración. En particular, conviene consolidar programas de integración local como una vía para reducir vulnerabilidades y evitar que los rezagos administrativos se conviertan en mecanismos de irregularización prolongada.

Finalmente, el fortalecimiento de una “nueva gobernanza migratoria” exige coordinación interinstitucional e intergubernamental a los tres niveles de gobierno (federal, estatal y municipal), con mecanismos de rendición de cuentas, protocolos de atención y estándares de protección compatibles con el derecho internacional. Esperar un cambio exógeno en la política migratoria de Estados Unidos puede traducirse en desgaste y pérdida de tiempo; en contraste, la construcción de capacidades nacionales permite responder con mayor eficacia a los ciclos de presión externa, reducir los costos humanitarios y preservar márgenes mínimos de protección efectiva.

V Conclusión

En el primer año de la segunda administración Trump, el giro soberanista de EE. UU. no sólo ha endurecido la política interna en materia migratoria, sino que ha reconfigurado los incentivos y capacidades que sostienen la gobernanza migratoria global. En ese sentido, el impacto no se limita al control fronterizo o al aumento de detenciones y expulsiones, sino que alcanza a trastocar la cooperación internacional al privilegiar arreglos bilaterales de contención y condicionar recursos. Asimismo, la administración ha desplazado la acción multilateral hacia esquemas más fragmentados y políticamente vulnerables, debilitando la capacidad operativa de organismos como la OIM y el ACNUR y reduciendo los márgenes de protección efectiva para las personas migrantes y solicitantes de asilo.

Para las potencias medias, este escenario implica asumir costos crecientes derivados de la externalización y de las asimetrías que convierten la cooperación migratoria en transacciones de corto plazo. Por ello, más que esperar una reversión exógena de la política estadounidense, es necesario fortalecer capacidades propias mediante la profesionalización y digitalización de procedimientos, la expansión territorial de la atención, alternativas a la detención y políticas de integración que reduzcan vulnerabilidades. Al mismo tiempo, la cooperación internacional requiere replantearse como corresponsabilidad y reparto de cargas, con estándares verificables y financiamiento diversificado.

Finalmente, es importante considerar que la movilidad humana no es un delito y solicitar asilo no constituye un acto ilícito. Frente a narrativas que criminalizan la migración y subordinan la protección a la disuasión, el derecho internacional, incluidos el principio de no devolución, el debido proceso y la excepcionalidad de la detención, sigue siendo el marco indispensable para exigir límites, rendición de cuentas y garantías mínimas en un entorno crecientemente restrictivo.

-
1. The White House, “Secure the Border,” *Border & Immigration*, <https://www.whitehouse.gov/priorities/border-immigration/>
 2. U.S. Army, “Interagency Land Agreement Strengthens Military Border Mission,” 16 de abril de 2025, <https://www.war.gov/News/News-Stories/Article/Article/4156956/interagency-land-agreement-strengthens-military-border-mission>
 3. Vega Macías, Daniel, *El andamiaje de la externalización de las políticas migratorias de Estados Unidos en México y Centroamérica*, *Acta Universitaria*, vol. 32, e3320 (2022), Universidad de Guanajuato, p. 15, <https://www.scielo.org.mx/pdf/au/v32/2007-9621-au-32-e3320.pdf>
 4. Riemer, Lena, “Guarding the Gates: The Externalization of U.S. Migration Policies and Their Impact Across the Americas,” *Externalizing Asylum*, <https://externalizingasylum.info/guarding-the-gates/>
 5. En el marco del Acuerdo de relación ONU–OIM, ambas organizaciones se comprometen a cooperar estrechamente dentro de sus mandatos y a mantener consultas periódicas sobre asuntos de interés común. Para operacionalizar esa coordinación, la OIM participa en los principales mecanismos interinstitucionales del sistema de las Naciones Unidas, incluso

- contribuyendo a los arreglos de financiación conjunta cuando corresponda. Asimismo, se prevén consultas recíprocas para recibir asesoramiento especializado e intercambio de información y asistencia a solicitud. Asamblea General de las Naciones Unidas (AGNU), *Agreement concerning the Relationship between the United Nations and the International Organization for Migration: resolution / adopted by the General Assembly (A/RES/70/296, 2016)*, United Nations General Assembly (UNGA), <https://digitallibrary.un.org/record/837208?ln=en>
6. BBC News, “US pledges \$2bn for humanitarian aid but tells UN to ‘adapt or die’,” 29 de diciembre de 2025, <https://www.bbc.com/news/articles/cdj8jr37y98o>
 7. *Ibid.*
 8. Dini, Sabine, Shoshana Fine y Antoine Pécoud, “The IOM and the Trump administration: a turning point in the organization’s history?” *Border Criminologies*, mayo de 2025, <https://blogs.law.ox.ac.uk/border-criminologies-blog/blog-post/2025/05/iom-and-trump-administration-turning-point>
 9. Frelick, Bill, “Ten Harmful Trump Administration Immigration and Refugee Policies,” Human Rights Watch, 20 de febrero de 2025, <https://www.hrw.org/news/2025/02/20/ten-harmful-trump-administration-immigration-and-refugee-policies>
 10. Chishti, Muzaffar, Kathleen Bush-Joseph, y Colleen Putzel-Kavanaugh, “Unleashing Power in New Ways: Immigration and Enforcement Under Trump 2.0, One Year In,” *Migration Policy Institute*, 13 de enero de 2026, <https://www.migrationpolicy.org/article/trump-2-immigration-1st-year>
 11. Lieb, David A., Heather Hollingsworth y Morgan Lee, “La expansión de centros de detención de migrantes en EEUU enfrenta resistencia de comunidades,” *Independent Español*, 3 de febrero de 2026, <https://www.independentespanol.com/noticias/america-latina/la-expansion-de-centros-de-detencion-de-migrantes-en-eeuu-enfrenta-resistencia-de-comunidades-b2913457.html>
 12. Edelberg, Wendy, Stan Veuger y Tara Watson, “Macroeconomic implications of immigration flows in 2025 and 2026: January 2026 update,” *Brookings*, 13 de enero de 2026, <https://www.brookings.edu/articles/macroeconomic-implications-of-immigration-flows-in-2025-and-2026-january-2026-update/>
 13. Amnesty International, “Estados Unidos: Tortura y desapariciones forzadas en el Estado del Sol: Violaciones de Derechos Humanos en el ‘Alligator Alcatraz’ y Krome de Florida”, diciembre de 2025, <https://www.amnesty.org/es/documents/AMR51/0511/2025/es/>
 14. Harvard Law Review, “Protecting Noncitizens’ Liberty When the Executive Seeks to Punish,” *139 Harvard Law Review*, Vol. 139, p. p. 753-775, <https://harvardlawreview.org/print/vol-139/protecting-noncitizens-liberty-when-the-executive-seeks-to-punish/>
 15. Red de las Naciones Unidas sobre la Migración, *Aplicación del Pacto Mundial para la Migración Segura, Ordenada y Regular*, United Nations Network on Migration, <https://migrationnetwork.un.org/system/files/docs/IOM-IGCM-BOOKLET-ES.pdf>
 16. UNHCR, “Directrices sobre la detención: Directrices sobre los criterios y estándares aplicables a la detención de solicitantes de asilo y las alternativas a la detención,” 2012, <https://www.refworld.org/es/pol/position/unhcr/2012/es/87776>
 17. Vega Macías, El andamiaje de la externalización ... p. 15.

18. Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR), *Global Appeal 2024*, United Nations High Commissioner for Refugees (UNHCR), <https://reporting.unhcr.org/global-appeal-2024-6383>.
19. Departamento de Estado de Estados Unidos, *Discurso del Secretario de Estado de EE. UU. Marco Rubio en la Conferencia de Seguridad de Múnich*, U.S. Department of State (State.gov), 14 de febrero de 2026, <https://www.state.gov/translations/spanish/discursos-del-secretario-de-estado-de-ee-uu-marco-rubio-en-la-conferencia-de-seguridad-de-munich>
20. *Ibid.*

FUENTES DOCUMENTALES

1. Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR), *Global Appeal 2024*, United Nations High Commissioner for Refugees (UNHCR),
2. Amnesty International, “Estados Unidos: Tortura y desapariciones forzadas en el Estado del Sol: Violaciones de Derechos Humanos en el ‘Alligator Alcatraz’ y Krome de Florida”, diciembre de 2025,
3. Asamblea General de las Naciones Unidas (AGNU), Agreement concerning the Relationship between the United Nations and the International Organization for Migration: resolution / adopted by the General Assembly (A/RES/70/296, 2016), United Nations General Assembly (UNGA),
4. BBC News, “US pledges \$2bn for humanitarian aid but tells UN to ‘adapt or die’,” 29 de diciembre de 2025,
5. Chishti, Muzaffar, Kathleen Bush-Joseph, y Colleen Putzel-Kavanaugh, “Unleashing Power in New Ways: Immigration and Enforcement Under Trump 2.0, One Year In,” Migration Policy Institute, 13 de enero de 2026,
6. Departamento de Estado de Estados Unidos, *Discurso del Secretario de Estado de EE. UU. Marco Rubio en la Conferencia de Seguridad de Múnich*, U.S. Department of State (State.gov), 14 de febrero de 2026,
7. Dini, Sabine, Shoshana Fine y Antoine Pécoud, “The IOM and the Trump administration: a turning point in the organization’s history?” *Border Criminologies*, mayo de 2025,
8. Edelberg, Wendy, Stan Veuger y Tara Watson, “Macroeconomic implications of immigration flows in 2025 and 2026: January 2026 update,” Brookings, 13 de enero de 2026,
9. Frelick, Bill, “Ten Harmful Trump Administration Immigration and Refugee Policies,” Human Rights Watch, 20 de febrero de 2025,
10. Harvard Law Review, “Protecting Noncitizens’ Liberty When the Executive Seeks to Punish,” 139 Harvard Law Review, Vol. 139, p. p. 753-775,
11. Lieb, David A., Heather Hollingsworth y Morgan Lee, “La expansión de centros de detención de migrantes en EEUU enfrenta resistencia de comunidades,” *Independent Español*, 3 de febrero de 2026,
12. Red de las Naciones Unidas sobre la Migración, *Aplicación del Pacto Mundial para la*

- Migración Segura, Ordenada y Regular, United Nations Network on Migration,
13. Riemer, Lena, “Guarding the Gates: The Externalization of U.S. Migration Policies and Their Impact Across the Americas,” *Externalizing Asylum*,
 14. The White House, “Secure the Border,” *Border & Immigration*,
 15. U.S. Army, “Interagency Land Agreement Strengthens Military Border Mission,” 16 de abril de 2025,
 16. UNHCR, “Directrices sobre la detención: Directrices sobre los criterios y estándares aplicables a la detención de solicitantes de asilo y las alternativas a la detención,” 2012,
 17. Vega Macías, Daniel, “El andamiaje de la externalización de las políticas migratorias de Estados Unidos en México y Centroamérica”, *Acta Universitaria*, vol. 32, (2022), Universidad de Guanajuato.



CUANDO LOS HORIZONTES SE CIERRAN: EL FUTURO COMO CRISIS DE LOS DERECHOS HUMANOS

Lic. Marcela Vázquez Garza

I

*Cuando los horizontes se
cierran*

Una paradoja constituye nuestro tiempo: nunca, tantos derechos humanos, habían sido reconocidos formalmente en tratados, constituciones y marcos normativos; nunca, tantas personas, habían experimentado la imposibilidad material de ejercerlos. El catálogo de derechos se expande mientras su efectividad se contrae. Esta disonancia entre reconocimiento formal y materialización concreta no es simplemente un problema de implementación o de voluntad política insuficiente. Es,

planteo, síntoma de una crisis estructural surgida de la erosión del horizonte temporal que hace posible pensar los derechos humanos como proyecto emancipatorio.

El título mismo de este número de la revista —*Derechos humanos ante las crisis contemporáneas: desafíos estructurales y horizontes emancipatorios*— invita a reflexionar sobre las amenazas externas que enfrentan los derechos. Pero ¿qué ocurre cuando la crisis no está simplemente ante los derechos humanos, sino en la propia categoría de “horizontes emancipatorios”? ¿Qué significa hablar de emancipación cuando comunidades enteras han perdido la capacidad de proyectarse en el tiempo, cuando el futuro ha dejado de ser espacio de posibilidad para convertirse en amenaza inminente o en abstracción inalcanzable?

Este ensayo sostiene que la pérdida del futuro —entendido no como cronología sino como

estructura temporal que articula memoria, presente y expectación— constituye una violación estructural de los derechos humanos que imposibilita la concreción de demás derechos. Propongo reconocer el derecho al futuro como derecho habilitante supremo.

Para comprender la gravedad de esta pérdida, es necesario recuperar el concepto de desarraigo temporal. Simone Weil, en *Echar raíces*, sostuvo que el arraigo era la necesidad más importante y desconocida del alma humana. Un ser humano tiene raíz por su participación real, activa y natural en la existencia de una colectividad que conserva vivos ciertos tesoros del pasado y ciertos *pressentiments d'avenir*¹. Weil no hablaba únicamente del arraigo espacial —territorio, comunidad, lugar— sino también del arraigo temporal: la necesidad del alma de habitar simultáneamente el pasado (memoria colectiva), el presente (participación activa) y el futuro (presentimientos, anticipaciones, proyectos). Cuando este arraigo temporal se fractura, advierte Weil en *La gravedad y la gracia*, sobreviene el *malheur*: “La desgracia es la imposibilidad de esperar”.

Ahora bien, entiéndase la esperanza como forma de lucidez política. Ernst Bloch, en *El principio esperanza*², la concibe como estructura ontológica: el afecto de la espera sale de sí mismo, hace a las personas más amplias en lugar de más estrechas; en ese sentido, pensar significa sobrepasar. La esperanza, para Bloch, es energía histórica, utopía concreta que requiere condiciones materiales para desplegarse. No se espera en abstracto. Se espera *desde* algún lugar, *hacia* algo específico, y sobre todo, *con* los medios para imaginar y construir.

Aquí radica el argumento central. La pérdida del futuro no es únicamente la cancelación de la capacidad de proyectar a largo plazo, sino la consecuencia directa de la precarización del presente. Cuando el presente está consumido por la supervivencia inmediata, no hay *desde dónde* proyectar. Un proceso dialéctico y circular:

- Sin presente seguro, no hay futuro imaginable.
- Sin futuro imaginable, el presente se reduce a mera resistencia cotidiana.
- Y esta reducción del presente refuerza la imposibilidad del futuro.

La erosión de los horizontes emancipatorios, desafío estructural en sí mismo, a partir de su caracterización como crisis contemporánea abstraen tanto la necesidad de los derechos humanos, como la problemática, desarticulando así su carácter material y urgente. Lo anterior, debido a que las instituciones encargadas de garantizar derechos —desde el derecho internacional hasta las políticas públicas nacionales— han perdido la capacidad de traducir el reconocimiento formal en materialización concreta. Y al hacerlo, producen algo más grave que la simple violación de derechos específicos: producen la erosión de la estructura temporal misma que hace posible concebir los derechos como proyecto (insondable y práctico).

En las secciones siguientes, trazaré el diagnóstico de esta crisis temporal (Sección II), recuperaré la esperanza como categoría política y ontológica (Sección III), traduciré el derecho al futuro en capacidades verificables (Sección IV), analizaré la fractura institucional que produce esta pérdida (Sección V), y propondré una política del tiempo recobrado que atienda simultáneamente al presente y al futuro (Sección VI).

II

La alienación del futuro: diagnóstico de una crisis temporal

Si la pérdida del futuro constituye una crisis estructural de los derechos humanos, es necesario comprender cómo opera esta pérdida. La modernidad tardía —o como prefiero llamarla siguiendo a varios autores contemporáneos, el capitalismo tardío— ha generado una forma particular de desigualdad que rara vez se nombra como tal: la desigualdad del tiempo. Hay quienes pueden proyectarse, planear, imaginar horizontes de vida; y hay quienes únicamente pueden resistir el día a día, sobrevivir al presente inmediato sin garantía de mañana.

Mark Fisher, en *Capitalist Realism*, diagnostica con precisión brutal la clausura imaginativa de nuestro tiempo: “Es más fácil imaginar el fin del mundo que el fin del capitalismo”³. Esta frase no es hipérbole retórica sino una descripción fenomenológica. El realismo capitalista, argumenta Fisher, no es simplemente una ideología económica sino una atmósfera penetrante que condiciona no sólo la producción cultural sino también la regulación del trabajo y la educación, actuando como una barrera invisible que restringe el pensamiento y la acción⁴. Cuando el futuro sólo puede imaginarse como más de lo mismo —o como catástrofe—, cuando las alternativas sistémicas se vuelven literalmente impensables, el horizonte se colapsa. El futuro deja de ser el espacio de todas las posibilidades, como lo fue para la cultura moderna, y se convierte en mera repetición o en amenaza.

Franco “Bifo” Berardi profundiza este diagnóstico en *After the Future*⁵. Para él, la palabra “futuro” ha sido reemplazada por la palabra “mañana”: “El futuro ya no es lo que solía ser. Para la cultura moderna el futuro era el espacio de todas las posibilidades: emancipación, crecimiento, transformación. Ahora es el espacio de la catástrofe, del colapso económico y ambiental”. Berardi analiza cómo el neoliberalismo ha producido una saturación del presente donde la aceleración constante y la precarización sistemática impiden la formación de proyectos de largo plazo. Vivimos en un presente perpetuo, sin pasado que active la memoria ni futuro que oriente la acción.

Pero estos diagnósticos, aunque certeros, corren el riesgo de abstraerse de su dimensión material más brutal. La pérdida del futuro no es únicamente un problema cultural o epistemológico —aunque también lo sea—. Es, fundamentalmente, un problema de poder y de cuerpos. Achille Mbembe, en “Necropolitics”⁶, nos recuerda que la expresión última de la soberanía reside en el poder y la capacidad de dictar quién puede vivir y quién debe morir. La necropolítica no es sólo la administración de la muerte sino, más precisamente, la administración diferencial del futuro. Hay cuerpos y territorios a los que se les reconoce derecho a la longevidad, al proyecto de vida, a la seguridad; y hay cuerpos y territorios que son administrados en el registro de lo prescindible, lo desechable, lo que no merece invertir en su futuro.

Aquí es donde el argumento debe radicalizarse. No se trata únicamente de que ciertos grupos hayan perdido la capacidad de imaginar futuros alternativos al capitalismo —como sostiene Fisher— ni de que vivamos en un presente saturado que impide la proyección —como plantea Berardi—. El problema es, además, estructural: la precarización del presente cancela materialmente la posibilidad del futuro. Cuando no hay certeza de comida hoy, cuando no hay

certeza de que los hijos llegarán vivos a casa hoy, cuando no hay certeza de que el territorio será habitable mañana, no hay *desde dónde* construir esperanza. La esperanza, retomando a Bloch, requiere de sustento a partir de las condiciones materiales. Condiciones sistemáticamente negadas a amplios sectores de la población.

- Pensemos en las 130,000 personas desaparecidas en México. Cada desaparición no es sólo la cancelación de un futuro individual —aunque eso bastaría para reconocer la gravedad—, sino la cancelación de los futuros de las familias que buscan, que han convertido su presente en un duelo sin clausura y su futuro en una espera interminable.
- Pensemos en las juventudes precarizadas por la clausura estructural de la movilidad social, atrapadas en empleos sin contrato, sin prestaciones, sin la más mínima garantía de estabilidad.
- Pensemos en las comunidades desplazadas por la violencia o por megaproyectos extractivos, para quienes el territorio —y con él, la memoria colectiva y el proyecto comunitario— ha sido arrancado.
- Pensemos en las generaciones que heredarán un planeta en colapso climático, a quienes literalmente se les está robando la posibilidad de un mundo habitable.

Søren Kierkegaard definió la angustia como “la realidad de la libertad como posibilidad antes de la posibilidad”⁷. Para Kierkegaard, la angustia es el vértigo que sentimos ante la apertura radical de lo posible: puedo ser esto o aquello, puedo elegir este camino o aquel otro. Pero ¿qué ocurre cuando la posibilidad misma está cancelada? La angustia se invierte: deja de ser vértigo de la posibilidad, para convertirse en cerco de la imposibilidad. Es la angustia de quien sabe que, haga lo que haga, no hay salida. Es la angustia del presente perpetuo sin horizonte.

Esta desigualdad temporal es, sostengo, la forma contemporánea más radical de violencia estructural. Porque no se limita a negar bienes específicos —salud, educación, vivienda— sino que niega la estructura temporal misma que hace posible concebir esos bienes como derechos proyectables. Cuando el presente está consumido por la supervivencia y el futuro está clausurado, los derechos humanos pierden su anclaje experiencial. Pueden seguir siendo enunciados en documentos y tratados, pero se vuelven irrelevantes para la vida concreta de las personas.

El diagnóstico es claro: vivimos una crisis del tiempo. Pero esta crisis no afecta por igual. Es una desigualdad producida, administrada, distribuida diferencialmente según líneas de clase, raza, género, territorio. Es el resultado de decisiones políticas, de estructuras económicas, de instituciones que han olvidado —o nunca supieron— que garantizar derechos significa garantizar tiempo: un tiempo presente que puede extenderse hasta que brote de él la posibilidad.

III

Esperanza como categoría política: ontología de la posibilidad

Si el diagnóstico anterior es correcto —si vivimos una crisis del tiempo que cancela diferencialmente el futuro—, entonces es urgente recuperar una comprensión rigurosa de qué significa habitar el tiempo y qué función cumple la esperanza en esa estructura temporal. Porque

la esperanza no es, como suele trivializarse, un estado anímico individual o una disposición psicológica optimista. Es, planteo siguiendo a varios autores de la tradición filosófica, una categoría política y ontológica sin la cual no es posible pensar la emancipación.

San Agustín, en el Libro XI de las *Confesiones*⁸, ofrece una de las meditaciones más profundas sobre la naturaleza del tiempo. Para Agustín, el tiempo no es una sucesión objetiva de instantes —pasado, presente, futuro— sino una distensión del alma que articula tres presentes: “presente del pasado (memoria), presente del presente (atención), presente del futuro (expectación)”. Esta formulación es decisiva para nuestro argumento. Agustín nos dice que no habitamos el tiempo como cronología lineal sino como estructura vivida donde los tres momentos coexisten y se condicionan mutuamente. Sin memoria, no hay identidad; sin atención, no hay experiencia; sin expectación, no hay proyecto. Los tres están entrelazados.

Aquí radica el núcleo de mi argumento: cuando el presente está cancelado —cuando la atención está consumida por la supervivencia inmediata, cuando no hay certeza de que el presente se suceda por un siguiente momento—, la expectación se vuelve imposible.

Edith Stein profundiza esta intuición agustiniana desde la fenomenología. En sus conferencias sobre *La estructura de la persona humana*⁹, Stein sostiene que la persona no se agota en el presente vivido. Lleva en sí su pasado como posesión perdurable y se abre a un futuro que anticipa en proyecto. Para Stein, mutilar cualquiera de estos momentos temporales es mutilar a la persona misma. Y el proyecto vital, insiste Stein, no es un lujo individual sino una necesidad ontológica: la persona es también su anticipación.

Cuando vinculamos a Agustín y Stein con el diagnóstico anterior, la conclusión es inevitable: la precarización del presente —esa condición de supervivencia al día sin garantías— no sólo cancela el futuro sino que mutila la estructura de la persona. Pero la esperanza, en su sentido filosófico profundo, es precisamente la resistencia a esta mutilación.

Hannah Arendt ofrece otra dimensión indispensable para pensar la esperanza como categoría política. En *La condición humana*, Arendt plantea que la natalidad —la capacidad de cada ser humano de iniciar algo nuevo— es el fundamento ontológico de la acción política: “El milagro que salva al mundo, a la esfera de los asuntos humanos, de su ruina normal y 'natural' es en último término el hecho de la natalidad, en el que se enraíza ontológicamente la facultad de la acción. El nuevo comienzo inherente al nacimiento se deja sentir en el mundo sólo porque el recién llegado posee la facultad de empezar algo nuevo, es decir, de actuar.”¹⁰

Pero esa facultad de empezar algo nuevo, esa natalidad que Arendt opone al totalitarismo, requiere un mundo capaz de recibir lo nuevo. Arendt escribió contra el totalitarismo político del siglo XX. Hoy enfrentamos algo distinto pero igualmente corrosivo: un totalitarismo temporal que cancela la natalidad no mediante la supresión directa de la acción sino mediante la supresión de las condiciones que hacen posible imaginar que la acción puede tener consecuencias a futuro. Es decir: la agencia.

En suma, la estructura temporal de la persona —pasado, presente, futuro— no es divisible sin violencia. Esa estructura puede ser atacada, fragmentada, administrada diferencialmente. Y despojar a las personas de esa estructura temporal completa es una forma de violencia radical que

debemos nombrar como lo que es: una violación de derechos humanos y una anulación de la posibilidad y sentido de su ejercicio.

IV

El derecho al futuro: traducción normativa y operativa

Si la pérdida del futuro constituye una forma de violencia estructural que mutila la persona, si la esperanza no es consuelo sino condición ontológica de la acción política, entonces es necesario dar el paso que la filosofía a menudo elude: traducir este diagnóstico en lenguaje normativo. ¿Por qué hablar de “derecho” al futuro y no simplemente de una “condición sociológica” o de un “problema filosófico”? ¿Qué significa reconocer el futuro como derecho humano? ¿Qué contiene ese derecho? ¿Cómo se operacionaliza y se mide?

A. Por qué es un derecho: el argumento normativo

La primera cuestión es justificar por qué el futuro merece reconocimiento como derecho y no simplemente como aspiración deseable. Mi argumento se sostiene en tres pilares:

1. Los derechos humanos aislados, sin horizonte temporal, son performance vacía. ¿Qué significa el derecho a la salud si no hay futuro donde estar sano? ¿Qué sentido tiene garantizar educación si quien la recibe no tiene certeza de llegar al siguiente semestre? ¿Para qué sirve el derecho al trabajo digno si el empleo es precario, sin contrato, sin la más mínima proyección de estabilidad? Los derechos humanos, en su concepción moderna, son apuestas por un futuro habitable. Cuando ese futuro se cancela, los derechos se vuelven inertes. No es que “pierdan eficacia” o que “necesiten mejor implementación”. Es que pierden su condición de posibilidad. El derecho al futuro es, por tanto, un derecho habilitante supremo, aquello sin lo cual los demás derechos no pueden ejercerse plenamente.
2. Si aceptamos con Simone Weil que el arraigo temporal es una “necesidad del alma”, entonces su reconocimiento como derecho no es un gesto retórico sino una exigencia ética. Cuando Weil escribió *Echar raíces* en 1943, no disponía del lenguaje de los derechos humanos de tercera generación que se desarrollaría décadas después. Pero su intuición fue precisa: hay necesidades que trascienden lo individual y que exigen reconocimiento colectivo, político, institucional. El derecho al futuro es, en este sentido, un derecho de tercera generación.
3. Si las instituciones encargadas de garantizar derechos están alienadas, necesitamos un derecho que obligue a su re-arraigo en la experiencia. (Volveré a la alienación institucional en la Sección V). El derecho al futuro no es sólo una ampliación del catálogo de derechos. Es un criterio de evaluación que nos permite preguntar: ¿Esta política pública expande o contrae la capacidad de futuro? ¿Esta institución garantiza tiempo o lo cancela? ¿Este marco normativo produce esperanza concreta o la vuelve imposible?

B. Qué contiene: el enfoque de capacidades reconvertido

Para operacionalizar el derecho al futuro, recorro al enfoque de capacidades desarrollado por Amartya Sen y Martha Nussbaum, pero reconvirtiéndolo desde una perspectiva temporal. Sen define el desarrollo como un proceso de expansión de las libertades reales que disfrutaban los individuos¹¹. Nussbaum, por su parte, sostiene que el enfoque de las capacidades se pregunta: ¿qué es capaz de hacer y de ser cada persona?¹². Pero ambos autores piensan las capacidades fundamentalmente en presente: ¿qué puedo hacer ahora?.

Mi propuesta es temporal: las capacidades requieren no sólo condiciones actuales sino estructura temporal completa, la posibilidad de que la acción recupere su sentido por medio de la agencia. El derecho al futuro se compone de cinco capacidades interdependientes que articulan presente y futuro:

- Tiempo disponible: de descanso y ocio.
- Protección ante el riesgo: donde la dialéctica presente-futuro se vuelve explícita.
- Infraestructuras de imaginación: esto incluye educación crítica no reducida a capacitación laboral, acceso a producción cultural diversa, memoria colectiva que conecte tiempos, y conectividad que vincule a comunidad e información.
- Movilidad: tanto social como espacial: no estar atrapado en clase ni en territorio en colapso.
- Voz y reconocimiento: participar políticamente hoy para incidir en el futuro colectivo.

Llegados a este punto surge una pregunta imperativa: ¿no es en última instancia, entonces, el derecho al futuro, la plena ejecución de todo derecho humano? Nos enfrentamos a la pregunta: ¿qué ocurre cuando las instituciones encargadas de garantizar estos derechos son incapaces de hacerlo? ¿Qué ocurre cuando nombran sin garantizar, cuando prometen sin ejecutar, cuando administran el caos en lugar de transformar estructuras? La fractura institucional no es un problema accesorio, es la condición que produce y reproduce la pérdida del futuro; que produce, inevitablemente, la cancelación de todos los derechos humanos en tanto es incapaz de materializarlos.

V

La fractura institucional

El diagnóstico filosófico y la traducción normativa que he desarrollado en las secciones anteriores chocan contra un obstáculo material insoslayable: las instituciones encargadas de garantizar derechos humanos —desde el derecho internacional hasta las políticas públicas nacionales— han perdido la capacidad de traducir reconocimiento formal en materialización concreta. Nombran, pero no tienen la capacidad real de garantizar. Prometen, pero no son vinculantes por encima de políticas locales que los cancelan.

Esta fractura no es accidental ni circunstancial. Por el contrario, es el resultado de un proceso que propongo llamar *alienación institucional*. Las instituciones, por hacer una analogía, operan como una suerte de Frankenstein: se construyen para servir a un propósito —procesar el conflicto político—, pero cobran vida propia y terminan operando en un plano distinto al que les dio origen. Ya no traducen el conflicto concreto ni responden a las necesidades de quienes

supuestamente protegen. En su lugar, se abstraen y comienzan a administrar la política misma, negociando la estabilidad de las estructuras de poder más que transformando cómo esas estructuras impactan en la vida de las personas.

Robert Michels formuló este problema como la *ley de hierro de la oligarquía*: “La organización es lo que da origen al dominio de los elegidos sobre los electores, de los mandatarios sobre los mandantes, de los delegados sobre los delegadores. Quien dice organización, dice oligarquía.”¹³

Aunque Michels estudiaba los partidos políticos, su diagnóstico se extiende a cualquier institución; una vez creadas, tienden a preservar su propia existencia, a administrar el poder en lugar de transformar las condiciones que éste produce.

Apliquémoslo a las instituciones encargadas de los derechos humanos. El derecho internacional reconoce formalmente un catálogo extenso de derechos, pero carece de mecanismos vinculantes para garantizar su cumplimiento. Los Estados pueden ignorar recomendaciones, violar tratados, incumplir sentencias. Las instituciones internacionales se convierten, en el mejor de los casos, en espacios de denuncia simbólica; en el peor, en ornamento retórico que legitima el orden existente sin transformarlo. A nivel nacional, las políticas públicas reconocen derechos que luego no materializan, como:

- El derecho a la salud sin hospitales funcionales.
- El derecho a la educación sin maestros ni escuelas.
- El derecho a la seguridad en territorios controlados por el crimen organizado.

Pero el problema es más profundo que la simple ineficacia, se intersecciona un círculo vicioso estructural que conecta la fractura institucional con la pérdida del futuro. Lo ilustro a continuación:

- Las instituciones alienadas no garantizan derechos, generando precarización.
- La precarización cancela la capacidad de proyectar futuro.
- Sin futuro, las personas quedan reducidas a supervivencia cotidiana.
- La supervivencia cotidiana imposibilita la organización política, la presión ciudadana, la exigencia de cumplimiento.
- Lo cual refuerza la alienación institucional, que puede seguir nombrando derechos sin consecuencias.

Aquí emerge un nuevo dilema: ¿cómo se combate esta fractura?. Una respuesta aparentemente lógica sería crear instituciones más vinculantes, con mayor capacidad coercitiva, que obliguen a los Estados a cumplir. Pero esta solución enfrenta una paradoja, incluso una institución global más vinculante correría el mismo riesgo de alienación. Como advertí anteriormente, las instituciones, una vez que cobran vida propia, comienzan a administrar el caos más que a garantizar derechos; la política en lugar de lo político.

No propongo, entonces, la creación de una súper-institución que resuelva el problema desde arriba. Propongo algo distinto: reconocer el derecho al futuro como criterio de evaluación institucional. La pregunta no es si una institución reconoce formalmente derechos, sino si expande o contrae la capacidad de futuro de las personas. Si garantiza o cancela las cinco capacidades que

desarrollé en la sección anterior. Si produce presente seguro que haga posible la proyección o si perpetúa la precarización que imposibilita el horizonte.

Este criterio permite desplazar el debate del plano abstracto —¿cuántos derechos reconocemos?— al plano experiencial —¿qué tiempo tienen las personas? ¿pueden descansar? ¿pueden formarse? ¿pueden imaginar? ¿están protegidas del riesgo inmediato? ¿tienen voz?—. Y permite también identificar cuándo una institución, aunque formalmente reconozca derechos, materialmente los cancela.

Pienso, por ejemplo, en políticas de austeridad que recortan presupuestos de salud y educación bajo el argumento de “responsabilidad fiscal futura”: cancelan el presente seguro (enferman, embotan, precarizan) en nombre de un futuro que nunca llega. O en reformas laborales que precarizan bajo la promesa de “mayor competitividad a largo plazo”: destruyen la estabilidad presente que hace posible proyectar. O en estrategias de seguridad que militarizan territorios bajo el discurso de “pacificación”: producen violencia cotidiana que cancela cualquier horizonte de vida digna.

El derecho al futuro, entonces, no resuelve mágicamente la fractura institucional. Pero sí ofrece un criterio político para evaluarla y para exigir su transformación. Obliga a las instituciones a re-arraigarse en la experiencia temporal de las personas. Les impide refugiarse en el reconocimiento formal sin consecuencias materiales. Les exige rendir cuentas no sólo por lo que prometen sino por el tiempo que producen o cancelan.

La apuesta —y reconozco que es una apuesta política, no una certeza— es que nombrar esta violencia estructural, conceptualizarse como derecho, operacionalizarse en capacidades medibles, puede abrir un espacio de exigibilidad que hoy está clausurado. Puede permitir que la pregunta “¿tienes futuro?” sea tan legítima, tan urgente, tan políticamente articulable como “¿tienes salud?” o “¿tienes educación?”. Pero esta apuesta requiere, finalmente, repensar nuestra relación con el tiempo. Requiere una política que no prometa futuros lejanos a costa de presentes precarizados, sino que atienda simultáneamente a ambos. Esa es la tarea que desarrollo en la sección final.

VI

La política del tiempo recobrado

Reconocer la pérdida del futuro como violación estructural de derechos humanos es una reconfiguración política que exige pensar de otro modo las instituciones, las políticas públicas y nuestra relación colectiva con el tiempo. Si he logrado demostrar que despojar a las personas de su estructura temporal completa —pasado, presente, futuro— equivale a mutilar su condición de persona y a cancelar toda posibilidad de horizontes emancipatorios, entonces queda por articular qué implicaciones políticas concretas se derivan de este reconocimiento.

La primera implicación es el desplazamiento de la reacción a la prevención. Las instituciones de derechos humanos operan típicamente en modo reactivo. Documentan violaciones, emiten recomendaciones, sancionan a posteriori. Pero cuando la violación es

estructural —cuando lo que está en juego no es un derecho específico sino la estructura temporal misma—, la reacción llega siempre tarde. Una vez que el futuro se ha cancelado, una vez que generaciones enteras han crecido en un presente perpetuo sin horizonte, la reparación es infinitamente más costosa que la prevención hubiera sido.

Prevenir, en este contexto, significa construir presente seguro. No prometer futuros lejanos que justifiquen sacrificios presentes, sino garantizar hoy las cinco capacidades impostergables: tiempo disponible, protección ante el riesgo, infraestructuras de imaginación, movilidad, voz.

Luego entonces, la conclusión política se resume a la máxima de que cualquier institución, cualquier política pública, cualquier marco normativo se evalúe por su capacidad de expandir o contraer la estructura temporal completa de las personas. Los “horizontes emancipatorios” de los que habla el título de esta revista no son, entonces, una promesa abstracta de liberación futura. Son el resultado de condiciones materiales y simbólicas específicas que deben garantizarse ahora:

1. Debe haber presente seguro. Esto significa garantizar derechos no como aspiración sino como realidad cotidiana, sin lo cual, no hay suelo firme sobre el cual construir proyectos.
2. Las instituciones deben re-arraigarse en la experiencia temporal de las personas. Cuando estas condiciones se cumplen, los horizontes emancipatorios dejan de ser retórica y se vuelven posibilidad real.

La política del tiempo recobrado, finalmente, no es la política de las grandes promesas futuras. Es la política de la atención al presente como condición irrenunciable del futuro. No se trata de ser optimistas frente a la crisis del tiempo, sería obsceno cuando tantas personas viven en un presente precarizado sin horizonte. Se trata, más bien, de reconocer que despojar del futuro es violencia estructural, y que nombrar esa violencia es el primer paso para articularla políticamente. Que la esperanza —entendida como principio blochiano, no como consuelo— es derecho, no lujo. Que la natalidad arendtiana —el poder de iniciar algo nuevo— requiere un mundo capaz de recibir lo nuevo.

El derecho al futuro es, en última instancia, el derecho a la estructura temporal completa: derecho al pasado (memoria que constituye), derecho al presente (garantías que sostienen), derecho al futuro (expectación que impulsa). Mutilar cualquiera de estos momentos es mutilar a la persona. Cancelar cualquiera de estos tiempos es cancelar la posibilidad misma de emancipación.

Y quizá —sólo quizá— si logramos que esta violencia estructural se vuelva tan visible, tan políticamente articulable, tan urgente como otras violaciones de derechos humanos, podremos exigir lo que hoy parece imposible: instituciones que garanticen la traducción de los derechos humanos. Que la brecha entre el reconocimiento formal y la materialización concreta de los derechos humanos se reduzca y que se recobre su sentido como proyecto emancipatorio.

Los derechos humanos, al final, son apuestas por futuros habitables. Cuando ese futuro se cancela, los derechos devienen ruido. Cuando el futuro se recobra, los derechos recuperan su densidad política.

-
1. Presentimientos del porvenir o premoniciones del futuro, para Weil, momentos en que el alma, a través del sufrimiento, la belleza o la atención pura, roza algo que trasciende el tiempo histórico.

2. Bloch, Ernst. *El principio esperanza*. Trotta, 2004.
3. Fisher, Mark. *Capitalist Realism: Is There No Alternative?* Zero Books, 2009.
4. *Ibid.*
5. Berardi, Franco “Bifo”. *After the Future*. AK Press, 2011.
6. Mbembe, Achille. “Necropolitics”. *Public Culture*, 2003.
7. Kierkegaard, Søren. *El concepto de la angustia*. Alianza Editorial, 2016.
8. Agustín de Hipona. *Confesiones, Libro XI*, cap. XX. Alianza Editorial, 2014.
9. Stein, Edith. “La estructura de la persona humana”. En *Obras completas, IV*. 2003.
10. Arendt, Hannah. *La condición humana*. Paidós, 2005.
11. Sen, Amartya. *Desarrollo y libertad*. Planeta, 2000.
12. Nussbaum, Martha C. *Crear capacidades: Propuesta para el desarrollo humano*. Paidós, 2012.
13. Michels, Robert. *Los partidos políticos: Un estudio sociológico de las tendencias oligárquicas de la democracia moderna*. Buenos Aires: Amorrortu, 2008.

FUENTES DOCUMENTALES

1. Agustín de Hipona. *Confesiones, Libro XI*. Alianza Editorial, 2014.
2. Arendt, Hannah. *La condición humana*. Paidós, 2005.
3. Berardi, Franco “Bifo”. *After the Future*. AK Press, 2011.
4. Bloch, Ernst. *El principio esperanza*. Trotta, 2004.
5. Fisher, Mark. *Capitalist Realism: Is There No Alternative?* Zero Books, 2009.
6. Kierkegaard, Søren. *El concepto de la angustia*. Alianza Editorial, 2016.
7. Mbembe, Achille. “Necropolitics”. *Public Culture*, 2003.
8. Michels, Robert. *Los partidos políticos: Un estudio sociológico de las tendencias oligárquicas de la democracia moderna*. Amorrortu, 2008.
9. Nussbaum, Martha C. *Crear capacidades: Propuesta para el desarrollo humano*. Paidós, 2012.
10. Sen, Amartya. *Desarrollo y libertad*. Planeta, 2000.
11. Stein, Edith. “La estructura de la persona humana”. En *Obras completas, IV*. 2003.
12. Weil, Simone. *Echar raíces*. Trotta, 1996.
13. Weil, Simone. *La gravedad y la gracia*. Trotta, 2007.

TIEMPOS DIFÍCILES. DESAFÍOS Y AMENAZAS AL RÉGIMEN INTERNACIONAL DE LOS DERECHOS HUMANOS EN AMÉRICA LATINA¹

Dr. Alejandro Anaya Muñoz

La doctrina contemporánea de derechos humanos encuentra su antecedente más evidente en la segunda mitad del siglo XVII, en la formulación de “derechos naturales” del pensador inglés John Locke. Un siglo después, la propuesta de Locke nutrió la doctrina de “derechos del hombre”, que inspiró las revoluciones norteamericana y francesa. Esta propuesta definió un nuevo y radical entendimiento sobre el valor de la persona como la “unidad fundamental de valor moral” – es decir sobre su supremacía dentro del orden moral y por lo tanto político y jurídico – y de esta manera



sobre los límites del Estado en el ejercicio del poder. En aquel momento, como en la actualidad, la doctrina de derechos humanos surgió como una fórmula para proteger a las personas; para contener el eterno problema del abuso en el ejercicio del poder. Siglo y medio después de la Declaración de Independencia de los Estados Unidos y de la Declaración de Derechos del Hombre y el Ciudadano, surgió la doctrina contemporánea de derechos humanos, en el marco de la Organización de las Naciones Unidas (ONU), como una forma buscar proteger la dignidad de la persona humana de las atrocidades masivas y sistemáticas, pero también del abuso cotidiano, quizá aislado y anónimo².

Con su inclusión explícita en la Carta de la ONU en 1945, la creación de la Comisión de Derechos Humanos de la ONU en 1946,

y la adopción de la Declaración Universal de los Derechos Humanos en 1948, los derechos humanos fueron colocados al centro del discurso moral, jurídico y político que dio forma a la arquitectura normativa-institucional de la gobernanza global de la posguerra. Poco a poco, durante las últimas ocho décadas, la doctrina contemporánea de derechos humanos se institucionalizó de manera formal, mediante el paulatino desarrollo de un régimen internacional en la materia³. Pero esto no significó “el fin de la historia”, como lo vaticinara Francis Fukuyama⁴. Durante las ocho décadas de su existencia, el Régimen Internacional de Derechos Humanos (RIDH) ha sido retado, cuestionado, impugnado y desafiado. El contenido de sus normas ha sido disputado, y doctrinas alternativas han cuestionado su supremacía moral⁵. El régimen ha sido con frecuencia ignorado o manipulado; sus normas, aplicadas de manera selectiva. Sin embargo, estas dinámicas se han agudizado en los últimos diez o quince años⁶. Este artículo explora los desafíos actuales que amenazan la fortaleza y legitimidad, y por lo tanto la viabilidad, del RIDH, con particular énfasis en la situación en América Latina.

América Latina ha jugado un papel destacado en la construcción del RIDH. Juristas y diplomáticos de la región han contribuido en distintos momentos a su desarrollo normativo e institucional, al tiempo que activistas de la región han sido actores clave dentro del movimiento transnacional de derechos humanos⁷. Si bien, la relación entre los gobiernos latinoamericanos y las instituciones del régimen siempre ha sido ambivalente y a menudo conflictiva, a lo largo de las décadas⁸. Recientemente, pareciera que los retos y desafíos se agudizan y acumulan y que el alcance y la solidez del RIDH se tambalea en la región.

El siglo XXI se ha caracterizado por el ascenso de gobiernos populistas (primero de izquierda y más recientemente de derecha) en distintos países de América Latina; fenómeno estrechamente vinculado a procesos de regresión democrática⁹. La relación entre la calidad de la democracia y el nivel de cumplimiento de las normas de derechos humanos es sólida y bien documentada por la literatura académica¹⁰. Sin duda, el deterioro democrático en la región conforma un escenario poco alentador para la legitimidad y las posibilidades de influencia del RIDH y en general para la protección efectiva de los derechos humanos.

Los gobiernos de Venezuela y Nicaragua han dado pasos formales para desvincularse del RIDH, en un intento por evadir el escrutinio internacional. Venezuela denunció la Convención Americana de Derechos Humanos (CADH) en 2013 y la propia Carta de la Organización de Estados Americanos (OEA) en 2017. Por su parte, Nicaragua denunció la Carta de la OEA en 2021¹¹ y en 2025 anunció su salida del Consejo de Derechos Humanos de la ONU¹². Si bien, este tipo de desafíos extremos al RIDH no son nuevos ni exclusivos de regímenes populistas de izquierda. En 1998 Trinidad y Tobago denunció la CADH y el Segundo Protocolo Facultativo del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos (PIDCP) de la ONU, destinado a abolir la pena de muerte. En su momento, el gobierno de Perú, encabezado por Alberto Fujimori, anunció la cancelación de la comunicación de aceptación de la jurisdicción de la Corte Interamericana de Derechos Humanos (CoIDH)¹³. En 2010, República Dominicana buscó también extraerse de la jurisdicción de la CoIDH. En la mayoría de los casos, estos intentos de retirarse del escrutinio de los órganos del RIDH responden a fuertes preferencias soberanistas, características de gobiernos

autoritarios en general – del presente y del pasado, de izquierda y de derecha, populistas o no – que prefieren evitar la rendición de cuentas externa.

Actualmente no existen señales claras de un “efecto dominó” de retiradas formales del RIDH. Sin embargo, más allá de este tipo de medida extrema, gobiernos de todo el espectro político están recurriendo en la actualidad a narrativas soberanistas que cuestionan la legitimidad de las instituciones del RIDH¹⁴. Dichos órganos son presentados en los discursos de distintos gobiernos latinoamericanos como intervencionistas y sesgados. Se les acusa de aplicar dobles raseros, de politizar los derechos humanos o de emitir informes falsos o difamatorios. Esta retórica refleja estrategias clásicas de negación¹⁵, dirigidas primordialmente contra las instituciones del régimen, más que contra el valor moral o normativo de los derechos humanos en sí.

Paralelamente, el espacio cívico se ha venido deteriorando o reduciendo en América Latina. Sin duda, el hostigamiento a organizaciones de la sociedad civil dedicadas a la defensa y promoción de los derechos humanos no es un fenómeno nuevo en la región. Sin embargo, indicadores muestran el creciente deterioro de las condiciones para la organización de la sociedad civil, la protesta social y la libertad de expresión¹⁶. En la actualidad, la mayoría de los países latinoamericanos ya no cuentan con un espacio cívico abierto, lo que constituye una señal profundamente preocupante para el futuro de la defensa de los derechos humanos en la región.

Este escenario adverso para el movimiento de derechos humanos en América Latina se ha complicado aún más durante el segundo mandato del presidente de los Estados Unidos, Donald Trump, con la implementación de un drástico cambio su política de financiamiento para la cooperación internacional. Esto alteró de manera muy negativa el ecosistema de financiamiento y por lo tanto la viabilidad de las organizaciones latinoamericanas de la sociedad civil; pero también de los propios órganos del RIDH, en particular la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH), que dependía en buena medida del financiamiento de la agencia de cooperación del gobierno de los Estados Unidos, USAID¹⁷.

Por otro lado, desde hace más de dos décadas, la legitimidad y efectividad de las normas de derechos humanos han sido erosionadas por la creciente securitización de las agendas públicas en la mayoría de los países de América Latina. En efecto, el disfrutar de una vida segura – que descansa en la vigencia de los derechos a la vida, la libertad, la integridad física y la propiedad – es un derecho humano. En este sentido, existe una clara relación de constitución mutua (en el plano conceptual, al menos) entre la seguridad pública y los derechos humanos. Sin embargo, en la práctica, se ha impuesto en la región una falsa dicotomía y tensión entre ambos objetivos o bienes públicos. En este contexto, gobiernos y sociedades latinoamericanas han demandado y adoptado políticas de “mano dura” y políticas de “seguridad a cualquier costo”, en claro detrimento de los derechos humanos¹⁸. El caso actual del gobierno de El Salvador, encabezado por Nayib Bukele, representa una expresión particularmente extrema de esta tendencia¹⁹.

A esta complejidad se suma la emergencia de las llamadas “redes transnacionales iliberales”. En años recientes, grupos conservadores en América Latina han establecido alianzas con organizaciones afines de Estados Unidos y Europa. Utilizando un lenguaje de derechos humanos, estos grupos han desarrollado argumentos para promover agendas contrarias a la

igualdad de género, los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres y los derechos de las personas LGBTQ+. Otra manifestación de esta tendencia ha sido los exitosos intentos de algunos gobiernos de la región para posicionar expertos de orientación conservadora en órganos del RIDH, como la CIDH, logrando establecer un canal directo de influencia en la interpretación y definición sustantiva de las normas del régimen²⁰.

Todos estos desafíos a la legitimidad del RIDH y por lo tanto a su lugar como la doctrina moral, política y jurídica dominante a nivel internacional se están dando en un contexto global particularmente complejo y riesgoso. Los cuestionamientos y ataques por parte de los gobiernos no democráticos, la reducción del espacio cívico, la cancelación de fuentes de financiamiento, la securitización de las agendas y los embates de las redes transnacionales iliberales en América Latina se están dando en un marco más amplio de erosión del orden global de inspiración liberal establecido tras el fin de la Segunda Guerra Mundial. Desde hace al menos una década, las instituciones multilaterales que encarnan la idea del mundus liberalis han sido retadas de manera abierta por Rusia, China y sus aliados, quienes históricamente han buscado resistir la hegemonía de las democracias occidentales, encabezadas por los Estados Unidos. La adversidad se ha vuelto aún más compleja y retadora con la llegada al poder de movimientos y gobiernos populistas-nativistas en algunos países de Europa y los Estados Unidos²¹. Es común que los gobiernos populistas rechacen el valor normativo de los derechos humanos y particularmente los méritos y la legitimidad de los órganos del RIDH. Para el populismo, las instituciones (las nacionales y más aún las internacionales) no son necesarias para salvaguardar los intereses del “pueblo”²². Por supuesto, el gobierno de Donald Trump no ha sido la excepción: desde su primer término desdeñó y cuestionó a los órganos del RIDH²³. Ya en su segundo período presidencial, en febrero de 2025, el gobierno de Trump anunció formalmente que los Estados Unidos no participarían en el Consejo de Derechos Humanos de la ONU ni buscarían un lugar entre sus miembros. Así mismo, comunicó la cancelación de la Oficina de Representación de los Estados Unidos ante el Consejo²⁴. La perspectiva para el RIDH no es alentadora en un contexto en que los gobiernos de las potencias que en algún momento lo impulsaron son ocupados por partidos y líderes que ahora lo cuestionan, desestiman y, por lo tanto, deslegitiman. La amenaza es aún mayor y las perspectivas más desalentadoras si consideramos el cambio radical en la política internacional, en general, del gobierno de los Estados Unidos durante la segunda administración Trump. Su discurso y sobre todo sus acciones (como la imposición unilateral de aranceles como herramienta de negociación y la intervención en Venezuela) están buscando reconfigurar el orden internacional de manera radical; llevándolo de uno basado en normas y principios a uno definido por el crudo uso del poder²⁵.

El panorama para los derechos humanos y su régimen internacional no es alentador; ni en América Latina, ni en el mundo en su conjunto. En América Latina, durante los últimos diez o quince años, el RIDH ha enfrentado una convergencia de desafíos y amenazas antiguas y nuevas: surgimiento de populismos y erosión democrática, ataques discursivos y hostigamiento político, securitización de las agendas públicas, crisis de financiamiento y un embate conservador. Esta especie de tormenta perfecta se agudiza y hace aún más peligrosa en un contexto global de

subversión del orden global liberal que imperó durante las últimas ocho décadas. ¿Cuáles son las perspectivas para el RIDH en un mundo sin normas? Pareciera que estamos en la antesala de una etapa oscura para los derechos humanos; quizá como la que enfrentó durante el siglo XIX, cuando la doctrina de “derechos del hombre y el ciudadano” fue derrotada, en el mundo de las ideas y de la práctica política, por el conservadurismo, el marxismo y el utilitarismo²⁶. Pero, como se señaló al inicio de este artículo, la historia del RIDH nunca ha sido fácil. Ha enfrentado momentos o situaciones muy difíciles, como la Guerra Fría o la “guerra contra el terror”, encabezada por el gobierno de George Bush, durante una buena parte de la primera década de los 2000. En estos y otros contextos, la doctrina de derechos humanos y su régimen internacional han mostrado gran resiliencia. La potencia de su promesa – el proteger a todas las personas de las atrocidades y en general del abuso del poder y garantizar una vida en dignidad – sigue sin tener rival en el mundo de las ideas. Por otro lado, la determinación del movimiento transnacional que lo ha impulsado durante las últimas décadas es fuente de esperanza. El cambio de orden internacional, por otro lado, no está aún consumado. El orden global liberal también ha mostrado cierta resiliencia en este último año de embates por parte del gobierno de Donal Trump. La suerte no está echada. Los derechos humanos podrán salir adelante e imponerse al autoritarismo, el populismo, la securitización y el conservadurismo. Desde América Latina, debemos reclamar y honrar el papel protagónico que la región ha tenido en el desarrollo de la promesa de los derechos humanos. Reafirmemos nuestras convicciones y resistamos. Desde las universidades y el entorno académico, con nuestras principales herramientas: las ideas, los argumentos y la palabra.

-
1. Este texto se desprende de los argumentos y conclusiones de un documento más extenso elaborado por el autor para el *Conversatorio Latinoamericano*, proyecto coordinado por El Colegio de México, la Universidad de Los Andes (Colombia), la IESP–Universidad del Estado de Río de Janeiro (Brasil) y la Universidad Torcuato Di Tella (Argentina).
 2. Paul G. Lauren, *The Evolution of International Human Rights. Visions Seen*, Filadelfia, Pennsylvania, University of Pennsylvania Press, 20.
 3. Alejandro Anaya Muñoz, “Regímenes Internacionales de Derechos Humanos. Una matriz para su análisis y clasificación”, *SUR Revista Internacional de Derechos Humanos*, Vol. 4, No. 25, 207, pp. 7-88.
 4. Francis Fukuyama, “The End of History?” *The National Interest*, Vol. 6, 989, pp. 3-8.
 5. Alejandro Anaya Muñoz, “La ilusión de la supremacía doctrinal de los derechos humanos”, *El Diluvio*, diciembre 2024, <https://revistaeldiluvio.com/la-ilusion-de-la-supremacia-doctrinal-de-los-derechos-humanos/>
 6. Christopher Sabatini, *Reclaiming Human Rights in a Changing World Order*, Londres: Chatam House-Brookings Institution Press, 2022.
 7. Kathryn Sikkink, “El papel protagonista de latinoamérica en los derechos humanos”, *SUR Revista Internacional de Derechos Humanos*, Vol. 2, No. 22, 205, pp. 25-228.
 8. Ver, por ejemplo, Alyson Brysk, *The Politics of Human Rights in Argentina, Protest, Change, and Democratization*, Stanford, CA, Stanford University Press, 993; David Hawkins, “Human rights norms and networks in authoritarian Chile”, en Khagram S., Riker J.V. y Sikkink, K., *Restructuring World Politics: Transnational Social Movements, Networks, and Norms*, Minneapolis MN, University of Minnesota Press, 2002, pp. 47-70;

Alejandro Anaya Muñoz, *El país bajo presión. Debatendo el papel del escrutinio internacional de derechos humanos sobre México*, México DF: Centro de Investigación y Docencia Económicas, 202; Susan Burgerman, *Moral Victories: How Activists Provoke Multilateral Action*, Ithaca, Cornell University Press, 200, y los artículos del número 38 de *Pensamiento Propio*.

9. Mariano Aguirre, “La crisis de las democracias en Estados Unidos y América Latina”, en Universidad de los Andes, *Balance de la gobernanza continental en las Américas: Oportunidades y retos*, Bogotá, Colombia, Universidad de los Andes, Ford Foundation, El Colegio de México y Universidad Torcuato di Tella, 2025, pp. 572-606.
10. Ver, por ejemplo, Christian Davenport, *State Repression and the Domestic Democratic Peace*, Cambridge, Reino Unido, Cambridge University Press, 2007, y Beth Simmons, *Mobilizing for Human Rights*, Cambridge, Reino Unido, Cambridge University Press, 2009.
11. Sánchez, Nelson Camilo, “Estado de la gobernanza hemisférica en derechos humanos”, en Universidad de los Andes, *Balance de la gobernanza continental en las Américas*, pp. 28-77.
12. Reuters “Nicaragua withdraws from UN Human Rights Council”, 28 de febrero 2025, <https://www.reuters.com/world/americas/nicaragua-withdraws-un-human-rights-council-2025-02-28/> (consultado el 8 de abril de 2025).
13. Ximena Soley y Sylvia Steininger, “Parting Ways or Lashing Back? Withdrawals, Backlash and the Inter-American Court of Human Rights”, Max Planck Institute for Comparative Public Law & International Law (MPIL), Research Paper No. 208-0, 208.
14. Para el caso de México, ver Alejandro Anaya Muñoz, “Negación: el gobierno de AMLO frente a las críticas internacionales”, *Nexos*, 20 de abril 2023, <https://redaccion.nexos.com.mx/negacion-el-gobierno-de-amlo-frente-a-las-criticas-internacionales/> (consultado el 3 de enero de 2026)
15. Stanley Cohen, “Government Responses to Human Rights Reports: Claims, Denials, and Counterclaims”, *Human Rights Quarterly*, Vol. 8, No. 3, 996, pp. 57–543.
16. CIVICUS Monitor, “State of Civic Space by Country”. <https://monitor.civicus.org/search/countries/> La metodología para la elaboración del *ranking* de países puede ser consultada en: <https://civicusmonitor.contentfiles.net/media/documents/MethodologyPaperFebruary2024.pdf> (consultado el 20 de mayo de 2025).
17. The Conversation, “US isn’t first country to dismantle its foreign aid office – here’s what happened after the UK killed its version of USAID”, 9 de marzo de 2025, <https://theconversation.com/us-isnt-first-country-to-dismantle-its-foreign-aid-office-heres-what-happened-after-the-uk-killed-its-version-of-usaid-250868> (consultado el 3 de enero de 2026).
18. James Cavallaro y Mohammad-Mahmoud Ould Mohamedou, “Public Enemy Number Two?: Rising Crime and Human Rights Advocacy in Transitional Societies”, *Harvard Human Rights Journal*, Vol. 8, 2005, pp. 39–65.
19. Amnistía Internacional, “El Salvador: A Thousand Days into the State of Emergency. “Security” at the Expense of Human Rights”, comunicado de prensa, 22 de diciembre de 2024, <https://www.amnesty.org/en/latest/news/2024/2/el-salvador-mil-dias-regimen-excepcion-modelo-seguridad-a-costa-derechos-humanos/> (consultado el 20 de mayo de 2025).

20. Melani MacAlister, “Evangelicals and Human Rights”, en Christopher Sabatini (ed.) *Reclaiming Human Rights in a Changing World Order*, Washington y Londres, Brookings Institution Press y Chatham House, 2023, pp. 49-83; Magali do Nascimento Cunha, *Fundamentalisms, the crisis of democracy and the threat to human rights in South America: Trends and Challenges for Action*, KOINONIA Presenca Ecumenica e Servico, 2020; Panel Independiente para evaluar candidaturas a los órganos del SIDH, “Evaluación de candidaturas a la Comisión Interamericana de Derechos Humanos”, 20 de mayo de 2025, <https://american.edu/wcl/impact/initiatives-programs/independent-panel-to-evaluate-candidates-to-the-iahrs-bodies/es/upload/final-resumen-ejecutivo-panel-sidh-2025.pdf> (consultado el 3 de junio de 2025).
21. Christopher Sabatini, “Introduction”, en Christopher Sabatini (ed.) *Reclaiming Human Rights in a Changing World Order*, Washington y Londres, Brookings Institution Press y Chatham House, 2023, pp. -30; Alexander Cooley, “Same Blueprint, New Norms: Regional Organizations, Illiberalism, and the Rise of Contested Global Governance”, en Christopher Sabatini (ed.) *Reclaiming Human Rights in a Changing World Order*, Washington y Londres, Brookings Institution Press y Chatham House, 2023, pp. 77-9.
22. Sabatini, “Introduction”; Gerald Neuman, “Protecting Human Rights from Exclusionary Populism”, en Christopher Sabatini (ed.) *Reclaiming Human Rights in a Changing World Order*, pp. 23-48; Carlos de la Torre, “The Resurgence of Radical Populism in Latin America”, *Constellations*, Vol. 4, No. 3, 2007, pp. 384-397.
23. Sabatini, “Introduction”.
24. The White House, “Withdrawing the United States from and ending funding to certain United Nations organizations and reviewing United States Support to all international organizations”, 4 de febrero de 2025, <https://www.whitehouse.gov/presidential-actions/2025/02/withdrawing-the-united-states-from-and-ending-funding-to-certain-united-nations-organizations-and-reviewing-united-states-support-to-all-international-organizations/> (consultado el 3 de enero de 2026).
25. Alejandro Anaya Muñoz, “La intervención de los Estados Unidos en Venezuela. Un paso adelante en la construcción de un mundo sin normas”, *El Universal*, 5 de enero de 2025, <https://www.eluniversal.com.mx/opinion/alejandro-anaya-munoz/la-intervencion-de-los-estados-unidos-en-venezuela-un-paso-adelante-en-la-construccion-de-un-mundo-sin-normas/>
26. Jeremy Waldron, *Nonsense upon stilts. Bentham, Burke and Marx on the rights of men*, Routledge Survival Series, Londres, Reino Unido, Routledge, 209.

FUENTES DOCUMENTALES

1. Anaya Muñoz, Alejandro, *La agenda internacional de México. Asuntos ineludibles*, Ciudad de México: El Colegio de México y Fondo de Cultura Económica, 2022.
2. Anaya Muñoz, Alejandro y Frey, Barbara (eds.), *Human Rights Crisis in Mexico*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2019.
3. Beuchot, Mauricio, *Tratado de Hermenéutica Analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*, Ciudad de México: Editorial Itaca, 2005.
4. Fukuyama, Francis, *El fin de la historia y el último hombre*, Barcelona: Editorial Planeta, 1992.

5. Locke, John, *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil: un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del gobierno civil*, trad. de Carlos Mellizo, Madrid: Tecnos, 2006.
6. OEA, *Carta de la Organización de los Estados Americanos*, Bogotá: 1948.
7. OEA, *Convención Americana sobre Derechos Humanos (Pacto de San José)*, San José de Costa Rica: 1969.
8. ONU, *Carta de las Naciones Unidas*, San Francisco: 1945.
9. ONU, *Declaración Universal de los Derechos Humanos*, París: 1948.
10. ONU, *Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos*, Nueva York: 1966.

CARTA AL MUNDO¹

Profesora: Mtra. Andrea Mora Martínez

Alumnos: Fernanda Pasarell, Sebastián Reséndiz, María Delgado, Ander Ramírez, Lucas Noveli, Samuel Rodríguez, Mariana Vázquez, Aldo Lozano, Emilia Munguía, Juan Pablo Anda, Orly Zachs, Emilio Carranza, Jesús Martínez y Cristina Martínez.

México es el escenario que describimos y desde donde percibimos al mundo...



I Mujeres

Resulta contundente observar cómo, pese a los avances legislativos, institucionales y sociales, la violencia de género empapa lo cotidiano. Todo tipo de terror en México ha dejado de ser noticia para ser relato costumbrista; relato que nos define, nos traza y remarca día a día cada una de nuestras fronteras. La cifra de feminicidios, las desapariciones, el acoso, la falta de acceso a la justicia y los socavones al interior de distintas políticas públicas mal diseñadas y dirigidas hacia el horizonte desde donde se aprecia la miseria, dejan claro que la libertad femenina en nuestro país sigue siendo una quimera; una tarea pendiente que se traspapela entre notas caducas, promesas eternamente incumplidas y sueños frustrados. Aún con reformas, campañas y programas gubernamentales, la aplicación de la justicia sigue siendo débil, la cultura machista y la impunidad continúan marcando el ritmo de la vida diaria de millones de mujeres. Las promesas desabotonan nuestras sonrisas, pero la impunidad que se vive de cotidiano cancela toda posibilidad de cambio. México es un circo, y le han crecido los enanos.

La mujer en México representa uno de los dos pilares más importantes en la conformación de una cultura que se ha venido gestando en luchas, invasiones, traiciones, misiones religiosas y faenas intelectuales que van en búsqueda de la identidad mexicana. ¿Qué es México?, ¿qué significa ser mexicano? Hemos dado muchas respuestas a estas preguntas. Unas nos satisfacen, otras nos caricaturizan y, unas más, nos quedan grandes, y por eso mejor dejamos en paz el tema. O por lo menos hasta que llegue otro asunto y nos alborote otra vez el pasado. Hay que decir que en esta carta hay expectación, pero también esperanza. Porque es un escrito agrisado que acomoda las letras donde antes hubo emociones erosionando en un salón de clases ocupado por una generación de jóvenes que aman a México, pero que tristemente también le temen. Estos que escriben aquí, son apenas un puñado de universitarios que, pese a todo, no se olvidan de reír y de soñar.

Nosotros, aquellos a quienes denominan la generación de cristal, celebramos la fuerza simbólica, histórica y cultural de la mujer mexicana como la vigilante de tradiciones, guardiana de la memoria, sostén de la familia y motor del cambio social. Óptica que no romantiza su papel en la historia y en el presente y futuro de México, sino que revela el peso real que ha cargado durante siglos para sostener nuestra identidad. Desde las civilizaciones ancestrales hasta la modernidad, las mujeres han preservado lenguas, ritos, conocimiento, gastronomía (casi como quien cuida su segunda piel), arte y múltiples formas de comprender el mundo. Y sí, su aporte durante siglos ha sido tan determinante, como silenciado.

De este modo es como pensamos, problematizamos y nos hacemos nudo el alma mientras debatimos algunos temas en clase sólo por la necesidad de pensar la realidad: nuestra realidad. Y es así como en una de nuestras tantas ingeniosidades, se nos ocurrió salir y entrevistar a un par de estudiantes ucranianas; queríamos que nos dieran la razón. Quizás que hicieran compás de nuestras quejas, pero también de nuestros miedos. Queríamos saber más. ¿Cómo es que nos mira el mundo entero cuando hace de espectador de este país que se deshace en gajos de una sociedad quebrada? Y esto fue lo que Diana (una de las chicas entrevistadas) dijo al respecto: *Cuando pienso en las mujeres mexicanas, lo primero que se me viene a la mente es que ellas mantienen vivas las tradiciones honrando su cultura y transmitiéndola a través de la familia, la comida y las celebraciones. Nunca he visto a una mujer mexicana que no siga sus tradiciones. Lo que demuestra la importancia que tienen el respeto y la memoria cultural de su identidad.*

La mujer es protagonista de nuestra cultura, tejedora de redes que preservan pacientemente, cuidadosamente nuestra historia. La fuerza femenina representa ni más ni menos que la mitad de la población, pero también la esencia de México. Y cada paso que da simboliza la victoria de un andar que avanza a contrapelo, pero constante. Tenemos el derecho a sonreír. Combatimos el miedo y el dolor que nos acompaña como sombra que sólo se va cuando la ahuyentamos a gritos con lo que gritan las que gritan. Las que nunca se callan. Esas que tararean al unísono, que, poder presencia, alma, fuego, miedo y fuerza, son la definición de Mujer.

II *Ecología política*

Sin ánimo de encontrar la génesis de la ruta de la tragedia, valdría la pena recordar que en 1945 se fundaron las Naciones Unidas. A partir de entonces el planeta volcó sus esfuerzos en reconstruir los derechos humanos que se habían perdido durante el Holocausto y la Segunda Guerra Mundial. Sin embargo, aunque el concepto de una organización internacional que vele por la calidad de vida de todas las etnias y razas suena idóneo, se omitió un enfoque de suma importancia: nuestro planeta en sí mismo. En otras palabras, nos enfocamos tanto en preocuparnos por nosotros, los buenamente llamados “humanos”, que se nos olvidó el entorno que llega a ser incluso más íntimo que nuestro propio cuerpo: el mundo que habitamos.

Con este punto de partida establecido, la comunidad global se fue sumando poco a poco a los intereses de Occidente. Y cualquier modelo económico o social que no se alineaba con el capitalismo, se veía como una amenaza, incluso terrorista, avivando así las carteras de los grandes empresarios que se beneficiaban de un sistema basado en el consumismo extremo, sin considerar el daño urbano que terminaba afectando a los ecosistemas naturales.

Ante el monstruo de la globalización, México fue otra pieza más en el tablero de ajedrez. Frente al fenómeno anticomunista y una Operación Cóndor infiltrada en toda Latinoamérica, nuestra región abrazó la inversión económica para industrializar las grandes ciudades y aspirar a un modelo norteamericano al que no pudimos llegar. Y aunque no seamos referentes mundiales en ecología, todas las decisiones en materia de medio ambiente -desde la Ley Agraria, la creación de la CONAGUA, la PROFEPA, las reformas eléctricas y todo lo relacionado con los despilfarros de PEMEX- fueron los síntomas perfectos de la enfermedad que nos aqueja hoy: el deterioro del medio ambiente en México es una realidad que nadie quiso ver. Y aunque sería irrazonable responsabilizar al gobierno actual de todos nuestros males, lo cierto es que la realidad concreta nos permite asegurar que estamos frente a un escenario de improvisación constante y falta de pericia, que hace que nuestros problemas en torno al medio ambiente se agudicen afligiendo hasta al espíritu más alegre.

Nuestro país carga con múltiples síntomas de un desarrollo acelerado que no previó el futuro. La necesidad de satisfacer los placeres momentáneos de los años 90 y 2000, los intereses políticos de corte personal, las constantes crisis financieras aunados al escenario de falta de información o manipulación de la misma, realidad que se respira de cotidiano, generaron el caldo de cultivo perfecto para que hoy la piel de quienes habitamos el Valle de México esté llena de ronchas por la mala calidad de aire. Y sí, podemos decir que estos problemas aún no nos quitan el sueño, pero el aire sí, o al menos el aire limpio sí. Es claro que la solución para mitigar los daños ecológicos no se resume a una sola acción. Medidas como la priorización de vialidades para transporte público, el desarrollo de proyectos habitacionales en zonas ambientales sensibles, la falta de protección de los sistemas de recarga hídrica, el favorecimiento de la especulación inmobiliaria, la impunidad ambiental generalizada, un modelo económico independiente de combustibles fósiles y la ausencia de educación ambiental, nos colocan en un escenario altamente alarmante que tampoco se percibe

prometedor para las generaciones futuras. Así las cosas.

III

¿Y el mundo?

El planeta no se va a acabar en 10 años, o al menos es lo que la OMS nos hace creer con tal de mantener la estabilidad emocional colectiva. Pero, aunque la explosión de la Tierra no sea un suceso próximo, fenómenos como el aumento de temperaturas extremas o el incremento de casos de cáncer a temprana edad, cada vez se están volviendo parte de nuestra normalidad. Por su parte, el Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente prevé un escenario poquito más catastrófico, alertando sobre el punto de no retorno: el deterioro de la capa de ozono y el deshielo irreversible en Groenlandia no son escenarios ni consecuencias ajenas al consumir *fast fashion* o vaporizadores electrónicos, pues hasta hábitos generan islas de basura en el océano pacífico que eventualmente regresan a nosotros en forma de micro plásticos, los cuales se han encontrado ya en más de un cerebro humano. Y quizás podemos añadir más sal a la herida y seguir unas cuantas cuartillas haciendo ejercicio de comunicar desde el miedo, porque tenemos miedo; o seguir buscando razones y responsables de todo lo que enlistamos y de aquello que no mencionamos; pero el motivo de actuar es uno solo: aquí vivimos. Y como lo decía la recién fallecida activista por los animales Jane Goodall: *Somos la especie más intelectual que ha caminado por el planeta, pero no la más inteligente. Si lo fuéramos, no destruiríamos nuestro único hogar.*

Si pensamos desde una lógica cósmica, bien podríamos reconocer que nuestra vida, nuestra existencia como especie humana, es apenas un suspiro dentro del calendario cósmico del que hablaba el físico norteamericano Carl Sagan. Y quizás mirando el problema desde ahí, el propósito de salvaguardar el planeta que habitamos también podría carecer de importancia; pero es precisamente esa falta de propósito predeterminado en donde reside el valor absoluto para luchar por una ecología política que mitigue el daño hecho al medio ambiente. Tenemos que dejar de poner en duda el valor de lo colectivo y comenzar a asignarle un valor sustancial. El hombre es un ser social, un animal que tiende a agruparse y que busca su desarrollo integral a la luz de la coexistencia. ¿Por qué nos cuesta tanto admitir que necesitamos del otro para habitar de manera más armoniosa este mundo? Aristóteles en “La Política” ya lo dijo, que al final del día lo que los hombres (hablaba en plural y se refería a lo colectivo) buscan es la felicidad.

Bueno pues, la falta de propósito, la ignorancia, la ausencia de empatía sumado a la pereza y el desencanto, nos sitúan en un espacio en donde no pasa nada. El mundo con toda su magnificencia también es fragilidad y merece ser cuidado. Dentro del plan humano de progreso evolutivo no entra la posibilidad de escapar de aquí, sino la de aprender a cohabitar sin destruir, a transitar sin depredar. El dilema no está entre salvar o seguir destruyendo al mundo, sino entre elegir una vida vivida desde propósitos personales pero también colectivos, o rendirnos a la insignificancia de perecer lento.

IV Migración

Migrar no es un delito. Es un acto de esperanza.

México ocupa un lugar singular dentro del mapa migratorio mundial. Durante décadas, fue principalmente un país de emigración con millones de ciudadanos que cruzaron hacia Estados Unidos en busca de mejores condiciones de vida. Sin embargo, en los años más recientes nuestro país se ha convertido también en un país de destino y tránsito el cual recibe a miles de migrantes centro y sudamericanos que van con dirección al norte. El fenómeno migratorio mexicano está marcado por la complejidad. Según datos del INM y la CEPAL más de 12 millones de mexicanos residen actualmente en los Estados Unidos, conformando una de las emigraciones más grandes del mundo. Esta movilidad ha tenido impactos más profundos: las remesas enviadas por migrantes hoy día alcanzan cifras nunca antes vistas superando los 63 mil millones de dólares anuales, lo que constituye una fuente vital para la economía nacional. Pero también ha traído consigo dolor, desintegración familiar, incertidumbre y la cada vez más evidente pérdida de tradiciones dejando comunidades desahuciadas, además, de un tejido social fragmentado. A todo ello hay que agregar la tragedia de muchas familias que, con la política del gobierno de ese país, sufren la persecución, deportación y, en algunos casos, ejecución por parte de policías locales.

Como país de tránsito, México enfrenta grandes desafíos humanitarios. Miles de personas cruzan la frontera sur cada año huyendo de su circunstancia. A pesar de los esfuerzos institucionales, las políticas migratorias mexicanas han sido contradictorias en la práctica. Se promueven mensajes humanitarios mientras se siguen órdenes provenientes de la política estadounidense, que se obedecen a rajatabla. Una dualidad que no sólo descoloca al pensamiento más lúcido, sino que nos condena a vivir entre la solidaridad y la subordinación perpetua. Entonces, ¿realmente México es un país soberano o sumiso?

Desde antaño, la relación entre México y Estados Unidos ha sido compleja, marcada por el eterno jaloneo de orejas por parte del *tío Sam* al México-mágico imberbe, descarriado, maltrecho y ahora más dividido que nunca. Sin embargo, y aunque siga siendo una verdad que sólo se reconoce de mala gana y más bien a regañadientes, los trabajadores mexicanos en sectores como el de la agricultura, la construcción y los servicios, hoy día y siempre, han contribuido de manera decisiva al crecimiento económico estadounidense. A pesar de ello, (los migrantes) siguen siendo objeto de discriminación y objeto central de discursos que los presentan como la peor amenaza. La migración asociada con inseguridad, deja de largo el enfoque humanitario que tanto resalta en sus discursos el vecino americano. Y podrán decir misa pero, a pesar de todo, la comunidad latina en Estados Unidos ha ido adquiriendo una presencia cada vez más relevante. Su influencia económica, cultural y política es indiscutible. La música, la gastronomía, el arte y la lengua española han contribuido, transformado y enriquecido la identidad estadounidense contemporánea. Dicha convivencia de tensiones y aportes demuestra que la migración no sólo redefine fronteras geográficas, sino simbólicas. Y para probar lo que en esta carta se menciona, sólo basta con mirar

el número de festividades, celebraciones y días de asueto en el calendario anual de Estados Unidos. El mexicano está presente, e impone cultura.

Más allá de los datos y las políticas, la migración es una experiencia profundamente humana. En ella se condensan los grandes dilemas del siglo XXI: libertad, dignidad, justicia e identidad. El filósofo Zygmunt Bauman lo ha dicho ya: *La modernidad (es) una época de movimientos constantes, donde todo trabajo, relaciones, pertenencia se vuelve transitorio*. El migrante es liquidez: vive entre lo propio y lo ajeno, entre la memoria del hogar y la incertidumbre del futuro. Desde una perspectiva existencial, migrar es un acto de esperanza. Es la decisión de no conformarse con la escasez ni con la violencia local, representa la posibilidad viva de buscar un lugar donde florecer, donde vivir con dignidad. En este sentido, la migración es también un ejercicio de libertad y resistencia. Las historias de quienes cruzan fronteras, arriesgándolo todo, dejando raíces en busca de un nuevo florecimiento, revelan la fuerza de la identidad humana. Una identidad que se rehace en el movimiento, en la mezcla y en la creación de nuevos lazos. Ortega y Gasset lo dijo de otra forma: *El hombre es un ser histórico, y su historia se cuenta en gerundio*.

La pertenencia trasciende a la elaboración de actas, a la asignación de nacionalidades y a la construcción de muros, porque la pertenencia depende del reconocimiento del otro, reconocimiento mutuo. En un mundo interconectado las fronteras físicas se vuelven menos fuertes frente a las fronteras simbólicas que obstaculizan e impiden la inclusión. El fenómeno de la migración no sólo transforma territorios sino también miradas, orque nos obliga a replantear la noción de pertenecer en un mundo donde los límites se desvanecen y las identidades, nos guste o no, se entrelazan. Porque aquello que nos hace verdaderamente humanos es la capacidad de reconocer que cada desplazamiento lleva consigo una historia de pérdida, un relato de sombras que nadie conoce y que habitan en la memoria del que dejó su tierra. En este contexto los valores se transforman y la incertidumbre se convierte en impulso, el dolor en motor, el exilio en posibilidad. El amor a la vida, se traduce en búsqueda de sentido.

Reconocer la humanidad compartida detrás del fenómeno migratorio es quizás uno de los mayores desafíos éticos de nuestro tiempo. México y el país vecino: Estados Unidos, al igual que muchas otras naciones, se encuentran hoy frente a la oportunidad de demostrar que las fronteras sólo deberían tener un uso, y es el de proteger y resguardar. Por ello, hoy hacemos una invitación a transformar el miedo en solidaridad. Y puede que sea devoción, pero apostemos por un futuro donde la diversidad sea vista como el resultado de la fuerza colectiva. Total, al final del día todos transitamos el mismo mundo.

-
1. Esta Carta es el resultado de un trabajo colectivo entre los estudiantes de la asignatura de Escritura Académica de la Universidad Iberoamericana, Campus Santa Fe y quien esto escribe, Andrea Mora. El trabajo que realizamos es valioso tanto por su contenido reflexivo, como por la intención de problematizar temas que inquietan a los jóvenes y que pueden ser locales (para el caso de México) o de tipo universal, debido a que competen al mundo y no pierden vigencia. Los estudiantes dedicaron semanas a salir a las calles a entrevistar a distintos personajes de toda esfera. Las entrevistas incluyeron: docentes, psicólogos, especialistas en migración, directores de empresas, políticos, abogados, artistas, estudiantes extranjeros, intelectuales y familiares. Una vez realizadas las entrevistas, se llevaron a cabo varios debates en clase en torno a los distintos problemas abordados y sobre las ocho mesas de trabajo que organizamos. El resultado de todo ese trabajo fue conmovedor porque representó para muchos una especie de valde de agua helada para quienes hasta ese

momento seguían pensando que quizás *la cosa en el país y en el mundo, no estaba tan mal*. Pero también hay que decir que fue esperanzador, pues una vez habiendo finalizado el proyecto, varios estudiantes decidieron dar continuidad a este trabajo. Algunos siguen escribiendo, otros reflexionando desde México hacia el mundo; otros más reforzaron sus labores sociales y su compromiso con el entorno. Así pues, debido a la extensión de los temas, decidimos dividir el trabajo en dos bloques que presentamos “al mundo” por medio de este número 4 de la *Revista de Profesores Investigadores de la Universidad Iberoamericana*”, a quien damos las gracias por el espacio. Asimismo, agradecemos de manera muy especial a su director, el Doctor Edmundo Cervantes, quien siempre ha mantenido abiertas las puertas del diálogo entre el cuerpo de los docentes que forman parte de esta revista y los estudiantes de la universidad. Gracias Doctor Cervantes, por otorgar este paraje para que las voces de los jóvenes se encuentren en el camino con todo aquel que ya entendió que, para mantenerse con mirada optimista, uno debe siempre escuchar a los jóvenes, *porque para ellos nada es difícil*; y lo dijo Aristóteles. Así que aquí van nuestros primeros *piensos*.

**REPENSANDO LOS
DERECHOS HUMANOS Y
LA JUSTICIA DESDE LA
HERMENÉUTICA
ANALÓGICA DE
MAURICIO BEUCHOT**

Mtro. Jorge Alberto Reyes
López

I

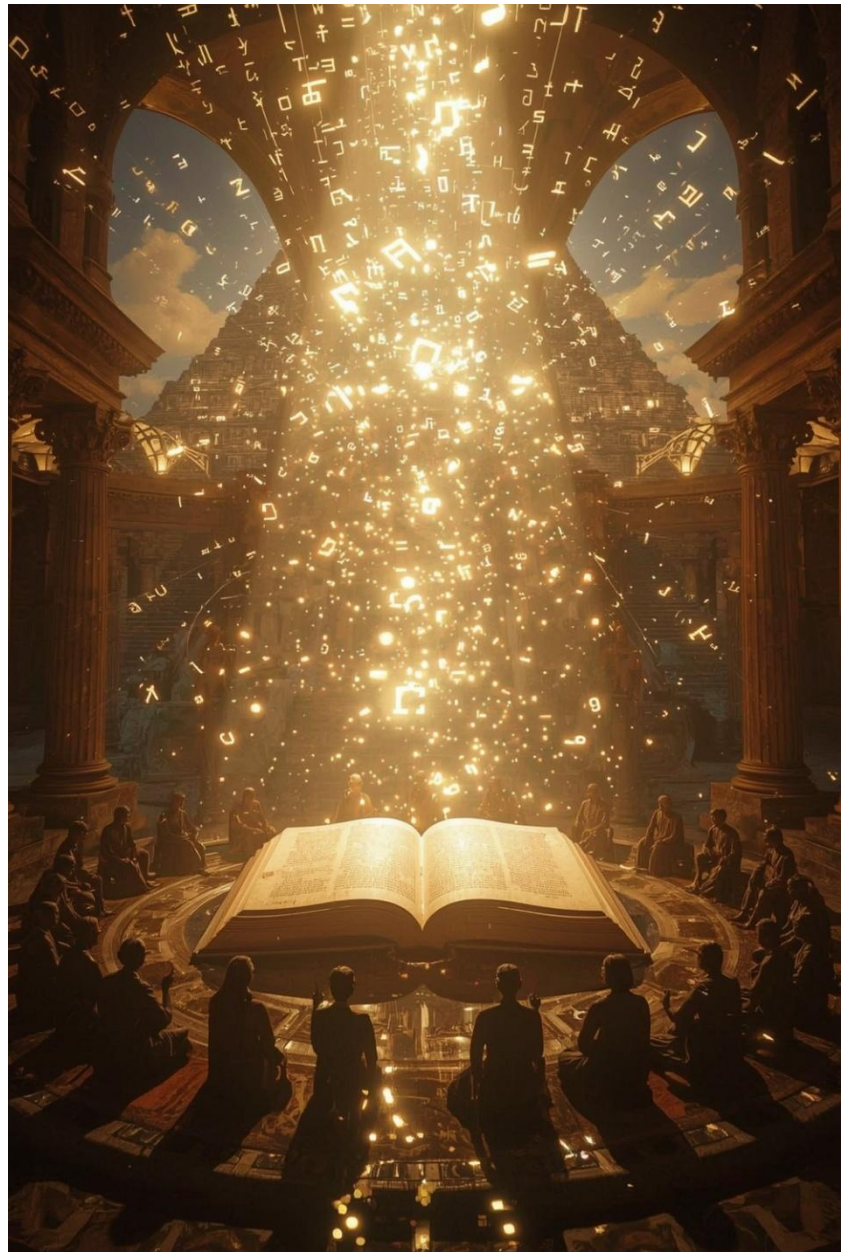
*La tensión dialéctica del acto
hermenéutico y la vía
analógica*

El *Tratado de hermenéutica analógica* de Mauricio Beuchot supone ante todo la propuesta de un nuevo modelo de interpretación que pueda hacer frente a los excesos que provienen tanto de los ejercicios hermenéuticos equívocos como de los ejercicios hermenéuticos unívocos. Sobre el entendimiento de que el ser humano produce textos que inevitablemente han de ser interpretados, Beuchot ha puesto en marcha una serie de

consideraciones sobre una renovación de la hermenéutica desde un novedoso uso de la analogía.

La historia de la hermenéutica occidental ha quedado en disputa por la misma pretensión de verdad sobre las interpretaciones que han sido realizadas en principio sobre el significado de los textos sagrados, aunque lentamente los textos trabajados se fueron abriendo a una cantidad de producciones que ha realizado el ser humano en distintas épocas, culturas y procesos antropológicos. Se trata, en suma, de:

[...] buscar vías intermedias e integradoras de interpretación, esto es, no solamente tener un rango mayor de interpretaciones posibles y válidas en las que se pueda trazar una jerarquía de aproximación a la verdad textual, sino además tratar de interpretar de un modo más abarcador y completo, buscando interpretaciones de los textos que no



descuiden sus entresijos más recónditos (en los que se da la diferencia) y se haga justicia a los diversos elementos que están en juego dentro del texto¹.

Se parte de la afirmación de que la diversidad de interpretaciones no son un obstáculo en la tarea de encontrarnos con la verdad de un texto sino justamente la condición de posibilidad para ello. La reducción de la diversidad de interpretaciones a la univocidad supone la muerte del sentido, esto es, la muerte de la verdad, pues si todo es verdad, nada es verdad. El arte de la hermenéutica implica un proceso de articulación de las múltiples interpretaciones en aquello que haga *más* sentido en relación con una lectura amplia (“politópica”, dirían actualmente en los estudios decoloniales) del texto estudiado.

Desde luego que todo esto depende de que los textos ante los que nos enfrentemos sean ricos en sentido, de tal suerte que las diversas interpretaciones estén en disputa sobre la verdad de lo dicho (esta disputa se convierte en sí mismo en un espacio de verdad, de diálogo, de relectura). Han existido textos históricos de cuya significación ha dependido la integridad de civilizaciones enteras (como en el caso del occidente en relación con el mensaje de Jesús de Nazareth, así como del mundo musulmán en relación con el mensaje de Mahoma). Mas no se piense que sólo estos grandes casos exigen una hermenéutica como la indicada; se trata de una actitud consciente de lectura que debe mantenerse en las sociedades actuales donde los mensajes han sido secuestrados por los medios masivos digitales, su lógica comercial y su agenda política privatizadora.

Beuchot nos indica los pasos del acto hermenéutico a través de preguntas que tienen que ser formuladas para vislumbrar el camino virtuoso de la interpretación: “La pregunta interpretativa es siempre con vistas a la comprensión: ¿qué significa este texto?, ¿qué quiere decir?, ¿a quién está dirigido?, ¿qué me dice a mí?, o ¿qué dice ahora?, y otras más”².

Estas preguntas no sólo son para el “hermenauta” profesional sino para toda persona que cumpla esta función ante un texto realmente significativo. De aquí que para nuestro autor estas preguntas deben manifestarse en un talante ético, es decir, en un hábito, una virtud. Pero es una virtud, nos previene Beuchot, mixta, pues es a la vez teórica y práctica. A lo que aclara:

[...] lo que es posible decir es que, aun cuando no sea muy claro que la virtud práctica puede enseñarse, sí puede aprenderse, como decía Gibert Ryle de toda virtud, ya teórica, ya práctica, y la hermenéutica conjunta ambos aspectos. No hay escuelas de sabiduría o de prudencia, pero sí hay escuelas de interpretación. De modo que la gente piensa que sí puede aprenderse o adquirirse el hábito de la buena interpretación o la *virtus hermeneutica*.³

Es interesante este planteamiento. Si hay escuelas de interpretación éstas deben proceder con virtud en el sentido de atender con respeto la intencionalidad de quien ha producido un texto, así como con las otras condiciones de cuidado y rigor. Esta técnica es virtuosa por los pasos que tiene que cumplir con el objetivo de comprender el sentido de un mensaje que es el testimonio de un acto comunicativo, un fragmento de la historia humana. “Interpretar bien” no es un prurito de erudición (aunque exija rigor) cuanto una capacidad ética por saber escuchar, por saber atender lo que viene de fuera. Y en este sentido puede que sea una de las virtudes más tremendamente más difíciles de cultivar en Occidente (sobre todo si pensamos el ejercicio hermenéutico en un sentido

no restringido a una élite académica). Hay, pues, que esmerarse cada día en ser una buena comunidad de intérpretes.

Esta virtud hermenéutica como actitud prudencial ante el mensaje del Otro fue establecida por Gadamer en su *Verdad y Método*:

Cuando se oye a alguien o cuando se emprende una lectura no es que haya que olvidar todas las opiniones previas sobre su contenido, o todas las posiciones propias. Lo que se exige es simplemente estar abierto a la opinión del otro o a la del texto. Pero esta apertura implica siempre que se pone la opinión del otro en alguna clase de relación con el conjunto de opiniones propias, o que uno se pone en cierta relación con las del otro. [...] La tarea hermenéutica se convierte por sí misma en un planteamiento objetivo, y está siempre determinada en parte por éste.

[...] El que quiere comprender un texto tiene que estar en principio dispuesto a dejarse decir algo por él. Una conciencia formada hermenéuticamente tiene que mostrarse receptiva desde el principio para la *alteridad del texto*. Pero esta receptividad no presupone ni ‘neutralidad’ frente a las cosas ni tampoco autocancelación, sino que incluye una matizada incorporación de las propias opiniones previas y prejuicios. Lo que importa es hacerse cargo de las propias anticipaciones, con el fin de que *el texto mismo pueda presentarse en su alteridad* y obtenga así la posibilidad de confrontar su *verdad objetiva* con las propias opiniones previas.⁴

El acto interpretativo es, entonces, una tensión entre intencionalidades que proyectan sus inquietudes, necesidades, deseos y mundo que se juegan por el sentido del texto en su objetividad, esto es, en su alteridad. Pero esta tensión lúdica debe tener un marco que pueda dar validez a este ejercicio mostrando el error tanto del univocismo como del equivocismo. El error del primer extremo consiste en suponer que la visión de quien lee sobre lo leído es la única posible, es la verdadera; mientras que el error del segundo extremo nos lleva a un relativismo que por último hace perder la pretensión de verdad sobre lo que se lee, sobre lo que se interpreta. Ambos niegan “de hecho la hermenéutica”⁵, expresa Beuchot, ya que por una parte se anula la polisemia del texto destruyendo toda otra posibilidad de interpretación y, por otra, se niega la posibilidad de contrastar posibles interpretaciones para poder razonablemente apreciar más cercanas a la verdad del texto a unas que a otras. En uno la polisemia se anula en la imposición de una sola visión; en otro la polisemia se lleva hasta el infinito impidiendo discernir entre qué interpretaciones son más válidas y cuáles no (desde luego que este segundo es el más difícil de todos en un mundo multipolar).

Dice Beuchot: “Un relativismo absoluto o extremo, pues, se instala en la equivocidad. Es extremo, es pragmáticamente performativa. Pero un absolutismo absoluto se instala la más completa univocidad; no es autocontradictorio, pero es inalcanzable para el ser humano. Sería conocer como Dios, que ve todo de manera absolutamente evidente”⁶.

Estar en una posición superior de interpretación hasta el grado de saberse uno con la voluntad de Dios es el desquiciamiento de la palabra. En este punto, como bien lo ha destacado nuestro autor, se entiende que el equivocismo por último nos lleve a infinidad de monolitos ensobrecidos, a infinidad de univocismos⁷ que se repelen entre sí y lleva a una guerra

permanente. ¿Cuál es, pues, la *vía* para salir de esta tensión dialéctica que se extrema o bien en el univocismo o bien en el equivocismo? Pues si estos extremos anulan el sentido y la intención comunicativa de quien o quienes han producido un texto, ¿cuál puede ser la *vía* apropiada para llevar en nuestra época un ejercicio abierto, riguroso y crítico de la interpretación? Negarnos a este ejercicio implica cancelar una de las más esenciales dimensiones del ser humano: *la necesidad del sentido*. No queda más que arriesgarse en este juego, pero estableciendo un marco mínimo que nos evite caer en extremos que van al homicidio o al suicidio, al caos de la violencia o a la violencia de la única verdad. Arriesgarse por el camino del relativismo, de la equivocidad, dice Beuchot, pero no de cualquier relativismo sino uno relativo, prudencial, analógico (que admite que la correspondencia absoluta y total es imposible, pero no por ello dejando fuera una cierta correspondencia en “grados de aproximación al significado del texto”)⁸. La hermenéutica desde el uso de la analogía es una apuesta porque el sentido sea posible, pero en una diversidad comunicante de interpretaciones, una diversidad mensurable. La *vía* de resolución se da, pues, por la analogía

Creo que se puede lograr una *vía* intermedia, una intersección de ambas intencionalidades, la hermenéutica y la pragmática, si se hacen compatibles la idea de que se puede rescatar el significado del hablante con la idea de que también se inmiscuye nuestra subjetividad. Ambas cosas ocurren, pero dentro de ciertos límites. Es innegable que se mezcla nuestra subjetividad, pero de manera limitada, con lo cual da lugar a cierta objetividad, también limitada. [...] Es posible admitir una buena dosis de objetividad -digamos, la suficiente-, a pesar de los embates recientes del subjetivismo. [Por ende] Es necesario llegar a una mediación entre subjetivismo y objetivismo”⁹.

El uso de la analogía como *vía* de interpretación nos previene contra los dos excesos a los que tienden quienes se dan a la tarea de interpretar textos complejos: el univocismo y el equivocismo, que en verdad son lo mismo en cuanto que se destruye el sentido que yace en el texto, es decir, nunca se llega a él sino que de alguna manera se puede decir que el *Yo* que interpreta impone su visión del mundo sobre el mensaje anulando toda provocación del texto en la subjetividad de quien lee, negando la intencionalidad comunicativa de la persona o comunidad que han producido el texto. El texto se cierra en el interés de un lector autoritario que se asume como la única referencia de sentido.

Quienes así han procedido, según nuestro autor, fueron tanto los marxistas ortodoxos como los positivistas quienes creían que sus métodos “científicos” de lectura podían dar cuenta de la realidad tal y como es, lo que desde luego terminó por ser una *vía* teórica más para analizar la sociedad y el universo. Estas teorías unívocas que fueron enfrentadas por las *vías* románticas en un cierto equivocismo por medio del sentimiento. Pero en estos casos se cae, según Beuchot, en un relativismo igualmente autorrefutante, un subjetivismo que anulaba el sentido del texto¹⁰. Siguiendo a Vattimo, Beuchot indica que el equivocismo en el que incurren los románticos supone un científicismo no resuelto, es decir, esconde su univocismo por considerar que método de lectura llevará a un acercamiento natural al texto, lo cual no es más que una ilusión que no ha problematizado su propio acceso subjetivo al texto. La “ontoteología de la presencia plena

ahistórica”¹¹, al decir de Vattimo, como fusión del sujeto lector con el texto leído no es posible. Podemos citar de una forma más completa el pasaje de Vattimo para entender este ideal unívoco:

“El énfasis en la transparencia del yo a los otros y así mismo, el ideal de la transposición e identificación con el otro, se funda en la concepción de la individualidad que quiere eliminar la historicidad [...] Toda hermenéutica del desvelamiento total, de la plena identificación con el ‘objeto’ a interpretar, se justifica sólo, en último análisis, a partir de una concepción ontoteológica del yo, que considera como única verdad la dimensión del presente y entiende la historicidad como opacidad u obstáculo a eliminar”¹².

¿Qué es lo que se niega última instancia aquí? La historicidad es ante todo la manera en que se da la finitud humana, esto es, los aprendizajes que cada comunidad, generación o persona son capaces de tener en la situación vital por la que pasan. No hay, pues, un ser humano trascendental que quiera comunicar algo arquetípicamente, sino siempre un ser humano concreto que se abre a nuevos sentidos por la única vida que tienen a cargo. El acto hermenéutico ante la realidad expresiva de alguien se da por el hecho de que estamos ante *alguien* y no ante algo, estamos ante *otro* y no ante el Sí-mismo. Esta es la *capacidad de producción textual* que se da como aprehensión sapiencial del mundo histórico en que se vive y que es lo que puede ser comprendido por otras personas, generaciones o comunidades. El *lógos*, dice Vattimo, se da en la lengua natural de una comunidad histórica determinada, y no puede ser de otra manera¹³.

¿Podríamos decir, entonces, que este *lógos* es el testimonio objetivo que requiere ser interpretado desde otro *lógos* que éticamente permita un entendimiento, un avance cualitativo como acción pedagógica? Esto quiere decir, entonces, como lo dijimos antes, que no hay identidad entre texto y la subjetividad lectora y es precisamente esta distancia, esta lejanía, la que permite diversas interpretaciones que de acuerdo con su nivel de rigor se acercan más o se alejan más del sentido que contiene el texto. Desde luego que aquí pensamos en textos complejos, difíciles, que no se muestran en un primer acercamiento y que demandan trabajo paciente de decodificación. La vía analógica nos permite reconocer que hay un texto con un mensaje a comunicar y que es posible una diversidad de interpretaciones cuya validez dependerá del texto mismo, pudiendo haber lecturas más prudentes y lecturas más imprudentes, lecturas que se acercan al mensaje y lecturas que se alejan de él.

Pero ¿qué implica esta vía? Hemos visto que la analogía es una relación de términos que guardan proporción. Unos y otros guardan el sentido y permiten que éste mantenga su unidad en una creciente relación con lo nuevo. Así lo explica Beuchot:

En la interpretación univocista se defiende la igualdad de sentido, en la equivocista, la diversidad. En cambio en la analogía se dice que hay un sentido relativamente igual (*secundum quid idem*) pero que es predominante y propiamente diverso (*simpliciter diversum*) para los signos o textos que lo comparten. En este modelo se sabe que la interpretación se aproxima más a ser inadecuada porque la analogía misma tiende más a lo equívoco que a lo unívoco; en ella predomina la diferencia sobre la identidad. Es cierta conciencia de que lo que en verdad se da es diversidad de significado, diversidad de interpretaciones; pero no es renuncia a un algo de uniformidad, de conveniencia en

algo estable y reconocible, por gracia de lo cual no se pierda la posibilidad de un conocimiento racional”¹⁴.

Vale la pena concentrarse en este pasaje. Por la analogía el sentido conserva igualdad, pero en lo diverso, esto es, no se trata de una igualdad completa o íntegra a la cual se pueda acceder sino que nos encontramos con la verdad por la diversidad que el sentido puede asumir en su relación con el mundo y la realidad. La analogía tiende a lo equívoco porque el sentido se cuida en la diversidad, en la polisemia desde la cual es posible acercarse a una identidad aproximada. Desde luego que hay conveniencia porque algo se puede decir del mundo y de la realidad. La analogía no puede perderse en las interpretaciones sobre los hechos ni pensar que ante los hechos no hay nada que decir (que son autoevidentes). Lo cierto es que los hechos son interpretables sobre todo en relación a los fines de la vida humana que no son las relaciones causales de la naturaleza (y aun en las ciencias que atienden estos fenómenos es posible una gama de acercamientos teóricos que gradualmente pueden dar cuenta de una forma verdadera de dichos fenómenos precisamente porque estos hechos no son autoevidentes). Esto quiere decir que interpretar es la constatación de la finitud humana, porque la vida humana del ser humano se da a cargo siempre en cada caso de manera distinta (cuando es auténtica y rehúsa el disfraz de la masa). Así también lo entiende nuestro autor:

La interpretación analógica es también conciencia de la finitud, y por lo mismo, de una filosofía de lo infinito. El infinito es potencial para Aristóteles, el infinito actual no podría existir, como lo mostraban las paradojas de los eleatas. Lo actual es lo finito, no lo infinito, para el conocimiento del hombre. [...] Así, aunque las interpretaciones sean potencialmente infinitas, porque los significados lo son, la mente del hombre es finita, y, si ha de conocer algo, lo conoce en un segmento finito y apresable de la interpretación. Ese ámbito lo determina el contexto, el marco de referencia, que el hombre recibe sobre todo de la comunidad, en el diálogo interpretativo entre los intérpretes. De esta manera, la comunidad, que no es ideal, sino muy limitada, muy finita, ayuda a determinar el segmento de interpretación que semióticamente se acerca más a la verdad interpretativa”¹⁵.

La interpretación cabal es imposible para el ser humano. Aunque lo que se su-pone y no se explicita en estos pasajes es que la finitud no sólo es una cuestión de lo que se puede conocer (segmentos finitos), sino que esto es así porque *no hay* un ser humano completo, no hay un ser humano terminado desde el cual se pueda dar cuenta de todo lo circundante. El ser humano conoce por segmentos porque tiene que nacer, porque ha nacido y tiene que aprender la lengua de su comunidad, tiene que aprender a usar los signos que le permitan relacionarse práctica y gnoseológicamente con su entorno y consigo mismo; el ser humano inicia y reinicia en cada época su entendimiento de la vida a cargo. La singularidad y unicidad de la persona no es tanto lo que retrasa conocer sino lo que le confiere un valor de progreso, de realización en la vida de todos los días. La existencia de la lengua viva¹⁶ en las y los hablantes es lo que pone al ser humano con distintas formas de encontrarse en la verdad.

De esta forma lo finito del ser humano se traslada a las comunidades que también son

singulares. Esto es: estamos llamados al aprendizaje porque cada época y comunidad son distintas, aunque guarden semejanza. Así que la interpretación no sería sino una caricia que puede darse sin identificación plena y sin distanciamiento centrífugo. La intención que anima el texto y le confiere una integridad puede ser atendida en la justa medida en que quien lee la enriquece, dice Beuchot, con su propia subjetividad, y esto no es más que la semejanza que pueden construir autor(a) y lector(a), finitud que “toca” con lo que en ese momento histórico pueden tener de común. No existe, entonces, la lectura directa que llegue a la intencionalidad del texto, pero tampoco el cierre para comprender y mantener una distancia insalvable. No el texto en sí mismo ni quien lee en sí mismo, sino relación, confluencia, cierto autodescubrimiento desde lo que viene de fuera por lo que puede crecer la propia subjetividad, por lo que puede abrirse humanamente.

Ahora bien, ¿cómo es que se da la interpretación analógica? Sería alcanzar la univocidad por una vía una equivocidad ordenada, prudente. No la univocidad a costa de la equivocidad, es decir, a costa de la diversidad de significados, sino el aprovechamiento pleno de esta diversidad. En la atención de esta diversidad es que se puede apreciar mejor el sentido que puede tener un texto determinado. Se trata, dice Beuchot, de “sujetar el sentido y tensionarlo lo más posible hacia lo unívoco”¹⁷. *Tensionar*, esto es, mantener cierto nivel de conflicto en las diversas interpretaciones, procurando descubrir aunque sea mínimamente la intencionalidad que anima un texto. Por la analogía nos salvamos de salir disparados por la fuerza de la equivocidad. Esta analogía es de desigualdad, porque lo que predica es “de manera desigual pero cercana a la univocidad”¹⁸. El *cuerpo* del Estado es una predicación desigual de lo que es el *cuerpo* en tanto tal que es lo que es en sentido propio; la coherencia del término en cuanto su uso para dar cuenta de diversos casos se aleja o acerca del contenido mismo del término “cuerpo”. La analogía de proporción impropia, dice Beuchot, es otro tipo de analogía que implica la metáfora, donde lo que predomina es la equivocidad. Vale decir que la metáfora se distancia de la univocidad porque su fuerza trópica exige comparar totalidades que no son comparables a simple vista (sino que se logra por la vinculación que hace la inteligencia como un poder de vinculación que mueve hacia otro ámbito del discurso), mientras que la analogía en sentido tradicional tiende ante todo a guardar la proporción pues implica proporción de las partes, esto es, mantenimiento de la unidad, aunque con tensión.

Otra analogía es, desde luego, la de atribución, que “consiste en que el sentido de un término se aplica o se atribuye de manera privilegiada a un analogado principal, y de manera menos propia, a causa de él o parecido con él, a los analogados secundarios. Como ‘sano’ se dice del organismo de modo primario, y, a causa de él o en función de él, se dice también del alimento, la medicina, el clima, la orina, etcétera”¹⁹. La atribución se da jerárquicamente en relación a la atribución que resulte más propia o impropia. Así, nos dice nuestro autor, vamos de la interpretación más propia a la más impropia, inexacta o francamente falsa. Así también está la analogía de proporcionalidad propia que tiende más a la igualdad en una “democracia de sentido”, como dice Beuchot. Pero se aclara que no es una igualdad perfecta la que aquí se busca sino una “igualdad proporcional”. Las interpretaciones se relacionan por algo *en común* que les impide fugarse; se mantienen conectadas racionalmente por lo que comparten.

Con todas estas consideraciones llegamos a la definición de lo que nuestro autor denomina *significado analógico*:

[...] es el que tiene un término cuando designa varias cosas de manera en parte igual y en parte diferente, predominando la diferencia [...] Eso permite que no haya un significado único para ese término, sino varios, que pueden pertenecerle válidamente, pero no de manera indiscriminada. Así, es posible que un texto tenga varias interpretaciones válidas, no una sola; pero según niveles de validez. Y quien determina esa validez es el intérprete, en la medida en que sea capaz de rescatar la intención del autor (la intencionalidad es el criterio de verdad o validez interpretativa). Por eso es un criterio de verdad que abarca tanto el coherentista, el correspondentista y el pragmático, de modo que el último subsume y supone a los anteriores. Captar la intención del autor es ciertamente algo de verdad pragmática, y para ello sirve mucho el diálogo y el consenso (el cual llegaría a lo ideal si se diera el consenso del autor), pero que nos hace atinar a la verdad como correspondencia (con el significado objetivo del texto) y da sentido a la verdad como coherencia en el interior del texto y de éste con otros textos”²⁰.

Los niveles de validez de las interpretaciones que se dan en relación con ciertos textos dependen pues de que quienes realizan los ejercicios hermenéuticos puedan tener una pretensión de verdad con respecto a la intencionalidad autoral. La medida está, por ende, del lado del texto que funda la vocación del acto comprensor, pues no vamos a los textos esperando que digan lo que ya sabemos sino justamente lo que no sabemos todavía. Para entender esto mejor hay que enumerar las principales características de la hermenéutica analógica en lo que se ha dicho hasta ahora, a saber:

1. Una hermenéutica más amplia que la puramente univocista y más estricta que la puramente equivocista (superando la interpretación unívoca de la modernidad positivista así como la interpretación equivocista de la posmodernidad romántica).
2. Tendrá los distintos modos de la analogía (la desigualdad, la atribución, la proporcionalidad propia e impropia).
3. Abrir el ámbito de las interpretaciones sin que se vayan al infinito.
4. Permite guardar un equilibrio entre la interpretación literal y la alegórica.
5. Permite oscilar, como en un gradiente, entre la interpretación metonímica y la metafórica.
6. Ayudará a captar el sentido sin renunciar a la referencia.
7. Tener una interpretación a la vez sintagmática y paradigmática.
8. Tiene como instrumento principal la distinción, y por ello requiere el diálogo (para salir de las contradicciones que se dan al asumir un extremo u otro).
9. Nos hará combinar y equilibrar proporcionalmente lo monológico y lo dialógico (como reflexión dialogada y diálogo reflexivo).
10. Ayudará a superar la dicotomía entre descripción y valoración.
11. Y finalmente ayuda a superar la dicotomía entre el mostrar (lo científico) y el decir (lo místico), tratando de decir lo que sólo se podía mostrar con el empleo de imágenes y

metáforas²¹.

De aquí las funciones de esta hermenéutica que se basa en la analogía permiten en suma:

- a) Mantener un equilibrio entre la subjetividad de la interpretación y la objetividad del texto;
- b) Equilibrar entre el relativismo de interpretación infinita que anula toda unidad y la inconmensurabilidad completa que impide el aprendizaje y el diálogo;
- c) Integrar sin confundir; privilegiando la diferencia pero manteniendo la semejanza; en una interpretación correcta del símbolo;
- d) Conjuntar hermenéutica y ontología (en busca de una ontología disminuida en su fuerza discursiva y una hermenéutica con mayor pretensión de representación);
- e) Abrir una ontología analógica (débil) acorde con una hermenéutica analógica; logrando una filosofía latinoamericana como parte de la filosofía universal²².

Se puede decir desde la visión epistemológica y ético-política de Paul Feyerabend que para la hermenéutica analógica todo es un material valioso para encaminarnos a la verdad de los textos problemáticos, para hacernos capaces de entender los mensajes que se están configurando sobre asuntos dramáticamente relevantes para la vida humana en nuestro tiempo histórico. Después de todo estamos ya en esta *tensión mundial excluyente* (que se funda en la modernidad capitalista) y es nuestro deber darle salida a una nueva época civilizatoria. Por lo tanto, la hermenéutica analógica intenta ofrecer los elementos que puedan permitir un entendimiento entre las diferentes visiones sobre los temas fundamentales para el ser humano, ponderando ante todo la cordialidad por el respeto pleno de la altísima dignidad de todas las expresiones humanas que no apuesten a la guerra, a la conquista, al exterminio o a la dominación sino a la paz y a la armonía universales que sean posibles en la riqueza de la diversidad.

No obstante, lo difícil en esta propuesta radica en *saber leer los tiempos históricos* para saberse situar adecuadamente en ellos cuando lo que está en juego es la vida misma del ser humano, su dignidad. El camino a la paz y a la reconciliación implica un *viacrucis* que es sumamente peligroso y ominoso ignorar cuando la historia pasa por fuera de la ventana de nuestra casa. Esto nos lleva necesariamente al ámbito político desde donde es posible acceder al dramatismo de la historia humana, y, en particular, en el sufrimiento que personas, grupos y pueblos puedan padecer por estar al margen y ser sistemáticamente descartados. La evolución de los derechos humanos y la justicia deben pasar por atender la voz de la persona humana, haciendo un ejercicio de memoria analógica, tomando en cuenta las narrativas silenciadas, sus proyectos y aspiraciones legítimas, su otro derecho o, mejor dicho, su derecho analógico que les permita, como diría el filósofo mexicano Leopoldo Zea, ser humanos entre humanos, aceptados, reconocidos y respetados en su diferencia activa.

II

Hacia un discurso analógico de los derechos humanos y la justicia desde Nuestra América

Para Mauricio Beuchot la historia no está exenta del acto hermenéutico, es más, hay que afirmar que la historia es siempre la *posición* interpretativa original desde la cual se pueden

iluminar los todos los actos de lectura de la vida, aun los más cotidianos y personales. Porque, digámoslo ahora, nada está al margen de la historia; comprenderla nos permite disponernos objetiva y subjetivamente ante lo que nos sucede en un presente dado. Aquí es cuando debemos preguntar qué relación existe entre hermenéutica e historia. ¿Cómo nos hacemos cargo de los hechos del pasado, de las acciones que nos han antecedido? ¿Cómo es que el ser humano se ha narrado tales acontecimientos para que pueda encontrar en ellos un *sentido*, para que pueda reconocerse en ellos, perdonarse o justificarse en ellos?

No importando si se considera que los hechos históricos ocurren por azar, por necesidad o por libertad ya se está inevitablemente siempre en cada caso tomando una “posición interpretativa” ante los mismos (negarlo sería caer en una contradicción performativa); la valoración del pasado es una acción propiamente humana en la que caben infinidad de tratamientos, tantos como culturas, relatos y lenguas existan. Porfirio Miranda, al reflexionar sobre la relación entre hermenéutica y ciencia, es categórico: “Sólo en función del sentido de la historia pueden ciertos hechos ser significativos y otros no. Por su parte el nihilismo, que sostiene que no hay valores en la historia, es un inocultable juicio de valor”²³.

Dicho negativamente: sin la postulación del sentido en la historia ésta sólo sería un conjunto arbitrario, inconexo, absurdo de eventos que no podrían tener relación con nuestra vida, que no tendrían peso sobre nuestras obras; “o las palabras y acciones del otro establecen conmigo relación moral interpelante, o cosifico al otro como objeto físico que despidió sonidos sin significado”²⁴.

Ante la historia no podemos mostrarnos indiferentes porque en ella encontramos motivaciones humanas *semejantes* a las nuestras y de lo que se trata es que en función de un conocimiento profundo de esas motivaciones podamos ampliar nuestra comprensión de una época. Lo que los hechos nos comunican en su sentido no implican la fría numeración de los documentos expedidos en la anexión territorial de una nación a otra, las balas de cañón gastadas en una batalla o la pericia de los nuevos pilotos de combate en la invasión de una isla, sino el compromiso moral, el límite ético, al que fueron llevados seres humanos de una época determinada para optar por una cierta forma de *ser, habitar o vincularse*. Pues si lo que buscamos es saber qué es lo que querían realizar de sí una persona, una comunidad o un pueblo en un tiempo nos exigimos a buscar las conexiones que permitan comprender la *humanidad* (ésta que devela las intenciones más profundas) de las acciones concretas, las estrategias implementadas, las políticas aplicadas, las instituciones fundadas, los acuerdos realizados. ¿Qué buscamos en la historia sino aquello de que podemos *ser* en tanto humanos?

Toda cultura está llamada a narrar los hechos del pasado que le son significativos, formativos, y esta elección es la que nos ocupa en el acto hermenéutico. En esta comprensión humana es que podemos y debemos expresarnos con firmeza, pues lo que omitimos en quienes nos antecieron lo omitimos en nuestro propio ámbito de decisión, lo que perdonamos en lo ejecutado otrora lo pretendemos perdonar en nuestras actuales intervenciones, y buscar libertad en la historia nos permite ser libres en el tiempo presente:

Responsabilizar a los individuos y a las instituciones del sesgo que por su causa tomó

la historia, es asumir uno la responsabilidad de la historia, no como si ésta fuera mía, sino como mía que es [...] Como si no fuera claro que, quien aparentemente no toma posición, es porque el sesgo actual le parece bien, y por tanto su actitud sedicente neutra se sustenta en un juicio de valor, aunque equivocado. En la verdadera ciencia histórica uno aprende racionalidad estudiando lo que se debía haber hecho y no se hizo y lo que en otras ocasiones se debía haber hecho y con todo sentido de responsabilidad se hizo”²⁵.

Este modo de juzgar la historia, de “pedir cuentas”, permite que reconozcamos en otros y otras el valor que nos falta, la virtud que nos humanice, la hazaña que nos redima. Mauricio Beuchot es un especialista en lógica tomista y lógica simbólica, pero nos aventuramos a decir que la estructura argumental cedió su lugar a una preocupación primordial por los significados que disputaban formas y elecciones de vida, en los que se juega la verdad, la justicia y la bondad. La lógica fue integrada a discursos más amplios a partir de los cuales era posible pensar en modelos no violentos de relación humana. De esta manera nuestro pensador fue un estudioso comprometido no con la validez de argumentos desencarnados sino con la pertinencia ética de esos mismos argumentos en la genuina preocupación de quienes los esgrimieron en las querellas de una época donde tuvieron repercusiones y consecuencias, pues de lo que se trataba era de virar en una dirección y no en otra (las polémicas teológicas no fueron nunca triviales sino que en ellas se dirimía el sentido de la cristiandad misma y más de uno fue condenado por atreverse a argumentar).

En uno de sus más recientes estudios sobre la filosofía de la historia desde la hermenéutica analógica, Beuchot nos previene desde el comienzo al respecto del sentido de contar nuestra historia y lo que implica en términos antropológicos y éticos:

Desde los tiempo más primitivos, los hombres se reunían a contarse historias. Bien sea la versión que tenían de los acontecimientos recientes, en sus propias interpretaciones, bien sea los acontecimientos lejanos, sobre todo los constitutivos o fundacionales, que, por la distancia en el pasado, se fundían con relatos fabulosos, ya propiamente míticos, aunque todavía ellos, en su carácter de históricos, padecían el influjo y el contagio del mito y de la fábula [...] Es la memoria humana”²⁶.

Como lo indica el título de una de las obras más conocidas de Paul Ricoeur, *Tiempo y narración*, entendemos que es atributo esencial del ser humano narrar aquellos actos que le confieren identidad, porque no es posible ni deseable acordarse de todo, registrar cada detalle de lo ocurrido porque no todo valió igual y realmente no todo puede valer igual para quien lee; sólo se trae a la memoria, como bien dice Beuchot, aquello que se relaciona vivamente con nuestra actual circunstancia, con lo que significa posibilidad de afirmación para quienes se entregan a la tarea memoriosa de *narrar* ciertos eventos. Aunque nuestro autor haya indicado que al principio esta narración “primitiva” estuvo más cercana del mito (relato simbólico racional que no se hilvanó de la noche a la mañana, sino que fue el resultado de décadas o hasta siglos de narraciones que iban de lo oral a lo escrito y de lo escrito a lo oral), no sería correcto afirmar que las visiones modernas de la historia están exentas de ilusión, fantasmagoría, mitología o franca y llanamente ideología. Contar lo que ha acaecido ha sido siempre un esfuerzo extraordinario cuya tensión

fundamental se ha dirimido entre *cómo* sucedieron efectivamente los hechos y su *valoración* (que implica un cierto grado de ficción, de condena o celebración, de aceptación o vergüenza).

Podríamos decir que la Modernidad cristiana occidental nació por un movimiento de expansión bélica que permitió armar un relato o narración providencial de su derecho a conquistar territorios y personas de otras tierras. La intención económico-militar violenta tuvo que tener como consecuencia necesaria una mitología del nuevo orden para justificar y legitimar dicha intención inicial. La victoria se afianza y se perpetúa por el relato, incluso al extremo de que los conquistados se vean a sí mismos como naturaleza conquistada, dependiente, obediente. Así mismo lo confirma nuestro autor:

La filosofía de la historia ha tenido mal nombre, mala prensa. Se la considera como una generalización abusiva, como una dudosa universalización del significado de los acontecimientos, a veces incluso de todo el curso de la historia, esto es, lo que llamamos “historia universal”, que suele ser la de Europa –como dirían los pensadores poscolonialistas- o, lo que viene a ser lo mismo la historia de los vencedores, o la de los hegemónicos, etcétera. Incluso se habla de que la filosofía y la historia es un metarelato, ahora que sólo puede haber microrrelatos, como hacen los teóricos posmodernos, tales como Lyotard, Vattimo y otros”²⁷.

Se trata, sin duda, del uso y el abuso del sentido de la historia, de cómo es que se apropia lo que ha acontecido y a la luz de qué proyecto civilizatorio se valora. Si todo acto de dar cuenta de la historia es un acto de valoración, no toda valoración se puede medir del mismo modo, no toda valoración tiene las mismas consecuencias histórico-prácticas. Valorar el pasado para la paz o para el intercambio no es lo mismo que valorarle para la guerra y la intervención. Se han cometido excesos terribles en los relatos que unifican el pasado en pos de un presente solicitante. Por otro lado, la infra-valoración del pasado donde su sentido ha quedado anulado o desertificado para afirmar aisladamente la vida de una nación o pueblo es también el otro lado ruinoso de la moneda (¡moderna!, aunque se diga pos-moderna). Para nuestro autor son dos extremos que no permiten atender una visión más equilibrada, saludable y prudente en relación con los relatos que se puedan construir sobre lo acontecido, es decir, habría una posición que lucharía por el sentido en la historia, como hasta ahora se ha indicado, esto es, que no todo lo que ha pasado es un montículo de arena a-significativo sino que realmente significa, nos dice algo, bueno, nos dice muchas cosas, nos enseña y forma en nuestra propia humanidad por la que hemos venido al mundo con un semblante único²⁸.

Pero esta lucha por el sentido para fortalecer la vida humana no puede significar usarle con fines irresponsables cuando no francamente perversos. Si las acciones históricas pueden ser juzgadas, como nos demandaba Miranda, también pueden ser juzgados los *usos narrativos* de tales acciones. Esto no fue del todo advertido por Miranda. Pero aquí, luego de la crítica al gran metarelato de la Modernidad colonial y capitalista descrito por Leopoldo Zea, Enrique Dussel y otras insignes figuras críticas como Chacrabarty, así como nuestro autor, la mirada no se encaminó sólo a la exigencia racional por llevar justicia a tiempos pretéritos sino al uso narrativo de los hechos haciéndolos favorables a una causa a todas luces injusta (invirtiendo con ello relatos con

un núcleo ético-mítico de justicia como el cristianismo en el caso de la invasión europea al continente americano en el siglo XVI). La pregunta que nos plantea Beuchot en estas primeras líneas de su obra filosófico-histórica es la siguiente, al modo en que aquí la hemos entendido: ¿bajo qué pretensiones, objetivos, proyectos e intereses nos *apropiamos* narrativamente del pasado que hacemos de esta manera “nuestro”, que asumimos en nuestra vida?

El mundo del que formamos parte en un presente dado se funda en el relato de lo acontecido, ya sea a un nivel personal, a un nivel comunitario, a un nivel nacional o hasta regional. Podemos decir ahora que la *conditio sine qua non* del mundo en su dimensión actual no es un pasado sin más (que bien puede ser borrado porque los archivos, la lengua y las costumbres fueron borrados o porque la memoria individual entró en una afasia) cuanto que “ese” pasado tenga un valor simbólico para quienes viven de él día con día (de ahí la facultad de imaginación-ficción, colectiva y personal, que inventa o re-descubre una historia pertinente para nuevos tiempos). La apreciación del pasado es un acto vital para sostener el presente; en cuanto desaparece esta apreciación desaparece también el presente. No hay vida que pueda durar en el vacío de la significación. Pero también hay que decir que nuestras remembranzas *crean un presente* aquí distinto del de allá. Pues recordar nos responsabiliza de manera total porque nos dispone ante el mundo, no cierra o nos abre a él, *en él*. Quedarse atado a un recuerdo amargo nos ata en efecto en el momento presente, no paraliza, nos arriesga en nuestra integridad y así el mundo se cierra también en muchas de sus posibilidades.

Por ello es que resulta sumamente sensato liberar y redimir el pasado para que el presente pueda ser igualmente liberado y redimido (ya que el pasado es la apertura del presente). Lo cual es quizás lo más tremendo: ¡sanar el pasado! Hay que arriesgarnos a decir algo de la historia, nos dice Beuchot, pero en este arriesgue se juega ante todo nuestro propio *ser*, porque la forma en que hemos reconstruido nuestra vida pasada es como nos formamos aquí y ahora nuestra vida presente. Vida o muerte no se dan por resortes materiales, brutalmente empíricos, sino por el sentido que se puede encontrar y en el que nos encontramos al contarle, narrarle. Así que importa tanto lo que sucedió (el referente) como el sentido (el valor) que tiene para nuestra vida, y en esta tensión es que la propuesta de Beuchot quiere cobrar un rol *phronético*, es decir, analógico. Ni el sentido sin la claridad de los hechos (del lado de la verdad), ni la claridad de los hechos sin el sentido que pueda apropiárselos para la vida (como diría Nietzsche), sino una articulación analógica virtuosa.

¿Por qué nos interesa, entonces, presentar la relación que se da entre historia y hermenéutica? Hemos dicho que la realidad histórica, el hecho histórico es una evidencia irrefutable de la necesidad humana por asumir un pasado como propio para darse una cierta identidad, para afirmarse en un cierto *modo de ser*. Esto es: no hay historia porque hayan acontecido ciertos hechos, sino que la hay en la medida en que esos hechos resplandecen como *ejercicios de memoria* en la vida presente de personas y comunidades. Buscamos en el pasado para poder dar cuenta de cómo proceder en el presente, para saber cuál es nuestra situación actual y qué decisiones pueden ser tomadas. Para poder entrar a pensar los derechos humanos y la justicia nuestro autor no se quedó en una fría y suspendida descripción conceptual de estos términos tan sólo apeguándose a una tradición filosófico-argumental. Estos temas comenzaron a significar algo

desde el momento en que Beuchot entrara a investigar y problematizar la historia de nuestro continente, o dicho de mejor modo, desde que esta historia resplandece para significar los derechos humanos y la justicia.

¿Se pueden pensar los derechos humanos y la justicia desde nuestro *lugar* (*locus*) sin tomar en cuenta el conjunto de hechos de desigualdad, dominación, intervención, violencia, así como los discursos, acciones y proyectos de afirmación, de liberación, que tuvieron lugar? Definitivamente no. El primer capítulo de una reflexión sobre los derechos humanos y la justicia debe comenzar, pues, por la realidad histórica que fundó nuestro mundo, acercándonos así a la verdad de nuestra historia, haciéndola irrumpir con su fuerza objetiva (y clarificadora, explicativa) en el presente. Hablando de Walter Benjamin, Beuchot indica justamente la función de esta *rememoración* de justicia, porque:

[...] también el pasado alude a la redención” pues no se trata, en Benjamin, de un “mesianismo individualista, sino colectivo, exigido por los gritos de las víctimas pretéritas [donde] Nada de lo que ya ocurrió se ha perdido, pero sólo a la humanidad redimida le pertenece su pasado. Es memoria redentora del olvido”²⁹.

En el tratamiento de este judío mesiánico y marxista es que Beuchot señala que la visión de la historia que tiene no establece que ésta, la historia, pueda ser relatada “tal y como verdaderamente ha sido” (tesis IV de sus *Tesis sobre filosofía de la historia*), esto es, sin valoración alguna (aislada y por ello a-significante para quien accede a ella), sino como ésta *resplandece* en un momento de peligro (en cuanto urgencia de sentido, necesidad de historia, necesidad de *historiarse*). No es la historicación positivista que demanda una historia sin consecuencias (o sin consecuencias para unos y con consecuencias para otros), sino un ejercicio histórico narrativo lo que puede dignificar nuestra vida presente haciendo justicia en la forma misma en que relatamos lo que ha acontecido, no para que pase el Espíritu en su victoria sino para que quienes cayeron del caballo del progreso sean dignificados. Ser *reivindicados* (redimidos) de las mentiras, los escarnios, las traiciones de los círculos infernales del pasado como estructuras sistemáticas de homicidio que se han orquestado contra la función simbólica de su memoria: la memoria de los humillados (de saber por un lado la verdad y por otro de condenar a los ofensores). Relatar de *otra* manera la historia implica por tanto ajustar cuentas y acallar las difamaciones, la perversidad.

El materialista histórico -dice Beuchot- no ve el presente como transición, sino como algo detenido en el tiempo; no ve el pasado como algo que ya se fue (“Érase una vez”, como en el historicismo), sino como algo que retorna [...] detiene la historia, no sólo la mueve, también la detiene y esa detención de la historia cuenta”³⁰.

De ahí el exhorto benjaminiano del “tiempo-ahora” para poder parar un progreso que está asentado en un frenético aceleramiento lineal, homogéneo y aplastante que no mira en absoluto lo que ha dejado tras sí, pues avanza sin voltear nunca. Nuestro autor entiende el valor de narrar una historia de justicia y se ha ocupado de ello desde hace décadas cuando comenzó a girar hacia la hermenéutica como forma de interpretar las acciones humanas en varios niveles y dimensiones textuales (que significan y convocan al sentido). El ejercicio de interpretar es lo decisivamente humano porque nos involucra absolutamente en lo que somos, pues desde la interpretación *se abre*

lo que permite realizarnos, formarnos, sensibilizarnos. Habrá por tanto que integrar las conexiones causales entre los “hechos” en *tramas* vitales que *bien vistas* (con prudencia y decencia), que volteadas a ver, nos humanizan, nos otorgan un patrimonio digno. Por esto es que el pasado no puede ser lo que ha-sido sino lo que está abierto a la escucha, a la reivindicación, a la memoria humanizante. Así que la pregunta surge: ¿cómo cuidamos nuestro acercamiento a los hechos para que su resplandor destelle verdad y sentido de justicia?

Así es como para nuestro autor:

La historia nos muestra lo que es el hombre, lo que ha hecho en ella nos enseña qué va siendo [...] Este conocimiento de la naturaleza humana a través de los hechos que realiza es, de nuevo, algo sumamente simbólico, de recoger, a partir de los fragmentos, el todo que es; a partir de sus obras, principalmente culturales, encontrar lo que le constituye. Es también un trabajo de adivinación, de conjetura, pues, a partir de los fragmentos, se accede al todo, y ese todo es la naturaleza que lo constituye”³¹.

Esta “labor simbólica” supone completar el sentido al que no se puede llegar si sólo cuantificamos lo que ha acontecido sino al que accedemos cuando le valoramos, cuando nos acercamos a la humanidad o inhumanidad de lo que tuvo lugar. Beuchot aclara:

Ese todo que es la esencia, la naturaleza humana, solamente se puede adivinar, conjeturar, como un trasunto. Sólo hay escorzos, perspectivas –con perspectivismo, como querían Nietzsche y Ortega-, pero lo suficientemente esclarecedores como para que se nos revele, de alguna manera pragmatizada, la esencia humana, lo que resulta de sus manifestaciones, el noúmeno detrás de los fenómenos, lo que se da decantado. Suele decirse que el hombre es el producto de la historia, pero hay que añadir que la historia es, a su vez, producto del hombre. Al menos en parte. Así, sólo en parte, el uno es producto de la otra y la otra es producto suyo; sólo en parte se producen. Ni todo en la historia ha sido producido por el hombre (ha habido imprevistos, enfermedades, cataclismos, etcétera), ni todo en el hombre ha sido producido por la historia (hay un resto irreductible y constante, que es lo que podemos llamar su esencia [su trascendencia libre]. Y, de esta manera, con los dos lados acordados, coincidentes, llegamos a una captación de su contenido fáctico y también posible. Pues de lo actual a lo potencial vale la consecuencia”³².

Es decir, no somos presos de nuestra propia historia, pero podemos, vaya que podemos, esclavizarnos dogmáticamente ante ella. El tema es la mirada, el *cómo* miramos lo que ha acontecido, así como lo que tenemos delante que, como dice nuestro autor (rememorando a Heráclito), gusta de esconderse en lo fenoménico. ¿Qué labor simbólica debemos cumplir con respecto a una historia como la nuestra en la que los relatos triunfalistas que le han sido impuestos son su misma fenomenicidad? De tal suerte que lo que se nos presenta del pasado no es el todo del pasado, que sólo sería posible para una visión providencial (Hegel) que abarcara todos los sucesos en una integración total. ¿Cuánto del pasado no se dio sin testigos, sin protagonismos heroicos, sin registro? Hubo gente que existió, pero ningún archivo dio cuenta de su vida, personas sin nombre, sin número de cédula de identidad, sin acta de nacimiento, ¿sin huellas?³³ ¿Personas, pueblos

ahistóricos o sin historia? Personas sin nación, sin padres ni madres, sin lengua originaria. Comunidades despojadas, desplazadas, aisladas, desconectadas de la gran trama o drama de la humanidad. ¿Cuánto de lo acontecido no ha tenido lugar en la intimidad, en la noche de la historia “universal”?

Ahora bien, ¿qué verdades podemos aprehender al mirar al pasado para saber algo propio de él, algo único? ¿Con qué contamos para acceder a la verdad que pueda enseñarnos *magistra vitae*? Tenemos registros de los grandes conglomerados humanos en una Mesopotamia o en un Egipto (que es al fin lo que quiso ser contado por la intención política del momento, lo que quiso ser comunicado para eternidad)³⁴, pero nos faltan las historias locales de la vida diaria, de la vida personal y familiar. El pasado no es recuperable en su integridad (lo cual, honestamente, sería propiamente lo más in-inteligible, in-interpretable), sino que llega a nuestro presente necesariamente de forma fragmentaria (aunque, como se ha dicho, el fragmento permite reconstruir una cierta visión de conjunto). Lo cual evidencia que los fragmentos a los que podemos tener acceso son huellas de victorias o derrotas, de glorias o de tormentos, de la vida en su pleno desborde.

Hay veces que el pasado resplandece desde una nueva máscara, con una cultura analógica que subsumió aspectos del pasado, pero en un nuevo horizonte (como la cultura azteca de Tenochtitlan en la vida contemporánea de México, a través de las comunidades indígenas nahuas que todavía permanecen en la cuenca de la ciudad de México, pero en la nueva realidad social y cultural después de diversos procesos de modernización). Según lo dicho, cuando volteamos a lo que ha acontecido ¿qué huellas nos autorizan para formar un sentido? En este “mirar al pasado” hay que aceptar que mucha riqueza simbólica humana de acciones, personalidades, gestos, ideas, instituciones, así como formas de habitar y relacionarse han desaparecido para siempre por diversas razones.

De todas formas, mirar al pasado sólo puede implicar, como dijimos, atender fragmentos relevantes desde los cuales podamos tener una cierta imagen global que nos ayude en nuestro presente, una imagen global que no es sólo la del pasado mismo sino la de nuestra propia identidad colectiva y hasta personal, sin la que no es posible dar un sólo paso. El fragmento permite recrear el pasado al recrear nuestra visión del presente, al liberar el pasado se libera nuestro presente y lo previene de riesgos evitables por semejanza, riesgos de humanización. De esto se trata la hermenéutica analógica de Beuchot sobre la historia:

Un ámbito muy importante para la hermenéutica es la historia [nosotros decimos, crucial]. Pero creo que lo es también, y sobre todo, para una hermenéutica analógica. Analógica e icónica, porque la analogía le permitirá rastrear en la historiografía [el material dado] no sólo el sentido literal de los acontecimientos, sino también el sentido simbólico, alegórico, metafórico. Es decir, no sólo la referencia, sino también el sentido. No únicamente los hechos denotados por la narración histórica, sino también las interpretaciones que de ellos pueden hacerse, para ver su ritmo, su curso, su marcha, y poder influir para que tengan un destino. Iónica, porque la iconicidad es analogía puesta en ejercicio concreto, y el signo icónico es el que permite ver el todo en el

fragmento, es el que da la fuerza para abducir la totalidad a partir de las partes, claro que siempre de manera sólo conjetural, hipotética”³⁵.

Por el uso del ícono no vamos ni a un metarrelato univocista (que tiende a la dominación) ni a un microrrelato equivocista (que fragmenta todos los esfuerzos por hacer unidad), sino a una visión provisional, prudente, sensata, lo cual nos habilita para “brindarnos el sentido que humanamente podemos alcanzar a comprender, de modo que la historia siga adelante, es decir, de modo que sigamos adelantando la historia. La historia sigue siendo una fuerza que empuja, pero también nosotros somos una fuerza que empuja la historia”³⁶. En los fragmentos no sólo vemos lo que ha ocurrido, sino que en ellos, y esto es lo más significativo de todo, nos vemos por el *reflejo humanizador* que nos pro-vocan; así es como podemos sacar consecuencias, aprehender significados, experiencias y saberes que sirvan al crecimiento de nuestra vida presente. El pasado no se reduce a medio para el presente, sino que se hace fin porque también debemos ser capaces de abrirnos al pasado en su propia autenticidad, en su singularidad, de tal forma que en el encuentro con las huellas humanas del pasado podamos *enseñarnos* a vivir la realidad compleja que nos corresponde, a tener una justificación adecuada para luchar por una existencia digna.

Esta posición hermenéutica fue cultivándose a la luz de una mirada histórica de justicia que acompañó hace tiempo a nuestro autor y es lo que permite plantear el tema de los derechos humanos y la justicia. Ahora podemos entrar en temática. La reflexión filosófica sobre los derechos humanos ha llevado tiempo en las disquisiciones filosóficas de Mauricio Beuchot, sobre todo en lo concerniente a la realidad fundacional de América Latina desde el choque civilizatorio entre el mundo europeo-ibérico y los pueblos americanos. Beuchot estuvo convencido desde el inicio de que el discurso de los derechos humanos puede encontrar una adecuada fundamentación en la tradición escolástica que viene desde Tomás de Aquino (esta sería la tesis histórica). Pero lo interesante de esta afirmación es que nuestro autor no se enclaustró en el mundo escolástico como tratamiento doctrinal eurocentrado, sino que pudo abrirse a la renovación de esa misma doctrina desde una posición radicalmente distinta: la situación histórico-política de los “indios”³⁷. Fue la escuela tomista de Salamanca la que en el siglo XVI realizó una lectura en sus propios términos de la “humanidad” del indio. Lo cual, desde luego, iba a contracorriente de otros sectores políticos y clericales. La tesis sistemática dice que no sólo es posible sino necesaria una fundamentación metafísica de los derechos humanos en los siguientes términos

a] Sí es posible y aun necesaria una fundamentación filosófica de los derechos humanos, aunque se dice que ya han fracasado las empresas fundadoras e, incluso, argüiremos que debe ser una fundamentación ontológica o metafísica; b] La idea de naturaleza humana es defendible, no sólo en la filosofía tomista sino en la filosofía contemporánea, como lo evidencia la más reciente filosofía analítica.³⁸

Es justamente la noción de lo “humano” la que será analizada para poder dar cuenta de los derechos inalienables de los indios (de los excluidos) en tanto seres humanos iguales, pero al mismo tiempo diferentes³⁹ a los españoles o a cualquier otro pueblo del mundo en vista de la *dignidad humana* que todos comparten entre sí (y de la que sólo la violencia contra el derecho del semejante puede alejarnos de realizarla). Hay que decir desde ahora que el movimiento

especulativo de Beuchot indica que la postura filosófico-teológica del tomismo pudo ser actualizada o renovada por una consideración analógica del dominio que padecieron los pueblos americanos por parte de la corona española. ¿Dónde está aquí el texto que hay que interpretar? Está en el *mensaje cristiano* sobre la dignidad de todas y todos los seres humanos que es tratado formalmente por Tomás de Aquino y que re-vive (o actualiza) en el acontecimiento de la Conquista de América por la interpretación de miembros de la escuela de Salamanca.

La mirada puesta en el mensaje ético milenario no podía menos que dar como resultado el amparo y la defensa del indio (del Otro). ¿En verdad la vuelta al mensaje original del cristianismo daba como tal este resultado? Lo cierto es que al mismo tiempo otros teólogos fundamentaban con singular bravura, desde la misma tradición aristotélico-tomista, la guerra de conquista y el sojuzgamiento de los habitantes americanos por parte de la potestad de los españoles. Tal fue la posición del dominico Juan Ginés de Sepúlveda. Este fue el verdadero conflicto de interpretaciones para quienes desde la razón europea debatían vehementemente sobre si los indios eran humanos o no lo eran, sobre si había causas justas para la guerra contra ellos y sobre si había por último legítimo derecho de la corona por ponerlos bajo su autoridad (ya no digamos sobre si los indios podían tener algún derecho legítimo de amparo, rechazo o rebelión a toda esta embestida).

Desde luego que en este conflicto la voz de los indios en tanto propia interpretación sobre estos hechos pasó a las sombras. De todas formas, es verdad que los textos canónicos de la tradición cristiana sirvieron conceptual y simbólicamente para lograr una *torsión* del discurso español dominante sobre la Conquista. Desde la realidad de enfermedad, muerte y despojo que sufrieron los pueblos americanos hubo una *hospitalización* de su situación en el texto cristiano-católico donde estos mismos pueblos tenían un nombre y un apellido, es decir, fueron *anunciados* desde mucho antes. El conflicto de las interpretaciones se dio justamente aquí, por lo que podemos entender. Los llamados indios (las y los sin-nombre), no en su plenitud en tanto iguales en condición de diálogo sino en su victimización, emergieron como figuras plenas que el texto cristiano-católico filosófico ya había anunciado, aunque de *otra* manera, una forma original (simbólica). De aquí el momento analógico de la interpretación.

En *Interculturalidad y derechos humanos* (2005) Beuchot profundiza una serie de reflexiones que ya han sido presentadas brevemente en relación a la dignidad humana del indio en el siglo XVI. Fue en 1992 cuando nuestro autor analizó los principales argumentos de los más insignes representantes de la Escuela de Salamanca que se posicionaron desde la tradición aristotélico-tomista en relación a la legitimidad de la guerra de conquista a los pueblos americanos. Como hemos podido indicar, Beuchot estudió esto con singular interés para señalar que los que terminaron por masacrar y destruir a las culturas amerindias en sus instituciones, conocimientos y costumbres, en su vida tal y como fluía en estas tierras, fueron sin duda los españoles. Pero también hay que reconocer que ese movimiento conquistador expansionista no dibujaba a la cultura española de cuerpo entero, es decir, en su auténtico “humanismo”, y que valiéndose de una plena tradición intelectual cultivada en el seno de su civilización se presentaron las más enérgicas, rigurosas y brillantes defensas en favor del derecho del indio, así como de cualquier pueblo del orbe, a hacer valer su propia autoridad con relación al modo en que deseaba encaminar su vida

libremente.

Hubo, como lo ha dicho Enrique Dussel, un *anti-discurso* de la modernidad colonizadora (sobre todo en la figura del obispo de Chiapas, Bartolomé de Las Casas). Un contradiscurso que en un primer momento fue *interno* ante la marejada violenta que se precipitaba sobre territorio americano, usando el mensaje cristiano y lo mejor de la filosofía tradicional europeo-latino-griega para denunciar y condenar la intervención militar, pero que paulatinamente se tornó *externo* en relación a la palabra-negada de los indios que comenzaban a reorganizarse en una lengua nueva que hacía las veces de un bilingüismo de resistencia entre el castellano y las lenguas amerindias (como en el caso de Guamán Poma de Ayala). Beuchot concentró su mirada en el momento interno del movimiento colonizador por razón de que él ha considerado necesario afirmar que en los textos más sagrados y prestigiosos de la cultura europea podemos encontrar principios clarísimos de justicia, de una justicia que no iniciaba ni terminaba con los europeos, sino que se abría a la humanidad entera (que ya se comenzaba a apreciar como realmente diversa): *un mensaje de liberación*.

Los defensores de indios se apoyaban en los textos que para ellos eran lo más sagrado (en términos académicos y de fe) para contener e impedir (cuando fuese posible) una masacre, aportando argumentos de cuño propio que son una insigne herencia para el futuro. Aunque el desastre fue consumado por los españoles, debe decirse que hubo entre ellos gente civilizada que ha pasado a la historia por su infatigable anhelo de lograr una vida universal basada en la paz y en la prosperidad entre todos los pueblos de la Tierra. Con los americanos, Europa se probó a sí misma, en lo peor y en lo mejor. Quedan las ruinas de varios centros mesoamericanos para recordarnos la crudeza de una incursión militar totalmente desequilibrada, cuya negatividad todavía resentimos hasta nuestros días sobre todo en las y los descendientes de las culturas ancestrales. Es mucho lo que debemos reflexionar sobre aquel impactante episodio histórico que posibilitaría el inicio de la globalización occidental y del cual depende la imagen que podemos construir de nuestras naciones en un mundo como el actual.

Ahora bien, si *positivamente* la visión sobre los derechos humanos ha de partir de la comprensión de que los pueblos son iguales en razón y libertad, en dignidad humana, *negativamente* habrá que sostener que esto no se ha dado así históricamente porque las guerras, los saqueos, las intervenciones y los genocidios han tenido un vergonzoso papel protagónico el transcurrir de los tiempos. Beuchot denomina estos procesos tensionales como “conflictos”. La Conquista de América fue en verdad la culminación de todos los conflictos de las edades anteriores. Pero ¿por qué comenzar una exposición sobre la interculturalidad por la problemática de los conflictos? ¿Cómo actuar en ellos? ¿Qué posición asumir? Los estudios sobre los discursos de los doctos de Salamanca nos ayudan a comprender que para Beuchot es posible, es *racionalmente* posible, asumir una posición equilibrada pero justa, es decir, no indolente ante la injusticia (sino denunciante de ella), que permita discernir los caminos que han de llevar a los distintos pueblos a una igualdad real, experimentable (porque de lo contrario la justicia sería en verdad una noción carente de toda significación).

Si bien los conflictos ocurren no porque siempre esté mediando el afán de poder y la

dominación, es claro que arden más con estos combustibles. Los conflictos han existido por distintas motivaciones (siendo el comercio una vía de gestión de los conflictos), pero lo importante aquí es poder atisbar maneras de enfrentar esos conflictos dándole a cada quien el lugar que se merece por mayoría de edad según sus proporcionales reivindicaciones, según su justo derecho a lo propio. Dice Beuchot al respecto: [...] las culturas tienen una identidad y una vida propias, que van desarrollando continuamente. Pero, en su seno mismo, con el paso del tiempo, o en su interactuar con otras, surgen conflictos. Conflictos referidos a la comprensión a la valoración de los derechos humanos. Surge la crisis cuando son diferentemente entendidos o diferentemente valorados”⁴⁰.

Porque en el fondo lo que está en juego, al decir de nuestro autor, es la dignidad humana (como lo vimos en el caso de Conquista de América). Es decir: la historia puede interpretarse desde aquello que posibilita o impide que se respete a cabalidad la dignidad de los pueblos y las personas. Es por esto que habrá que asumir una actitud intermedia entre pensar que la propia cultura lo ofrece todo y, por tanto, que nada se puede aprender de afuera y pensar que nada se puede decir de las otras culturas porque precisamente están afuera de la propia (estos extremos se tocan en actitudes que incurren en violencia). Desde luego que poder saber qué aprender y qué criticar es lo más complicado de esta propuesta analógica en el concierto de los conflictos culturales. Ni absolutismo de la propia cultura, ni relativismo que nos desconecte de las demás experiencias de cultivar la vida. El conflicto lo ubica Beuchot en relación con la conformación de la identidad cultural (tanto al interior como al exterior)⁴¹; el conflicto supone una crisis de la identidad.

El desarrollo de tal identidad en una nación, por ejemplo, no es homogéneo, es más, no puede serlo. Se trata de un “desarrollo” tenso en el que, según nuestro autor, se van configurando nuevos elementos que reaccionan con los existentes. La causa bien puede hallarse en la influencia de otras naciones o culturas en la propia. Es que una verdad histórica es que no hay nación o cultura que no haya sido influida por otra. No hay culturas que se hayan hecho a sí mismas sin contacto o intercambio con las demás (esto es inherente a la constitución de las naciones); podríamos afirmar incluso que la condición de posibilidad de la organización de una cultura o nación es precisamente que ha sabido acoger y mantener *a su manera* lo que mejor le ha funcionado del exterior (como un tipo de fagocitación simbólica). Pero este proceso produce contradicciones que Beuchot ha denominado “conflictos” y que permiten que los valores tradicionales de una cultura sean vistos con otros ojos. Esto es, la cultura es vista por otra en lo que la primera asume de la segunda. Las crisis culturales, según nuestro autor, se explican sobre todo cuando los elementos externos (porque también los hay internos) han cobrado una vida propia que no puede ser ocultada y trata de ocupar un lugar autónomo dentro de la cultura vigente. Esta crisis cultural es, por ende, una crisis axiológica⁴² por saber discernir qué elementos de la realidad son valiosos (deben permanecer) y cuáles ya no (deben fenecer).

Pero Beuchot no considera que las crisis culturales sólo sean del tipo en el que se puede libremente integrar algo del exterior esperando a ver cómo eclosiona lo nuevo en relación con lo antiguo. Las crisis culturales se dan en primera instancia porque la interacción entre las naciones es inevitable. Pero estas interacciones no siempre se dan apelando a lo mejor de las negociaciones

diplomáticas, sino que también existe, como ya se ha visto aquí, movimientos colonizadores y conquistadores cuyo despliegue civilizatorio militar o económico o religioso (o una suma de los tres) vulnera y somete a otras naciones que ha devorado, confiriéndoles un lugar de servidumbre con nula capacidad deliberativa. Así llegamos a la consideración de que en el orbe hay sociedades que dominan a otras, que no las toman como iguales (en el sentido de la dignidad humana ya comentada: como semejanza plena, atendiendo la diferencia, pero afirmando lo común).

En el caso de los pueblos indígenas, por ejemplo, en tanto culturas dominadas y minoritarias en el contexto actual de un país como México se nos ha dicho que existen una serie de posiciones que caen en los extremos. O se lucha o bien por cerrar celosamente a las comunidades indígenas de la afección (o “infección”) por los valores occidentales y del mercado (una visión purista o esencialista romantizadora) o bien, de forma contraria, por “asimilarles” en la dinámica capitalista con los valores y estilo de vida correspondientes (una visión integracionista por homologación funcional): los dos extremos, el primero de la equivocidad (e incomunicación) y el segundo de la univocidad (la con-fusión en la identidad vigente). La crisis cultural ha devenido por tanto en dos Méxicos; el mestizo y el indígena y el migrante. Esta crisis es una tensión violenta que, por la globalización, estrangula a las comunidades originarias en el olvido, la miseria y la discriminación. La posición relativista que les desea proteger en reservas o guetos tiene sus flagrantes limitaciones porque se niega de esta manera el aprendizaje del exterior y al exterior el aprendizaje que pueda obtenerse con el acervo cultural de estas comunidades.

¿Por qué no aprovechar las “ventajas” de la globalización?, se pregunta nuestro autor. ¿Por qué negarse a la toda la Modernidad? Además, ¿por qué sólo unos cuantos pueden acceder a todo lo producido mientras que otros no pueden contar ni con lo básico? Suponiendo que esta sea parte de la salida al dilema, ¿en qué términos estas comunidades deberían abrirse (en término de “ventajas” reales) a la globalización sin negar toda su riqueza civilizatoria? Nuestro autor acierta en que, a todas luces, es una tremenda injusticia que existan pueblos condenados a una exclusión forzada de todo lo que se produce en la época actual, pudiendo resolver sus necesidades con las nuevas instancias técnicas⁴³.

Es un sinsentido, una aberración (algo contra-natura, según la terminología vista en esta parte), que a estas alturas sigan muriendo seres humanos de hambre y de enfermedades curables. Beuchot afirma la integración y no la exclusión (y menos todavía la exclusión forzada). Esta posición es racional pues, al fin, si hemos de perdernos en las fauces del ídolo del capital, que sea en iguales condiciones de consumo y acceso a todo lo producido y no en la inmundicia de la desigualdad estructural. Pero es un deber ético preguntarse ¿cómo hay que incluirse en la globalización capitalista? Esto es: ¿qué tipo de interacción (integración) es aceptable, apropiada, justa? Beuchot responde: hay que lograr que estos pueblos sometidos “se beneficien de lo que la cultura moderna ha alcanzado en cuanto a las necesidades básicas, que tengan acceso a la ciencia y a la técnica⁴⁴ en cuanto a los aspectos buenos y aprovechables. Pero hay que tratar de salvaguardar lo más posible las diferencias culturales, con un sano relativismo cultural moderado”⁴⁵.

Lo significativo de la cita está al final, pues ¿cuáles elementos de la globalización

capitalista pueden ser realmente “buenos” y “aprovechables”? Ante una estructura de desigualdad creciente, ¿en manos de quién queda la posibilidad de una elección racional? ¿A las comunidades, al Estado, a las sociedades? En este punto, desde luego, se dibuja algo interesante, a saber: *para que una elección racional sea realmente racional debe partir siempre de la simetría* (de la igualdad)⁴⁶ y no de la asimetría (de la desigualdad). ¿Cómo se debe procurar, entonces, que las naciones, comunidades o personas puedan elegir racionalmente si ante lo que “pueden” decidir sólo les queda afirmar su condición desigual?

Existen dos caminos contrapuestos en la consumación de estos conflictos culturales: o bien el relativismo o bien el absolutismo. En filosofía política, afirma Beuchot, son el liberalismo individualista y el comunitarismo igualitarista. La primera postura promueve la uniformización, mientras que la segunda reivindica la separación aislacionista. Al liberalismo le falta una justa redistribución de los recursos (“igualdad de recursos y de oportunidades”, dice nuestro autor), pero al comunitarismo le falta una visión de interacción crítica excéntrica para poder revisar las tradiciones culturales. El reto se traduce en conservar un ideal de vida buena al tiempo en también conservamos una distinción cultural desde donde ese ideal pueda significar algo. Los conflictos surgen cuando nos obstinamos en imponer uno de estos extremos como forma de enfrentar los procesos históricos, políticos, sociales. De lo que se trata es de lograr lo inaudito: enfrentar los problemas con un espíritu de apertura racional en las partes involucradas. Pero entendámonos, no se trata de suprimir los conflictos (pues son parte de la vida humana), sino de saberlos resolver y orientar de acuerdo con las circunstancias y en relación a un marco prudencial de deliberación, donde no debe excluirse a nadie, pero tampoco ha de integrarse uniformadamente a nadie. Los conflictos no sólo han de resolverse por una justicia formal (por convenios, acuerdos, legislaciones) sino por una voluntad política de conciliación que permita a cada quien una vida digna (donde no predomine el odio ni la rivalidad sino el apoyo mutuo).

La hermenéutica analógica ofrece una posibilidad de tratamiento de los conflictos en el entendido de la vida multicultural (del reconocimiento de la diversidad de culturas y formas de vida), pero desde el marco del respeto a los derechos humanos (que ideológicamente no pueden ser insignia de ninguna ideología o visión particular). Nos dice Beuchot:

[...] creo que el filósofo, aun cuando se encuentra situado culturalmente, es decir, a pesar de que tiene un conocimiento relativo a una cultura, que es la suya, puede también dialogar con otra cultura e incluso hacerse habitante o mestizo de muchas de ellas, y, por ese camino diafilosófico, abducir el significado de los derechos humanos más allá de su propio contexto, de modo que pueda enseñar a otros esa comprensión y la valoración más adecuada de tales derechos”⁴⁷.

Es decir, la dilucidación de los derechos humanos no se puede realizar desde una sola cultura, como la europea. Esto nos lleva a entrever que para Beuchot el tema de los derechos humanos no es posesión de ninguna cultura, es más: todas están abiertas a un desarrollo distinto de los derechos fundamentales (análogos entre sí), donde la razón y la libertad se promuevan de diversas maneras. Esto es, los derechos humanos no son una invención del “genio/milagro occidental” sino que cada cultura los *ha* descubierto y los *va* descubriendo y cuidando de distintos

modos según la realidad y las necesidades de cada cual enfrenta en su conformación histórica, de tal suerte que no resulten “derechos humanos” locales, es decir, comunicables, pero tampoco unos derechos “universales” que se imponen amenazantemente por las armas y el mercado (ni localismo aislacionista, ni “universalismo” dominador).

Algunas culturas avanzan en unos aspectos mientras que otras culturas lo hacen en otros respecto de los derechos humanos⁴⁸. Es por demás sabido lo incorrecto e injusto que implica afirmar que todo lo que está fuera de Europa es la barbarie irracional de la violencia y el caos. Porque todas las personas y todos los pueblos tienen libertad y razón, pero de tal manera que cada cual las ejerce de *distintos modos* (por ellos semejantes en la pretensión de bondad y justicia) para resolver sus problemas más íntimos, para avanzar en la consistencia de una determinada identidad (semejante a todas las demás, humana y digna). Trascendiendo el propio contexto cultural es que se puede llegar a una visión más completa y articulada de los derechos humanos donde todos los pueblos participan necesariamente y todos pueden aprender unos de otros. En esto, la hermenéutica analógica, nos dice nuestro autor, tiene la tarea de:

[...] alcanzar núcleos de identificación o, por lo menos, de semejanza” entre las culturas. Así podrá universalizar, encontrar universales culturales y además pistas para la universalidad de los derechos humanos. De este modo, les dará un estatuto universal pero diferenciado, matizado, peculiar, “mestizo” [...] en un pluralismo analógico de las culturas, o en una hermenéutica analógica aplicada al multiculturalismo⁴⁹.

No es que una formulación cultural de los derechos humanos (como la liberal occidental) sea la que deba universalizarse, sino que el estatus de “universal” es el resultado de un *proceso* de comunicación y aprendizaje más amplios, más allá de los discursos totalitarios, racistas, xenófobos; la condición ética de universalización implica un diálogo intercultural previo basado en el respeto, la solidaridad y una inteligencia de la apertura por la que podemos contrastar lo propio con lo ajeno de una forma franca. El resultado de este proceso de universalización es lo que nuestro autor ha dado en llamar como lo “mestizo”. No es la visión de una cultura o de otra sino de *aquello* que comparten por *semejanza* en lo más profundo de sus instituciones, valores y tradiciones.

Creo que el mestizaje es una forma privilegiada de universalización, que no debería consistir en la destrucción de una cultura por otra, sino en un mutuo enriquecimiento, respetando diferencias e idiosincrasias. No la aniquilación de una de las partes; ni siquiera sólo enriquecimiento de una a expensas de la otra, con empobrecimiento de ella, sino conservación parcial y enriquecimiento de la misma. El mestizo es el análogo, el ícono. Y es también el limítrofe, el que hace que se encuentren en el límite analógico dos realidades, como dos razas y dos culturas”⁵⁰.

Esta propuesta hermenéutica se enfrentó con la objeción de un Gianni Vattimo. Parece que el uso de la analogía de proporcionalidad no representa ningún ejercicio de violencia pues parte de la semejanza horizontal, de lo que las culturas tienen en *común* en el tratamiento de un asunto o problemática; pero la analogía de atribución, que requiere jerárquicamente un analogado principal, podría llevar a una universalidad dominadora que impusiera una visión cultural por encima de las

demás (lo que hicieron algunos filósofos españoles en la justificación de la Conquista de América y también en el siglo XX y XXI cuando por mediación de la guerra se pretendieron “llevar los derechos humanos” de Occidente a las naciones islámicas). La propuesta de solución de la hermenéutica analógica, tal como fue pensada por Beuchot en el diálogo con Vattimo, es la siguiente:

[...] el analogado principal no sería aquí una cultura en concreto, sino un modelo abstracto: aquel modelo de cultura que deseábamos todos, al menos de manera consensual, como icono o paradigma para todas las culturas [...] (por abducción peirciana) y que sería, además, sólo un ideal regulativo”⁵¹.

Mas este modelo, insistimos, no está en ninguna cultura, sino que se va *modelando* en función del conocimiento necesario de cómo las otras culturas descubren, viven y piensan los derechos humanos desde sus propios escenarios y circunstancias. Se trata de un “modelo concreto-abstracto”, de un paradigma por el que podemos aspirar a una universalidad no impositiva, violenta, unívoca⁵². Este paradigma no puede ser sino necesariamente *analógico*, usando para ello las dos analogías que puedan ofrecer, por un lado, apertura, permisividad, extensión y, por otro, un asomo de “verdad” (posición compartida o acuerdo intercultural) a la que se puede llegar con un esfuerzo conjunto. La analogía de atribución supone un movimiento paradigmático en la metonimia separando jerárquicamente, mientras que la analogía de proporcionalidad permite conjuntar sintagmáticamente hasta llegar a la metáfora.

Pero ¿cómo se da el funcionamiento de cada cultura en esta propuesta intercultural? A la luz de la analogía de proporcionalidad, todas las culturas se comparan entre sí respetando sus diferencias, pero buscando su unificación, esta última sólo proporcional. Se les da cierta paridad, pero también se busca lo de común que tienen. (Y esto ya esto buscar cierta universalidad). Si se ven las culturas a la luz de la analogía de atribución, habrá un más y un menos, es decir, una jerarquía entre unas y otras; pero también se puede erigir como primer analogado de atribución, según dijimos antes, no una cultura concreta, sino un modelo abstracto, un paradigma de cultura que se desea como lo mejor para el hombre, el cual tal vez nunca se realizará (completamente), pero fungirá como una idea regulativa, que oriente los esfuerzos hacia la construcción de esa cultura ideal”⁵⁴.

Recordemos que las culturas no son unitarias y quizás no podamos encontrar en ellas posiciones enteramente aceptadas sobre ciertos asuntos (aunque exista cierta delimitación más o menos clara sobre las mismas que es a lo que llamamos “consenso”). Es claro que al interior de las culturas se dan las tensiones y los conflictos (ya sea en el camino de consolidar una unidad orgánica y sistémica civilizatoria o en la vía contraria del agotamiento y descomposición civilizatoria) que se disputan la verdad de los hechos históricos que tienen que interpretar con base en los mismos textos o con base en textos diferentes (lucha de textos). En nuestra época unidimensional arribamos a la fragmentación de los metarrelatos de las grandes culturas y con ello nos convertimos en espectadores mediáticos del fratricidio global. Aunque es curioso que por esta misma contorsión civilizatoria podemos identificar la radicalización de ciertas visiones culturales

dominantes que hallamos superpuestas y en constante choque y que tienen cierta unidad discursivo-simbólica (la visión cristiana, la visión musulmana, la visión amerindia, la visión secular-liberal, la visión progresista-socialista, la visión anarquista).

El destino del mundo está en la forma en que tales visiones resuelvan sus reivindicaciones entre sí. ¿Es posible la paz en tal escenario global de hostilidad? Además, aunque son visiones que se encuentran enfrentadas a nivel mundial, no son las únicas; hay muchas visiones más en distintas comunidades minoritarias que de alguna u otra manera pueden o no adherirse a alguna de esas visiones para formar bloques de mayor densidad política, económica o cultural. De todas maneras, todas las visiones culturales deben ser consideradas no importando si tienen micrófonos, cámaras o reflectores o no los tienen. Esta consideración ético-política debe establecerse como punto de partida de un verdadero consenso hacia el paradigma analógico, que puede pasar o no por la política “multilateral” (en el mejor de los casos) en el concierto internacional de los Estados nacionales⁵⁵. En todo caso, para Beuchot, el modo de proceder analógicamente ante el desafío multicultural se sostiene en el análisis detenido de conflictos específicos donde podemos encontrar los retos más significativos para los derechos humanos.

Requerimos una universalidad que aglutine las distinciones, pero sin sacrificar la vida individual de las personas y de los grupos humanos (sin negar o excluir las distinciones). No se busca en modo alguno la universalidad en menoscabo de la libertad. ¿Derechos individuales sin derechos comunitarios? ¿Individuo sin comunidad o comunidad sin individuo? Tiene que buscarse una *confluencia* o *convergencia*, dice Beuchot, para poder proteger a la persona singular de posibles agresiones sociales o estatales al tiempo que con ello se impide el desarraigo y los vínculos comunitarios. Beuchot ha sostenido que la reivindicación de la diferencia debe darse en la búsqueda de la justicia, porque la diferencia por sí sola puede significar injusticia (como el caso de grupos fundamentalistas etnocéntricos que promueven la discriminación o exclusión de quienes a sus ojos no son “como ellos”)⁵⁶. Pero esto es igualmente necesario en la reivindicación de la colectividad (ya sea grupal, comunitaria, nacional, regional o global). El derecho de tales movimientos se legitima por una sana diferenciación hacia dentro o hacia afuera. El cultivo íntimo de la personalidad o la difusión de los ideales o valores de una comunidad son aceptables siempre que cuenten con el principio de la conservación sin imposición, sin agresión. De la defensa a vivir de una cierta forma y nunca de la ofensiva para afirmar tal forma de vida por la fuerza. Si una herencia cultural tiene valor se podrá sostener por sí misma en un cultivo pacífico y creativo⁵⁷.

En definitiva, ¿cuál es el proceso para establecer los “mínimos de justicia” que se requieren no ya para vivir en un capitalismo razonable sino para vivir en una *mundialidad analógicamente justa*? Como hemos dicho, hay distintos modelos en materia de derechos humanos, es decir, distintas maneras de concebirlos según la tradición y cultura a la que se pertenezca. Nuestro autor tiene la convicción de que hay una virtud del liberalismo, pero también hay una virtud del comunitarismo. No obstante, aunque en su planteamiento general son extremadamente virtuosos (y, por tanto, u-tópicos), en su aplicación pueden incurrir en diversos vicios (un individualismo o un aislamiento extremados). Hay que decir que tanto el liberalismo como el comunitarismo pueden ser considerados como respuestas dialécticas a un tipo de sociedad que se busca transformar,

cambiar: el liberalismo ante el autoritarismo feudal-monárquico y el comunitarismo ante la violencia del individualismo capitalista que aniquila las tradiciones. Hoy estamos sin duda alguna ante las consecuencias del salvajismo liberal⁵⁸, ligado al sistema económico global del capital, donde el comunitarismo es la reacción natural, de ahí su radicalización y aislacionismo proteccionista (uno es intervencionista desde las instituciones del derecho internacional como la ONU, el FMI o el BM, mientras que el otro es proteccionista y separatista para vivir el propio modelo algunas veces sin posibilidad de aceptar nada de fuera, lo que puede devenir en un cierre fundamental-tradicionalista sobre sí). Se requiere otra opción, ¿pero es posible? Sostiene Beuchot:

Podemos obtener una actitud y una práctica de los derechos humanos que, sin renunciar a los logros de los derechos humanos en su modelo liberal o individual, pueda incorporar derechos comunitarios convenientes y justos, y de los cuales tenemos mucha necesidad, pero que poco a poco van incorporándose en las legislaciones. Éste es un modelo pluralista cultural, atento a las diferencias pero también capaz de integrar los aspectos diversos en una cierta semejanza. Respeta particularidades pero acierta a incorporarlas en el seno de alguna universalidad, no prepotente y pretenciosa, sino restringida y matizada. Me gusta llamar a esto un modelo analógico, porque en la analogía predomina la diferencia sobre la semejanza. Un pluralismo analógico tendría que respetar o destacar más las diferencias de las culturas, dentro de la misma cohesión e interacción que ejercen de suyo y sin que podamos ya evitarlo, con una perspectiva de los derechos humanos que pueda integrar aspectos del liberalismo y aspectos del comunitarismo, aunque, como he dicho, en lo analógico predomina la diversidad. No podrá ser, pues, un equilibrio de partes iguales, porque ese equilibrio es inexistente en las ciencias humanas [...] ¿Qué diferencia predominaría en este modelo? Yo daría el predominio a la parte comunitaria sobre la parte individual, pues la parte comunitaria es la parte más carente y necesitada, y, por lo mismo, la más débil, y la que más requiere ser reforzada o promovida. Creo que los derechos humanos, tal como los conocemos, tienen demasiada carga individual, la cual entra en conflicto con las tendencias comunitarias, y muchas veces llega a lesionarlas. Siendo, como son, cosas justas y convenientes, si se viven de manera individualista y egoísta, llegan, a la larga, a relegar a los otros y se vuelven injustas”⁵⁹.

Hay que destacar los puntos sobresalientes. Habría que comenzar preguntando: ¿por qué el liberalismo ha llegado a ser una ideología perversa e injusta? La respuesta está en que el liberalismo que funciona “virtuosamente” en el capitalismo contemporáneo al promover el emprendedurismo y la sana competencia se denigra sin embargo en la conformación de un ser humano egoísta, narcisista, consumista, en eterna confrontación, oposición violenta con otros y otras^[^58b]. Es ante este “liberalismo *salvaje*” ante el que reacciona el comunitarismo como resistencia de protección autónoma de los valores, tradiciones y costumbres de las culturas que están en peligro de perderse, de ser bombardeadas, arrasadas. La segunda visión es la respuesta dialéctica de la primera, puesto que la virtud del liberalismo (la libertad de pensar por cuenta propia, el *sapere aude* de Kant) se tornó en vicio en una civilización mercenaria, bélica. Si esto es

así, podemos entender qué es lo valioso de cada respuesta en sus formulaciones originales, pero sin perder de vista sus orígenes históricos y la relación que guardan entre sí.

Ahora bien, el modelo analógico privilegia la diferencia (o distinción) por sobre la mera semejanza. ¿Qué quiere decir esto? Que la analogía no busca un equilibrio perfecto entre las culturas porque esto sería sencillamente imposible. Pero juega un papel *nivelador*. Se pone del lado de las culturas que están en una situación de vulnerabilidad. Apuesta por una universalidad que se pueda fundar desde estas culturas y tradiciones marginadas. Volvemos aquí al tema del conflicto. Puesto que el conflicto es parte de las relaciones entre las visiones, tradiciones u horizontes culturales, son los conflictos los que nos advierten, como nos lo ha enseñado Bartolomé de Las Casas, dónde se está cometiendo una injusticia. Pero consideramos que este tema requiere de mayor reflexión porque desde luego los conflictos no se dan en la nada, sino que, hoy por hoy, están situados geopolíticamente en el ámbito de los intereses internacionales hegemónicos donde las potencias dominantes son las que imponen a discreción su interpretación sobre los derechos y obligaciones que las otras naciones deben contraer si es que quieren sobrevivir (léase: la relación USA-Cuba o Rusia y Ucrania).

Los conflictos no son sólo entre dos particulares, sino que, en todo caso, esos dos particulares se encuentran comprendidos en una totalidad más amplia que nos manifiesta un nivel más concreto del conflicto. En este sentido, podremos ver con claridad cuáles son las razones que se aducen para emprender una intervención en otra cultura con el pretexto de llevar la “civilización”. No se trata, pues, de que imponamos nuestra visión de los derechos humanos, sino que podamos establecer principios para reconocer cuándo está de por medio la dignidad humana y cuándo estamos hablando meramente de intereses y ambiciones ocultos. También habría que afirmar que, aun cuando hay culturas o comunidades agraviadas, no sería tanto su negatividad (estar en desventaja) sino su positividad (como sus instituciones, tradiciones, valores, conocimientos) lo que permitiría llegar a una universalidad más rica, más diversa, más interesante.

El método analógico, según lo entendemos de acuerdo a lo enseñado hasta ahora por nuestro autor, apuesta por la anulación de las pretensiones agresivas y totalizantes para dejar sobre sus pies los mejores logros de las culturas que puedan aportar a la conformación de una nueva forma de vivir entre pueblos y comunidades que son siempre distintas y siempre deben lucharlo por serlo en el cultivo de una distinción abierta al encuentro, a la genuina comunicación donde se afectan en lo mejor de cada uno. ¿No jugaría acaso aquí la semejanza como un intento de cultivar lo común sobre la afirmación de la vida de cada cultura? Se trata, por ende, de afirmar la diversidad, pero en lo justo, ¿y no es lo más justo aquello que garantiza la paz entre las personas y los pueblos, la convivencia afable y duradera? El universal analógico incluye a la diferencia (el comunitarismo) y a la identidad (el liberalismo) en las reivindicaciones de los derechos humanos, pero promoviendo más la diferencia que en el plano de los conflictos ha quedado en peligro de agresión y hasta de muerte.

Para terminar, y ante todo lo expuesto, es necesario resolver cómo es posible cuestionar prácticas culturales que a primera vista parecen inaceptables (contrarias a una visión abierta y amplia de los derechos humanos). ¿Pero lo son en verdad y en qué medida lo son? Pues si se ha

establecido que cada horizonte cultural tiene un modelo de vida buena que cumplen sus participantes, donde nadie busca el mal como tal, ¿cómo es que se puede mostrar la no-racionalidad y la no-libertad de una práctica cultural? ¿Cómo mostramos al sistema capitalista que el fenómeno del suicidio, cada vez más presente en las sociedades occidentales, por procesos de depresión generados por una dinámica indolente y atomizada es una violación a los derechos humanos? En este sentido, habría que decir que no parece claro que siempre estemos en capacidad para precisar que lo que está delante de nuestros ojos sean realmente “violaciones” a los derechos humanos. ¿No debíamos primero llegar a un consenso sobre las prácticas más riesgosas? ¿El método analógico que procede por casos de conflicto puede ayudarnos a cuestionar la visión (totalidad) de una cultura o civilización para hacerla transitar hacia algo más por lo que las culturas puedan ser “mejoradas” o “transformadas”?

De nueva cuenta: ¿cómo saber cuándo estamos ante una violación a los derechos humanos? La respuesta está quizás en Bartolomé de Las Casas. En un mismo proceso de colonización en marcha, él no vio los sacrificios humanos como la aberración escandalosa que atentaba contra la dignidad humana (del sacrificado o del observador español) sino que posó su mirada en la defenestración y dominación que los indios estaban sufriendo por parte de los colonizadores. No atendió como absoluta la negación de la dignidad humana de los sacrificados en ritos religiosos altamente organizados porque sabía que este era el argumento del contrario para justificar la guerra de conquista; atendió la negación de la dignidad humana de los indios porque de esa manera y sólo de esa manera era posible una transición auténtica a algo mejor: a una nueva civilización que incorporara las innumerables virtudes y logros de los pueblos americanos. Porque lo primero sólo conducía a ver la paja en el ojo ajeno y no la viga en el propio.

La cuestión está en saber cuándo tenemos delante una injusticia y cómo llegamos a este discernimiento ético esencial. Los sacrificados aztecas o mayas aceptaban ser sacrificados por ser un deber y un honor. Quien interpreta, como lo hizo Las Casas, se pone no meramente como observador sino como *escucha* de lo que acontece, haciéndose cargo de lo que rebasa todo límite ético en un momento donde nadie podría detenerse a pensar lo que estaba poniéndose en marcha. Lo cierto es que para Mauricio Beuchot la universalidad se construye desde la capacidad mutua de corregirse, de aprender, de entenderse y escucharse según la posición de cada cual en la relación que poseen, de avanzar en el descubrimiento común de una lista de derechos que por último nos lleven a *otra cultura mundial* que respete lo que cada pueblo o nación ha aportado.

Pero si lo valioso para uno (una vida pública basada en la propiedad en común) es lo malo para el otro (la privatización de todo por la elevación de la tasa de ganancia) es de verse que el conflicto no parece que pueda resolverse dejando satisfechas a las dos partes. ¿El pluralismo puede vivir en un régimen económico global que tiende por su naturaleza a la fagocitación de las alteridades, de los modos de vida diversos? El derecho a la diferencia tiene límites en lo malo, pero no en lo bueno, según nuestro autor. ¿Cómo procedemos cuando frecuentemente damos por bueno lo que es malo y damos por malo lo que es bueno? Decimos que ir semidesnudo por la calle es malo cuando no lo es necesariamente (dado un contexto), pero afirmamos, en cambio, que es bueno hacer de todo un negocio, cuando no lo es. Más racional sería saber qué es lo que nos incomoda

(atenta contra nuestra visión del mundo) de las y los otros para poder entender nuestros propios excesos y desarrollar un espíritu de autocontención, renovación y aprendizaje. ¿Es igual de malo el tráfico de órganos en sociedades poscoloniales que el sacrificio ritual humano de los antiguos mayas o aztecas? ¿Qué prácticas culturales, más allá de Occidente, son “riesgosas” para los derechos humanos? Pero, sobre todo: ¿cómo ayudar a “mejorar” las prácticas culturales sin introducir nuevos vicios?

¿Quitar el *burka* para las mujeres musulmanas, pero para sólo sustituirla por la adicción a los implantes de silicona y las cirugías plásticas o el apego a una imagen narcisista mejorada con Inteligencia Artificial? ¿Celulares sí ¿pero con el mismo sistema operativo cerrado e individualizante? ¿Internet sí, pero sólo con los contenidos, censura y controles de una corporación? ¿Inteligencia Artificial Generativa sí, pero la que produce una delegación cognitiva peligrosa, así como sesgos peligrosos en relación con las diferencias? ¿Hay que pasar necesariamente por una cultura consumista del capitalismo para alcanzar una renovada comprensión de las mejores prácticas humanas? Son preguntas iniciales que habrá que seguir trabajando con valor y creatividad, pero, sobre todo, con un compromiso ético-político a prueba de la corrupción y la barbarie.

III

Conclusiones

Los derechos humanos y la justicia no sólo no deben ser pensados en un sentido individual o social, sino que deben abrirse a la misma forma en que los pueblos de la Tierra pueden llevar una vida con justicia atendiendo a la dignidad de la *distinción* de cada cual para lograr un concierto realmente pleno que desde sus distinciones puedan afirmar mejor la naturaleza humana (su razón y su libertad) que se puede decir auténticamente sólo analógicamente, es decir, atendiendo estas distinciones en su contribución universal, ya que, la razón y la libertad llevan siempre a distintos modos de realización no habiendo un sólo modo que deba ser sacralizado e impuesto al resto, sino que los contextos culturales e históricos promueven un uso de la razón y de la libertad que es adecuado para llevar una *vida buena* (desde las diferencias vivas articuladas y no detrimento de las mismas). El encuentro con las y los extranjeros, *los otros*, propicia el intercambio moral por el que unos y otros pueden habilitarse mejor a tener una existencia más plena y próspera, en un sistema analógico de la cooperación y la fraternidad universales. Atreverse a confiar en el concurso de las alteridades es en nuestro tiempo un reto de vida o muerte.

Consideramos que hay que plantear estas y otras preguntas para no caer en la falacia del observador español escandalizado por los “apocalípticos” sacrificios humanos. Juzgar y defender respecto de lo que hacemos en la propia casa *antes* de juzgar y defender lo que pasa en las ajenas. En esto vemos el método analógico de Mauricio Beuchot en su audacia y valor heurístico y, sobre todo, ético-político. ¿Cómo ponemos nuestras distinciones culturales en armonía? ¿Qué tipo de cultura política puede permitir la paz del encuentro entre distintas maneras de hacer la vida?

Hablamos de una humanidad futura, ciertamente, porque la nuestra no ha surgido para

alentar la paz sino la guerra, la identidad unidimensional y no la diferencia, la fragmentación y no la unidad, la mentira, el miedo y no la verdad (sin segundas intenciones) y la alegría. Hay necesidad impostergable de un diálogo sincero sobre el significado de los acontecimientos para lograr, con una genuina pretensión de justicia, diagnosticar los males de una época determinada y proceder con un espíritu de denuncia superando los efectos negativos y propiciando las mejores virtudes de cada parte, estimulando lo que nos hace humanos, es decir, *sujetos con dignidad*. Contamos con la analogía, como una hermenéutica analógica de la historia, para ayudarnos en este arduo proceso de acceso, defensa y disfrute de los derechos humanos como un aprendizaje de traducción prudente entre los conflictos en busca de una mejor forma de convivencia, superando ante todo la política del odio y del sometimiento.

-
1. Beuchot, Mauricio, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*, UNAM, México, 2005, p. 12.
 2. Beuchot, Mauricio, *Tratado de hermenéutica analógica*, p. 32.
 3. *Ibidem*, p. 33.
 4. Hans-Georg, Gadamer, *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 2007, pp. 335-336.
 5. Beuchot, Mauricio, *Tratado de hermenéutica analógica*, p. 38.
 6. *Ibidem*, p. 43.
 7. *Idem*.
 8. Beuchot, Mauricio y Arenas-Dolz, Francisco, *Hermenéutica de la encrucijada. Analogía, retórica y filosofía*, Anthropos, Barcelona, 2008, pp.
 9. Beuchot, Mauricio, *Hermenéutica, analogía y símbolo*, Herder, México, 2004, p. 99.
 10. Beuchot, Mauricio, *Tratado de hermenéutica analógica*, p. 47.
 11. *Ibidem*, p. 48.
 12. Vattimo, Gianni, *Ética de la interpretación*, Paidós, Barcelona, 1991, p. 158.
 13. *Ibidem*, p. 206. Vattimo defiende por esto mismo una ética de la comunicación que contrasta con la ética de la interpretación. Dice Vattimo: “La hermenéutica puede corresponder de modo apropiado a su vocación ética sólo permaneciendo fiel a la instancia de la historicidad. Pero esto mismo, ¿de qué modo? En primer lugar, no pensándose a sí misma como teoría descriptiva, y en el fondo metafísica, de la constitución hermenéutica de la condición humana, sino como evento de destino. La hermenéutica debe reconocerse como el pensamiento de la época del final de la metafísica, y sólo de ésta. La hermenéutica no es la descripción adecuada de las condiciones humanas, que se abre camino, finalmente, llegados a un cierto punto de la historia, y por mérito de un pensador o por la conjunción de una serie de circunstancias afortunadas. Es, al contrario, el pensamiento filosófico de la Europa secularizada [...] la hermenéutica es la filosofía de la sociedad de la opinión pública, que hoy es la de la comunicación de masas. Y en lenguaje heideggeriano así: es la filosofía de la época de las imágenes del mundo y de su inevitable conflicto [...] para la hermenéutica [no] consiste la verdad en reflejar ningún dato de facto, sino en responder a un destino. Destino que es el de la época del final de la metafísica, en la cual, tal como dice Heidegger, se ilumina un primer relampaguear del evento del ser, que es el de la modernidad (caracterizada en términos de olvido del ser y de nihilismo) [...] Ge-Stell, el mundo de la racionalidad científica y tecnológica, el mundo del conflicto entre las Weltbilder [...] Reconociendo su propio destino nihilista, la hermenéutica da lugar a una

ética que tiene en su base una ontología de la reducción y del aligeramiento; o, si se quiere, de la disolución”. *Ibidem*, pp. 215-222.

14. Beuchot, Mauricio, *Tratado de hermenéutica analógica*, p. 50.
15. *Idem.*, p. 50.
16. Examinando el *Fedro* de Platón, Derrida llega a la consideración de que el *lógos* es un *zôon*, un animal, un organismo vivo, en contraposición con la “rigidez cadavérica de la escritura”: “El logos [como habla], ser vivo y animado, es, pues, también un organismo engendrado. Un organismo: un cuerpo propio diferenciado, con un centro y extremidades, articulaciones, una cabeza y pies. Para ser ‘conveniente’, un discurso escrito debería someterse como el propio vivo a las leyes de la vida. La necesidad logográfica (*anaké logografiké*) debería ser análoga a la necesidad biológica o más bien zoológica. Sin lo cual, ¿no?, ya no tiene ni pies ni cabeza. Se trata de estructura y de constitución en el riesgo, corrido por el *lógos*, de perder por escritura tanto sus pies como su cabeza”. Derrida, Jacques, *La diseminación*, Espiral, Madrid, 1975, pp. 116-117. El *lógos* tiene un *pater* que es a la vez capital, jefe y bien, rédito.
17. Beuchot, Mauricio, *Tratado de hermenéutica analógica*, p. 51.
18. Que ha trabajado el experto de la analogía, Santiago Ramírez en su obra *De analogía*.
19. *Ibidem*, p. 52.
20. *Ibidem*, p. 54.
21. Beuchot, Mauricio y Arenas-Dolz, Francisco, *Hermenéutica de la encrucijada. Analogía, retórica y filosofía*, Anthropos, Barcelona, 2008, pp. 50- 55.
22. Aquí se dice que gracias al uso sistemático de la analogía de Enrique Dussel y Juan Carlos Scannone con la analéctica es que ha surgido propiamente la idea del uso de la analogía en la hermenéutica que lucha también por evitar sistemas cerrados y totalidades excluyentes. Beuchot, Mauricio y Arenas-Dolz, Francisco, p. 56-60.
23. Miranda, Porfirio, *Apelo a la razón. Teoría de la ciencia y crítica del positivismo*, Sígueme, Salamanca, 1988, p. 210.
24. *Idem.*
25. *Ibidem*, p. 211.
26. Beuchot, Mauricio, *Hermenéutica analógica y filosofía de la historia. Del fragmento como símbolo del todo*, FFyL, UNAM, México, 2011, p. 7.
27. *Ibidem*, p. 8.
28. “En cuanto al sentido –dice Beuchot-, es algo connatural al hombre buscar el significado de los hechos (y el significado tiene dos aspectos: sentido y referencia). Para ello elabora marcos conceptuales, o, como también se llaman, marcos de referencia; no va a los hechos mismos de manera cruda y desnuda, directa, sino que trata de darles un sentido, o encontrarles un sentido, sentido que a veces él mismo construyen o que a veces tarta de encontrar o discernir en los hechos mismos como en el lenguaje cifrado (cifras de un Destino, o de un Dios providente, o del Hombre que construye su futuro, o de la nada que en él habita, etcétera). Las más de las veces tendría que ser una intersección entre lo construido y lo dado” (*Ibidem*, p. 96). Este equilibrio entre sentido y referencia es justamente el papel de la analogía en nuestro pensador; ni sólo sentido sin hechos (de lo que ha pasado en efecto) ni sólo hechos “desnudos” sin sentido (sin enseñanza y aprendizaje), sino una articulación prudente en vista a una vida buena.
29. *Ibidem*, p. 65.
30. *Ibidem*, p. 66.

31. *Ibidem*, p. 84.
32. *Ibidem*, pp. 84-85.
33. Parece que las grandes narrativas históricas tienden a pasar por encima de la vida de pueblos enteros y personas únicas. ¿Qué ha sido de estos pueblos y de estas personas? ¿Qué historia es la que ha de erigirse aquí para poder dar cuenta de la negación, del olvido, de la muerte, de las lenguas y las costumbres que una vez constituyeron el cuerpo orgánico de comunidades humanas maravillosas? La historia como verdad tiene un reto ético aquí y ahora: no desechar nada; y un reto científico, responder la pregunta: ¿quiénes fueron?, ¿quién fue? ¿Qué condiciones se requieren para establecer una historia de lo corriente, de lo cotidiano, de lo único, de lo singular? ¿Cómo es que se echa a andar y de qué recursos se puede valer para dar cuenta de la riqueza de lo cotidiano (que cierta mala voluntad piensa lo más desolador de lo humano y por ello se refugia en la “ficción” o lo “poético” para inventarse un mundo alterno supuestamente más rico), de lo insignificante para la grandilocuencia civilizatoria? ¿Qué historia puede dar cuenta de la singularidad del sufrimiento, de la angustia, de los goces transitorios, de las dichas en las biografías? ¿Estamos condenados en nuestra reconstrucción histórica a obviar lo más pequeño e insignificante? ¿Cómo armar una historia desde los suspiros, de las pasiones del alma, desde las astillas?
34. Los egipcios se dedicaron a registrar incluso eso, pero desde luego que sólo algunos “ejemplos” se labraron en piedra caliza.
35. *Ibidem*, p. 119.
36. *Ibidem*, p. 131.
37. “fue un campo experimental muy a propósito para concientizarse sobre la violación de tales derechos y clamar contra esa situación”. Beuchot, Mauricio, *Filosofía y derechos humanos*, Siglo XXI, México, 1993, p. 17.
38. *Ibidem*, p. 16.
39. Aquí Enrique Dussel dirá “distintos” y no meramente “diferentes” por posicionarse desde la visión de los vencidos, es decir, de los indios.
40. Beuchot, Mauricio, *Interculturalidad y derechos humanos*, Siglo XXI, México, 2005, p. 21.
41. *Idem*.
42. *Ibidem*, p. 22.
43. Desde luego que en esta comprensión falta una más clara fundamentación económica que permita ver que en realidad la globalización no tiende a la igualdad, es decir, a que todas las personas puedan consumir los bienes producidos en el sistema capitalista, sino que tiende, por el contrario, a la desigualdad, a que sólo cada vez más unos cuantos puedan comprar casi todo (quedándose con la mayor parte de las riquezas y bienes de la humanidad) mientras que la mayoría pueda cada vez más comprar menos (quedándose siempre en las deudas interminables que los llevan a formas de vida indignas). La salud estaría asegurada del primer lado mientras que del segundo lo sería la enfermedad.
44. Desde luego que tener acceso a la ciencia y a la tecnología no supone ser científicos ni tecnólogos. Es decir, no es lo mismo poder comprar un celular que producirlo técnicamente. Esta diferencia es crucial según nos lo ha indicado Dussel desde su lectura minuciosa de Marx en relación con la dependencia económico-tecnológica de ciertas naciones tales como México.
45. Beuchot, Mauricio, *Interculturalidad y derechos humanos*, pp. 24-25.

46. Esto fue el núcleo del debate entre Dussel y Apel que enunciamos mínimamente en el capítulo anterior. Por tanto, la pregunta fue: ¿se pueden tomar decisiones racionales en situación de desigualdad estructural?
47. Beuchot, Mauricio, *Interculturalidad y derechos humanos*, p. 33.
48. Tal es el sentido de la obra del antropólogo inglés Jack Goody. Goody aborda el tema de “las profundas transformaciones causadas por la igualdad de los sexos, que convierten la negociación en el orden del día”. “Las mujeres ya no aceptan la dominación masculina – afirma Goody-. La vida personal se ha convertido en un proyecto abierto, que genera nuevas demandas y afanes. Nuestra existencia interpersonal está sufriendo una transfiguración, y nos involucra a todos en lo que llamaré los experimentos sociales del día a día.” Lo cual es realmente interesante siempre que con ello no se caiga de nuevo en una visión eurocéntrica, es decir, “encubridora” de la complejidad y dinamismo social que existía en otras civilizaciones. Pensar las otras sociedades humanas como estructuras cerradas y monolíticas es propio del mecanismo “encubridor” de la modernidad capitalista. Sostener la visión de que el día de hoy las mujeres son más “libres” y “plenas” que en el pasado tradicional es negar la diversidad de respuestas que las mismas mujeres construyeron en los marcos históricos de las sociedades donde estuvieron. Además, la retórica de la “igualdad entre los sexos” desconoce que si han existido “avances” en la adquisición de derechos para el ejercicio de una libertad mayor de las mujeres no ha sido gracias al marco jurídico moderno, sino a pesar de él, es decir, desde las luchas de las actoras sociales que sufriendo la negatividad de sus cuerpos controlados y explotados se atrevieron a pensar en una nueva realidad social libre de dominación. Si la modernidad negaba a alguien era justamente a las “mujeres”, a su sexualidad. Quienes mostraron la injusticia para con la mujer fueron en principio las mujeres que no pudieron aceptar la utopía machista y esencialmente desigual de la modernidad capitalista. Por esto, la “idea de un salto espectacular a la modernidad, que rompe con los hábitos ‘tradicionales’, parece negar cualquier parte activa a la cultura (o a la historia, de la que la cultura constituye un aspecto), a la transmisión de papeles y funciones, creencias, hábitos, técnicas, e incluso a los relatos (conformados por sintagmas ininterrumpidos) de unos participantes que, durante ese salto, están inmersos en la vida como padres e hijos”. Todas las civilizaciones, por tanto, “están compuestas por cadenas de generaciones entrelazadas, que transmiten a la vez que innovan [...] la innovación sería imposible sin un lenguaje que permaneciera esencialmente igual a lo largo del tiempo, permitiendo así la comunicación intergeneracional e intrageneracional. Y la comunicación conlleva, necesariamente, un cierto nivel de comprensión del otro, de modo que lo nuevo siempre es, en cierto sentido, la transformación de lo viejo, que lleva consigo sus propias ‘huellas’”. En esta reflexión Goody llega a formular una propuesta de lo que la “modernidad” puede significar más allá de la retórica y narrativa eurocéntricas occidentales. ¿No será la “modernidad” el momento en que las sociedades reconstruyen sus propios postulados desde un “espacio de crisis” que la misma dinámica social posibilita pero en ello existen más bien modernidades y no sólo un modelo de modernidad? De lo que se trata, propone Goody, en respuesta a la posición de Giddens, es recuperar justamente la “dimensión del tiempo histórico” más allá de una “visión catastrófica de lo moderno, en la que todo está ‘completamente cambiado, cambiado por completo’”. Lo cual no corresponde con nuestra experiencia del presente. Se trata pues de sustituir la insatisfactoria visión catastrófica de la modernidad por una explicación más evolutiva del panorama contemporáneo, donde los cambios son

progresivos y no radicales “cuya reflexividad nos conduce, dice Goody, a una creciente complejidad en el concepto de yo”, que dicho sea de paso en cada sociedad debe ser examinado de acuerdo a su propia historia mostrando su singularidad cultural. Goody, Jack, *Modernidad y capitalismo: el gran debate*, Crítica, Barcelona, 2005.

49. Beuchot, Mauricio, *Hermenéutica, analogía y símbolo*, Herder, México, 2004, p. 165.
50. Aquí podemos entrever que nuestro autor debe recurrir necesariamente en esta formulación intercultural al consenso. Sin consenso no puede haber paradigma que adquiera su normatividad para que sirva, justamente, como modelo de acción y decisión.
51. Beuchot, Mauricio, *Interculturalidad y derechos humanos*, p. 37.
52. Más adelante, Beuchot dirá que: “La univocidad es un ideal, sólo regulativo, para tender hacia él, pero sabiendo que nunca lo vamos a tocar. Llegamos a un grado suficiente de confianza y de explicación, un grado analógico”. Beuchot, Mauricio, *Hechos e interpretaciones*, p. 69.
53. Beuchot, Mauricio, *Interculturalidad y derechos humanos*, p. 38.
54. *Ibidem*, p. 38.
55. De aquí la propuesta de Dussel del diálogo “Sur-Sur” entre los pueblos, comunidades y movimientos sociales que puedan tejer relaciones de cooperación y traducción de saberes más allá de los Estados.
56. Tales como el Ku Klux Klan en USA con su evidente configuración racista e hipernacionalista identitaria.
57. Las comunidades religiosas tienen un gran reto de difundir sus ideales y doctrinas sin hacerlo bajo amenaza o intimidación, sino por una genuina búsqueda de felicidad. Una felicidad que puede ser compartida tranquila y seguramente por más personas de todos lugares.
58. De ahí la crítica de M. Walzer a los excesos de la defensa liberal que es razonable cuando limitaba el poder de la Iglesia o los reyes, pero que se torna irracional cuando deja al mercado en manos de gente sin escrúpulos. Lo que implica que el liberalismo resultó efectivo en su origen, pero se ha vuelto ineficaz ante lo que evidentemente le conviene ideológicamente, que es un mundo hecho a su medida sin verdadera oposición o contraste, un mundo humano liberal excluyente. Véase “El liberalismo y el arte de la separación” en *Guerra, política y moral*, Paidós, Barcelona, 2001, pp. 93-114.
59. *Ibidem*. p. 71.

FUENTES DOCUMENTALES

1. Beuchot, Mauricio, *Filosofía y derechos humanos*, Siglo XXI, México, 1993.
2. Beuchot, Mauricio, *Hermenéutica analógica y filosofía de la historia. Del fragmento como símbolo del todo*, FFyL, UNAM, México, 2011.
3. Beuchot, Mauricio, *Hermenéutica, analogía y símbolo*, Herder, México, 2004.
4. Beuchot, Mauricio, *Interculturalidad y derechos humanos*, Siglo XXI, México, 2005.
5. Beuchot, Mauricio, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*, UNAM, México, 2005.
6. Beuchot, Mauricio y Arenas-Dolz, Francisco, *Hermenéutica de la encrucijada. Analogía, retórica y filosofía*, Anthropos, Barcelona, 2008.
7. Derrida, Jacques, *La diseminación*, Espiral, Madrid, 1975.

8. Gadamer H.-G., *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 2007.
9. Goody, Jack, *Modernidad y capitalismo: el gran debate*, Crítica, Barcelona, 2005.
10. Miranda, Porfirio, *Apelo a la razón. Teoría de la ciencia y crítica del positivismo*, Sígueme, Salamanca, 1988.
11. Vattimo, Gianni, *Ética de la interpretación*, Paidós, Barcelona, 1991.
12. Walzer, Michael, *Guerra, política y moral*, Paidós, Barcelona, 2001.

LA IGLESIA ANTE LOS DERECHOS HUMANOS, ¿CONSERVADORA O PROGRESISTA?

Dr. Jorge Fernando Heredia Zubieta

Actuemos con responsabilidad y unidos para evitar que la región y el mundo se precipiten al abismo.

António Guterres, Srio. Gral. de la ONU, 28 febrero, 2026.

I Introducción



Ante la pregunta de si la Iglesia Católica es conservadora o progresista con respecto al tema de los Derechos Humanos (en adelante se abrevia DDHH), hay que evitar, ante todo, las respuestas simplistas de quienes sólo ven las cosas “en blanco y negro” y acceder a un análisis histórico de su evolución en los últimos siglos y su realidad presente¹. Pues sostenemos que ha habido un cambio significativo, una adhesión firme a la defensa de los DDHH, aunque claro, quedan muchos pendientes por concretar.

En este artículo intentamos señalar los puntos de inflexión de esta evolución y darnos cuenta de en qué momento nos encontramos y cómo podemos lograr una mejor confluencia entre agentes laicos y religiosos por el bien de la humanidad, en especial de aquellos sectores que, por la precariedad de su existencia, ven amenazada su vida por una muerte “antes de tiempo”.

II *La resistencia inicial*

Para uno que se dice cristiano “progresista”, no es fácil admitir que la reacción inicial de la jerarquía católica ante los DDHH fue de un rechazo que duró casi un siglo, con expresiones muy duras contra algunos “derechos civiles” que hoy consideramos indispensables, parte de la Constitución de todo país que se considere mínimamente “democrático”, que hoy forman parte de nuestra identidad ciudadana. Así, tres años antes de publicar su primera gran encíclica social, el papa León XIII expresaba sus reservas respecto de algunas “libertades civiles”:

De las consideraciones expuestas se sigue que es totalmente ilícito pedir, defender, conceder la libertad de pensamiento, de imprenta, de enseñanza, de cultos, como otros tantos derechos dados por la naturaleza humana. Porque si el hombre hubiera recibido realmente estos derechos de la naturaleza, tendría derecho a rechazar la autoridad de Dios y la libertad humana no podría ser limitada por ley alguna. - Síguese además que estas libertades, si existen causas justas, pueden ser toleradas, pero dentro de ciertos límites para que no degeneren en un insolente desorden.”²

Intentamos explicar esta resistencia de la Iglesia para reconocer algunos derechos ciudadanos, recordando que las declaraciones sobre derechos humanos históricamente más importantes (sobre todo la de la Revolución Francesa, de 1789) nacieron en un contexto filosófico y político muy hostil a la Iglesia —que se prolongó prácticamente a lo largo del s. XIX—, que impedía incluso reconocer la indudable aportación de la tradición cristiana a la elaboración del concepto de persona, sin el cual sería imposible comprender lo que significan los derechos humanos³.

A esto se puede añadir que la Iglesia jerárquica había pasado mucho tiempo aliada a las monarquías, la famosa alianza “entre el trono y el altar” que se inició tal vez desde el emperador Constantino (s. IV) y duró, de una forma u otra, hasta la revolución francesa, con altibajos, claro, pero hubo tiempos en que los reyes y emperadores no podían ser coronados sin la anuencia de los papas, y viceversa, tampoco obispos ni papas eran nombrados sin la venia de las máximas autoridades civiles.

Esta alianza consolidó la civilización occidental, y tuvo logros tan grandes como el orden conseguido, por ejemplo, por el “Sacro Imperio Romano Germánico”, raíz de la actual Europa, o en el campo artístico, una serie de obras de pintura, escultura, arquitectura que forman parte del patrimonio de Occidente. Pero a la vez, en opinión de algunos, esta alianza pervirtió la pureza original del Evangelio, y desbalanceó a la Iglesia, pues entre “carisma y poder”, la institución se canteó más por este último, como lo hizo ver en su obra el teólogo Leonardo Boff⁴.

Fue difícil para la Iglesia recuperar su humildad originaria, su cercanía con los pobres de la Tierra, y renunciar al control de las ideas y de las conciencias, pues estaba acostumbrada a ser “la única religión verdadera”, tanto así que estableció un “Índice” de libros prohibidos, que ningún fiel católico podía leer, y un “Santo Oficio” que velaba por la pureza de la fe, por no hablar de la (Santa) Inquisición, la cual, aunque no llevó a multitudes a la muerte como quieren hacer creer los

más críticos, sí fue una vergüenza para una Iglesia que decía ser portadora del Amor, como lo reconoció el mismo papa Juan Pablo II, que en ocasión del Jubileo del Año Santo, el primer domingo de Cuaresma del 2000, pidió perdón por los errores y excesos de la Santa Inquisición — entre otros, la condena a Galileo a prisión domiciliaría—, durante la celebración de la “Jornada del Perdón” en la Basílica de San Pedro.

III

La lenta transición hacia el reconocimiento de los DDHH

Pero en el fondo, los valores de la Revolución Francesa (libertad, igualdad, fraternidad), y proclamación de unos derechos humanos que todas las personas tienen, no por ser “nobles” ni “de sangre azul”, ni por su riqueza o buena fama, ni siquiera por sus valores éticos o morales, sino simplemente por el hecho de ser humanas, esos son también valores evangélicos, semillas del Reino que vino a sembrar Jesús de Nazaret... Por eso el papa León XIII, aunque ciertamente no era un “igualitarista”, —y dicen que también actuó por temor al socialismo, aquel “fantasma” que se estaba extendiendo entre la clase trabajadora— el caso es que se atrevió a denunciar que “un número sumamente reducido de opulentos y adinerados ha impuesto poco menos que el yugo de la esclavitud a una muchedumbre infinita de proletarios.”⁵

Esto lo dice al terminar el primer párrafo de su encíclica, y luego exige para todo trabajador un salario digno y “suficiente”, un tiempo de descanso obligatorio, y el derecho a formar sindicatos (que repugnaba a los empresarios, y todavía, algunas instituciones que se dicen católicas o “de inspiración cristiana” no se animan a reconocer, en la práctica, este derecho). Así tenemos el contraste de que el mismo papa, que en el tema de los derechos civiles o de “primera generación” fue más bien conservador, en el plano de los derechos sociales se vuelve “progresista”, y este contraste se mantuvo por décadas.

Luego vendrían algunos “golpes de la realidad” histórica, a los que la Iglesia respondió con sendas encíclicas, como en 1931, con la *Quadragesimo Anno*, Pío XI denunció que el sistema capitalista propicia una grave inconsciencia de las desigualdades:

Esta acumulación de poder y de recursos, nota casi característica de la economía contemporánea, es el fruto natural de la ilimitada libertad de los competidores, de la que han sobrevivido sólo los más poderosos, lo que con frecuencia es tanto como decir los más violentos y los más desprovistos de conciencia.⁶

En la misma encíclica llega a hablar de una “dictadura económica”, de quienes controlan el crédito, que es como “la sangre de la economía”. También hizo una dura crítica del comunismo, unos párrafos más adelante, cuando en la U.R.S.S. gobernaba J. Stalin ejercía la represión frente a quienes no querían aceptar los duros lineamientos del régimen: “...con el poder en sus manos, es increíble y hasta monstruoso lo atroz e inhumano que se muestra. Ahí están pregonándolo las horribles matanzas y destrucciones con que han devastado inmensas regiones de la Europa oriental y de Asia; y cuán grande y declarado enemigo de la santa Iglesia y de Dios sea...” Por otra parte, tampoco pasó desapercibido a la Santa Sede lo que se estaba incubando en Alemania,

“el huevo de la serpiente” que reconoció Ingmar Bergman en su película, y que llevó a Pío XI, en gesto profético, a pedir que se leyera, en todas las Iglesias de Alemania, en la Pascua de 1937, la encíclica *Mit Brennender Sorge* (con ardiente preocupación), para que los católicos germanos tuvieran cuidado ante los excesos del nazismo, que se perfilaba como un movimiento discriminatorio y violento.

En su momento, casi al terminar la II Guerra Mundial, ante la evidencia de que los gobiernos autoritarios y belicosos estaban llevando a la guerra y la destrucción de la humanidad, Pío XII abogó por la democracia en su Radiomensaje de Navidad de 1944:

Manifiestar su propio parecer sobre los deberes y los sacrificios que le son impuestos, no estar obligado a obedecer sin haber sido escuchado: he ahí dos derechos de los ciudadanos que hallan en la democracia, como el mismo nombre indica, su expresión natural. Por la solidez, por la armonía, por los felices resultados de este contacto entre los ciudadanos y el gobierno del Estado, se puede comprobar si una democracia es en realidad sana y equilibrada...”⁷

A pesar de que la Iglesia católica ha seguido más bien un sistema “monárquico” (aunque hay aperturas significativas en los últimos tiempos), reconoce que los gobiernos autoritarios o dictatoriales son capaces de los peores excesos, y en esta declaración simpatiza con el sistema de gobierno democrático.

Ante la evidencia palpable, durante la II Guerra Mundial, de “actos de barbarie ultrajantes para la conciencia de la humanidad”⁸, donde tal vez se podrían englobar las invasiones y ocupaciones nazis a varios países, la *Shoá* y los campos de concentración y exterminio, así como los bombardeos “aliados” que incendiaron ciudades enteras de Alemania (Dresde, Hamburgo y Berlín, por citar sólo las más conocidas), y finalmente los bombardeos *yankees* sobre Hiroshima y Nagasaki, que para finalizar la guerra, con sólo dos bombas atómicas acabaron con la vida y/o dejaron lisiadas o gravemente heridas a casi medio millón de japoneses, como lo contó el mismo P. Arrupe SJ⁹.

Estos golpes de la historia hicieron que la Iglesia se aproximara más al enfoque y perspectiva de los Derechos Humanos, aunque el papa Pío XII guardó silencio sobre la Declaración de 1948, porque ésta no mencionaba a Dios, pero dicha omisión de lo religioso era comprensible dado que en la comisión redactora participaban también personajes notables de la URSS y de China, que no hubieran admitido la mención de la divinidad. Sin embargo también, hay que decirlo, ahí participaron personajes creyentes de la talla del filósofo Jacques Maritain, o de Eleanor Roosevelt, quien expuso la teoría de su esposo sobre las “cuatro libertades”.

IV

El reconocimiento expreso de los DDHH

Llegó con el papa campesino, el “papa bueno”, Juan XXIII, quien sólo duró cinco años en la cátedra de San Pedro, pero eso le bastó para dar a la Iglesia un “giro copernicano”, al reconocer la igualdad fundamental de todos los fieles en Cristo (más allá del orden jerárquico, tan enfatizado

en la Iglesia tradicional, debe prevalecer la igualdad entre los bautizados)¹⁰, y al reconocer por primera vez, explícitamente, los DDHH en su encíclica *Pacem in Terris* (1963), en la que hace una enumeración expresa de la mayor parte de los derechos contenidos en la Declaración Universal (1948), y a la vez aboga por la paz, un derecho de los pueblos que entonces estuvo en grave riesgo, para la supervivencia de la humanidad (con su oportuna intervención en la “crisis de los misiles” entre Cuba-U.R.S.S. y los EE.UU.)¹¹

Otros papas que han intervenido decisivamente en la aceptación e implementación de los DDHH son: Pablo VI, de quien fue famosa su alocución en la O.N.U. el 4 de octubre de 1965, abogando por la paz, denunciando la injusticia en la distribución de los bienes y afirmando que nada debe estar por encima de la dignidad de la persona humana. Y al final del Concilio Vaticano II, en lo que algunos consideran un “giro antropológico”, la Iglesia afirma el respeto irrestricto que se debe a la persona humana, al haber sido creada “a imagen y semejanza” de Dios¹², por lo que no podemos ignorar la suerte de nadie, y en especial de los más pobres, en quienes Cristo mismo dijo que estaba (Mt 25,40).

V

Los DDHH en el Postconcilio

No han hecho sino afirmarse y profundizarse, al punto de ser considerados por algunos como una “traducción” adecuada del “bien común” para nuestros tiempos, ya que respetar las personas y salvaguardar sus derechos es un modo de promover el bien común, pues el cumplimiento de los DDHH permitiría a cada persona en una sociedad alcanzar su pleno desarrollo, y en realidad “no hay otro modo de respetar los derechos que persiguiendo el bien común que los hace posibles.”¹³ Y es que la lucha por los DDHH, bien entendida, no puede quedarse en un afán individualista, sino que ha de pasar por la búsqueda de una sociedad más justa.

Así lo entendieron los obispos reunidos en la Conferencia Episcopal Latinoamericana en Puebla (México, 1979), donde se dijo que la Iglesia “profesa que todo atropello a la dignidad del hombre es atropello al mismo Dios, de quien es imagen”¹⁴. Muchos retos se echó a la espalda la Iglesia latinoamericana en aquellos años de constantes atropellos por dictaduras militares, tanto en el Cono Sur como en Centroamérica.

En este contexto se desarrolló la teología de la liberación, cuyo inicio estuvo marcado por el libro: *Teología de la Liberación. Perspectivas* (1971), del sacerdote y teólogo peruano Gustavo Gutiérrez, quien fue más allá del giro antropológico del Concilio Vaticano II, para orientarse hacia una Opción por los Pobres, que quedó plasmada en la parte IV del Documento de Puebla (1979).

A esta reunión asistió Monseñor Oscar A. Romero, quien un año después sellaría con su sangre esta opción, al denunciar desde el púlpito de la catedral los atropellos que sufría el pueblo salvadoreño, señalando al mismo ejército y exhortándolo con talante profético:

Ningún soldado está obligado a obedecer una orden contra la Ley de Dios. Una ley inmoral, nadie tiene que cumplirla. Ya es tiempo de que obedezcan a su conciencia antes que a la orden del pecado... En nombre de Dios, pues, y en nombre de este sufrido

pueblo, cuyos lamentos suben hasta el cielo cada día más tumultuosos, les suplico, les ruego, les ordeno en nombre de Dios: ¡Cesen la represión!.¹⁵

Pues como dice el libro de los Hechos de los Apóstoles: “hay que obedecer a Dios antes que a los hombres” (Hch 5,29). Y como bien sabemos, al día siguiente de esta magnífica homilía, el 24 de marzo de 1980, Monseñor Romero cayó asesinado por un enviado del ejército salvadoreño, que no pudo soportar aquella incitación a la rebeldía.

VI

Lo divino de luchar por los Derechos Humanos

Este es el título de un artículo del teólogo jesuita español-salvadoreño Jon Sobrino, quien, además de reconocer que “los mártires son lo mejor que tiene la Iglesia”, invita a trabajar y a luchar por la vigencia de los derechos humanos, en especial por los derechos de los pobres, de todos aquellos que mueren “antes de tiempo”, de los “pequeños” con quienes el Señor se identifica (Mt 25). Pues comentando una frase de San Romero de América, si el gran Ireneo de Lyon llegó a decir que “la Gloria de Dios es el hombre viviente” (*Gloria Dei, vivens homo*), el obispo mártir cambió la frase diciendo: “la Gloria de Dios es que el pobre viva”, es decir, que aquél a quien le han sido negadas las oportunidades, viva, florezca, crezca y se desarrolle.

Otro de los grandes teólogos de la liberación, José Ignacio González Faus SJ (+) propone una concepción no individualista de los Derechos Humanos, pues afirma, en tono irónico, que los DDHH pueden llegar a convertirse en “un gallinero de reivindicaciones egoístas”, donde cada uno reclama sus propios derechos sin importarle si atropella los derechos de otros, por lo que subtítulo su folleto: “Derechos humanos, deberes míos”¹⁶.

Y esta es tal vez la tónica “cristiana” adecuada para enfocar los DDHH, no tanto abogar y luchar por los derechos propios, sino especialmente por los derechos de “los otros”, de quienes son menos afortunados que uno, de aquellos que claman por las injusticias que sufren, muchas veces sin ser escuchados. Como dijera Leonardo Boff, ser capaces de escuchar y atender, a la vez, el “grito de la Tierra” y el “grito de los pobres”¹⁷, que ahora se han vuelto, a medida que avanza la crisis ecológica, cada vez más indisolubles.

Tenemos presente a aquel Dios que inspiró a los padres y madres de la teología de la liberación, justamente porque no era ciego ni sordo, sino que dijo: “He visto la opresión de mi pueblo en Egipto, y he escuchado sus gritos cuando los maltratan sus mayordomos. Yo conozco sus angustias” (Ex 3, 7-9). Pues sólo quien ve y oye, quien conoce los sufrimientos, las “tristezas y angustias” de su pueblo, podrá colaborar a convertir aquellas preocupaciones en “gozos y esperanzas”.

VII

Al interior de la misma Iglesia

Tal vez algunos que vean a miembros de la Iglesia, religiosos o laicos, predicando o

trabajando en favor de los DDHH nos dirán: “Médico, cúrate a ti mismo” (Lc 4,23), pues son muchas las cosas que la Iglesia debe atender *ad intra* si no quiere ser descalificada y objeto de burla cuando se une a esta inmensa lucha. Algunos puntos que sin duda merecen una seria revisión:

- Un régimen monárquico y una larga historia de autoritarismo: Pues no podemos negar que la Iglesia no ha sido democrática, sino que sigue siendo, en cierto modo, una monarquía, con usos y prácticas que vienen de la época “constantiniana”, del Imperio Romano, con vestigios medievales. Aún le quedan rasgos de aquel poderío espiritual, religioso y hasta político en que los reyes y emperadores eran “coronados” y reconocidos por los Papas, de ese orgullo de “estar del lado de la Verdad” mientras que otros se pensaba que estaban en el error... Pero el Espíritu sopla más allá de la Iglesia, y debemos aprender, a veces, de personas que no forman parte de ella, pues no hay que olvidar que los DDHH, antes que una mística –que también lo es--, empezaron y siguen siendo una lucha por el respeto a la humanidad, de algunos laicos y laicas que, en muchos aspectos, nos llevan la delantera.

El patriarcalismo: Pues, aunque en los primeros siglos de la Iglesia parece que hubo diaconisas y mujeres que incluso presidían la eucaristía en sus casas, luego, con el advenimiento de una iglesia de masas, las pocas “ministras” que había fueron desplazadas por varones, con el pretexto de que Jesús “sólo eligió hombres” para ser sus apóstoles... Sin embargo, no podemos desconocer que hubo mujeres que lo siguieron de cerca, ellas estuvieron al pie de la cruz “a la hora de la verdad”, y fueron quienes primero recibieron la noticia y corrieron a anunciar que el Maestro estaba vivo. En la actualidad, ¿por qué si hay “presidentas”, juezas, ministras en el mundo laico, e incluso sacerdotisas y obisipas en otras denominaciones cristianas, la Iglesia Católica ha descartado la posibilidad de conceder el ministerio a algunas mujeres?

VIII

Cosas que deben seguir siendo cultivadas

En el campo de los DDHH, ciertamente que la Iglesia ha ido avanzando, poco a poco, en ese paso fundamental que dio el Vaticano II, de una Iglesia Jerárquica, de una “sociedad perfecta” donde “*Roma locuta, causa finita*”, a una Iglesia donde participen las y los laicos, e incluso una iglesia dialogante y ecuménica, con invitados de otras religiones.

Se han ido derribando discriminaciones y fronteras, ya ha habido papas no italianos, no europeos, y se multiplican los episcopados en países “de misión”, tal vez debamos seguir avanzando en ese pluralismo, en esa aceptación de la diversidad en todos sentidos, pues hacia allá apunta, al parecer, la llamada del Espíritu. Muestra de ello ha sido la alegría generada en ese ejercicio de “sinodalidad” que impulsó el papa Francisco y que abrió las puertas a un nuevo modo de ser y conducir la Iglesia¹⁸.

Son de alabar, también, los esfuerzos que se hacen en pro de los DDHH, desde inspiraciones religiosas y laicales, como en el Centro Miguel Agustín Pro Juárez, que ha impulsado la Compañía de Jesús desde 1988 y que ha defendido causas tan nobles como la de las madres buscadoras, los indígenas al sur (varias etnias mayenses) y al norte del país (tarahumaras y otros),

y que ha “mezclado su sangre con la del pueblo” (como dijera Mons. Romero) en el reciente martirio de los dos jesuitas en Cerocahui¹⁹. Eso por no hablar del Centro Francisco de Vitoria de los dominicos (fundado en 1984), o del “FrayBa”(rtolomé de Las Casas) en Chiapas, en 1989, por iniciativa de Don Samuel Ruiz García, el “Tatic” de los pueblos chiapanecos; o de varios otros centros impulsados por religiosos y llevados cada vez más por laicos, que han sido y deben seguir siendo un contrapeso a los abusos del crimen organizado y transgresiones del Estado-gobierno, en tiempos de un autoritarismo creciente.

Desde hace unos años participo en una Mesa Virtual sobre las migraciones²⁰, y en este tema creo que la Iglesia está jugando un buen papel en la defensa de los derechos de los migrantes, desde el trabajo a ras de tierra, en atención de albergues donde se trata a los migrantes como personas e hij@s de Dios, dando de comer al hambriento, de beber al sediento, atendiendo al enfermo o al herido, ayudándoles con asesoría jurídica o legal, hasta haciendo declaraciones a nivel más amplio, como la que hizo el papa Francisco ante Trump: “construir muros no es cristiano”²¹, o en su petición no ceder ante “la narrativa” de que los migrantes son “violadores, asesinos, gente de mal vivir, etc.”, y en esto hemos experimentado la gracia del ecumenismo, como en el caso de la obispa episcopaliana Mariann E. Budde, quien recordó al presidente más poderoso del mundo que:

“Podrán no ser ciudadanos, o no tener la documentación apropiada. Pero la vasta mayoría de los migrantes no son criminales, sino gente honesta y trabajadora. Ellos pagan impuestos, son nuestros vecinos, son fieles miembros de nuestras iglesias, mezquitas, sinagogas y templos.”

IX

En suma

Creo que la lucha por los DDHH es ciertamente una lucha laica, pero en la que los creyentes tenemos mucho que aportar, empezando por declarar y defender el respeto absoluto que merece todo ser humano por el simple hecho de ser humano, que en los argumentos filosóficos será por “estar dotados de razón y de conciencia” (Artículo 1º de la Declaración Universal), y desde una perspectiva teológica, por el hecho de ser “hijos e hijas de Dios”...

Ojalá que no perdamos demasiado tiempo discutiendo por la diversidad de nuestras perspectivas, sino que sepamos cooperar, creyentes y no-creyentes, gente de diversas religiones, religiosos y laicos, en esta batalla por los DDHH, en la que se juega, a mi parecer, nuestra supervivencia como especie, como humanidad: si retrocedemos –y al parecer lo estamos haciendo– a un mundo donde impera el darwinismo social, la mentira sistemática, el control autoritario y la ley del más fuerte, o si somos incapaces de sostener un nivel ético suficiente para saber con-vivir, ejercitar la tolerancia, ponernos de acuerdo como herman@s –de los tres valores de la Revolución Francesa, la fraternidad sigue siendo el más olvidado, y sin embargo, el más necesario-- si hemos de aprender a vivir juntos y enriquecernos en el diálogo con quienes percibimos como “diferentes”²².

-
1. Ya nos hizo ver Edgar Morin, en su *Introducción al Pensamiento Complejo* (Gedisa, Barcelona 2005; original en Paris, 1990) que “La simplicidad busca eliminar la incertidumbre y la ambigüedad, mientras que la complejidad reconoce que estas son intrínsecas a la realidad”. Y ciertamente la historia, maestra de la vida nos va mostrando que las cosas nunca son tan simples, tan “en blanco y negro” como nos parecen... Las etiquetas que tanto usamos (reaccionarios y progresistas, conservadores y liberales, fifis y chairros, etc.) sirven para atizar ideologías, para encender los ánimos y bloquear o entorpecer el diálogo, pero casi nunca para comprender mejor la realidad.
 2. León XIII, *Libertas praestantissimum* (1888), # 30.
 3. Cf. Ildefonso Camacho Laraña, en su Introducción al capítulo 8: “Derechos Humanos” en *Doctrina Social de la Iglesia - Quince claves para su comprensión* – Desclée de Brouwer, Bilbao, 2000. pp. 137 y ss.
 4. Como es sabido, el teólogo brasileño L. Boff fue censurado y silenciado por un año (en 1985) luego de haber publicado su famosa obra: *Iglesia: carisma y poder – ensayos de Eclesiología militante* (1981).
 5. Cf. *Rerum Novarum*, 1. Cfr.: https://www.vatican.va/content/leo-xiii/es/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.html
Recordemos que la esclavitud fue abolida formalmente en gran parte del mundo occidental en el s. XIX, y que en el art. 4º de la *Declaración Universal* (1948) quedó expresamente prohibida: “Nadie estará sometido a esclavitud ni a servidumbre; la esclavitud y la trata de esclavos están prohibidas en todas sus formas.”
 6. Q.A., # 107.
 7. Pío XII, Radiomensaje de Navidad, 1944, # 14.
 8. Cfr. El segundo “considerando” (de siete) como proemio a la *Declaración Universal de Derechos Humanos* (1948), cf. <https://www.un.org/es/about-us/universal-declaration-of-human-rights>
 9. Pedro Arrupe Gondra SJ, *Yo viví la bomba atómica*, Ed. Mensajero. Bilbao 2010.
 10. Una verdadera joya sobre la igualdad interhumana la encontramos también en *Pacem in Terris*: (43) “... en nuestro tiempo resultan anacrónicas las teorías, que duraron tantos siglos, por virtud de las cuales ciertas clases recibían un trato de inferioridad, mientras otras exigían posiciones privilegiadas, a causa de la situación económica y social, del sexo o de la categoría política. 44. Hoy, por el contrario, se ha extendido y consolidado por doquiera la convicción de que todos los hombres son, por dignidad natural, iguales entre sí. Por lo cual, las discriminaciones raciales no encuentran ya justificación alguna ...”
 11. Cf. Lucía López Alonso en Religión Digital, 2022: “Juan XXIII, el papa que evitó una guerra atómica”, cf. https://www.religiondigital.org/cultura/Juan-XXIII-Papa-guerra-atmica_0_2502649711.html#:~:text=Referente%20para%20Francisco,sobre%20las%20incertidumbres%20del%20futuro.&text=Desde%20que%20Francisco%20fue%20nombra do,la%20silla%20de%20San%20Pedro.
 12. Cfr. *Gaudium et Spes*, 27. Que a su vez se apoya en Gén 1, 26-27.
 13. Cf. Joaquín Rodríguez-Toubes, *Derechos Humanos y Bien Común**, Universidad de Santiago de Compostela. Texto de la conferencia pronunciada en agosto de 2000 en Cusco (Perú), organizada por el Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, publicado en la Revista del mismo nombre, p. 474.

14. Cf. *Documento de Puebla*, # 306. El documento final se titula: “La evangelización en el presente y el futuro de América Latina”, y esta afirmación se expresa en la primera parte, sobre el contenido de la evangelización, y más concretamente, en el apartado “La verdad sobre el hombre. La dignidad humana”.
15. Cf. <https://comitesromero.org/sicsal/romero/Yhabloporlosprofetas.html>
16. José Ignacio González Faus, *Derechos Humanos, Deberes Mios: Pensamiento Débil, Caridad Fuerte*. Sal Terrae, 1997, 32 pp.- A propósito de los “deberes”, que tal vez en otros tiempos era lo que más se enfatizaba, los deberes del “buen cristiano”, con cierto aire moralista... y en cambio se desconocían los derechos... Pero tampoco podemos “tirar al niño junto con el agua sucia” y desechar el deber como irrelevante para dejar sólo los derechos, pues sin duda es un avance el haber pasado de ser “súbditos” a “ciudadanos”, poseedores de derechos. Sin embargo, M. Gandhi advertía sabiamente: “Si dejamos los deberes sin cumplir y corremos tras los derechos, estos se nos escapan como un fuego fatuo”. No podemos olvidar que en el artículo 29° de la Declaración se nos recuerda también que: “Toda persona tiene deberes respecto a la comunidad, puesto que sólo en ella puede desarrollar libre y plenamente su personalidad.” De modo que, si consideramos el desarrollo no como cosa estrictamente personal, sino como algo compartido, hemos de apoyarnos unos a otros para que podamos realizar nuestros derechos (los pequeños no podrían ejercer su derecho humano a la educación –Art. 26°-- si no hubiera quién los llevara a la escuela, acompañara en sus tareas, etc.) Y tal vez la crisis que enfrentamos en el cumplimiento de los DDHH proviene, precisamente del abandono de nuestros deberes para con los demás.
17. Leonardo Boff, *Ecología: grito de la tierra, grito de los pobres*. Ed. Trotta 1996 – 2011.
18. Francisco. *Por una Iglesia sinodal: comunión, participación y misión*. Documento final. Cf. chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcgclefindmkaj/https://www.synod.va/content/dam/synod/news/2024-10-26_final-document/ESP---Documento-finale.pdf
19. Javier Campos Morales, S.J. (“El Gallo”) y Joaquín César Mora Salazar, S.J. (“El Morita”), asesinados ambos por José N. Portillo (“El Chueco”), integrante de una banda afín al Cartel de Sinaloa, el 20 de junio de 2022.
20. Dicha Virtual Table ha estado bajo el patrocinio de la *Catholic Theological Ethics in the World Church*, fundada por James Keenan SJ, del Boston College.
21. En la primera campaña de Donald J. Trump, cuando él presumía que México iba a pagar el muro en la frontera entre ambos países, el entonces papa Francisco dijo esta frase contundente. Y más recientemente, en una carta dirigida a la Conferencia de Obispos de los EE.UU., el 10 de febrero de 2025, Francisco exhortó a los fieles y a todas las personas de buena voluntad a “no ceder ante las narrativas que discriminan y hacen sufrir innecesariamente a nuestros hermanos migrantes y refugiados”.
22. Cf. “¿Podremos vivir juntos? Iguales y diferentes” (título original en francés: *Pourrons-nous vivre ensemble? Égaux et différents*), publicado en 1997. El autor es el sociólogo francés Alain Touraine.

FUENTES DOCUMENTALES

1. Camacho Laraña, Ildefonso – *Doctrina Social de la Iglesia – Quince claves para su comprensión*. Desclée de Brouwer, Col. Palimpsesto 7, Bilbao 2000.

2. Castillo, José María – *La Iglesia y los Derechos Humanos*. Ed. Desclée de Brouwer, Bilbao 2007.
3. González-Carvajal Santabárbara, Luis – *En defensa de los humillados y ofendidos – Los derechos humanos ante la fe cristiana*. Ed. Sal Terrae, Presencia Teológica 137. Santander 2005.
4. González Faus, José Ignacio – *Derechos humanos, deberes míos: Pensamiento débil, Caridad fuerte*. Sal Terrae, Barcelona 1997.
5. Rosillo Martínez, Alejandro y Ramón M. Pérez Mtez. (Coords.) – *Historizar la Justicia – Estudios sobre el pensamiento de Ignacio Ellacuría*. CENEJUS. Univ. Autónoma de San Luis Potosí / Aguascalientes, 2015.
6. Sobrino, Jon – *Lo divino de luchar por los derechos humanos*. Sal Terrae, 72 (1984) 683-697.
7. Velasco, Demetrio – *Derechos Humanos y Doctrina Social de la Iglesia: del anatema al diálogo*. Cuadernos de Teología Deusto, Núm. 24. Univ. de Deusto, Fac. de Teología, 2000.

ENTREVISTA A CÉSAR JAVIER MEDINA CONTRERAS (EL CONQUISTADOR) RETOS Y DESAFÍOS DE SER JOVEN, MEXICANO Y TENER SUEÑOS

Mtra. Andrea Mora Martínez
Ciudad de México a 15 de febrero de 2026

Nada resulta demasiado
difícil para los jóvenes...
Sócrates.

Tengas la edad que tengas,
estés en donde estés...
tú lo puedes lograr.
Javier Medina.



A pesar de que en México la tercera parte de su población es joven, hoy más que nunca la juventud mexicana enfrenta desafíos que quizás no se habían vivido de forma tan aguda generaciones atrás. La esfera del deporte secuestrada por intereses de la élite, la percepción en cuanto a los índices de inseguridad que aumentaron hasta un 63% en relación a 2023, el acceso a la educación de calidad que figura más como un espejo del privilegio al que muy pocos pueden acceder, las oportunidades de trabajo con sueldos precarios y jornadas extenuantes que en muchos

casos son también la antesala a la deserción escolar y otros problemas de índole social que no menciono, hacen que ser joven en nuestro país, se convierta en el camino de la cruz.

César Javier Medina Contreras, un joven mexicano de 25 años, graduado de la carrera de Mercadotecnia; hijo, hermano, amigo, pareja, colega, compañero empático y amoroso. Tanto, que su propia madre expresa que le cuesta trabajo pensar que alguien podría llegar a corresponder a tan penetrante y bien intencionada forma de amar, de dar, de preocuparse y procurar a los demás. Así es Javier. Amigos, familiares y conocidos, lo reconocen como un verdadero líder. Alguien que inspira con el ejemplo y con el trabajo apasionado. Un hombre -y así lo describe todo aquel que convivió con él en el *reality show* “El Conquistador”- como una persona que de pronto se quedaba abstraído... embebido mirando el cielo, observando el entorno y dando gracias por un día más.

Buenos días Javier, antes que todo, gracias por haber aceptado dar esta entrevista para la *Revista de Profesores Investigadores de la Universidad Iberoamericana*. Todavía recuerdo cuando te conocí, ya había escuchado anteriormente algo sobre tu historia de vida y confieso que quedé impactada por la actitud, el coraje y la determinación con la que enfrentaste los distintos obstáculos en el *reality* extremo “El Conquistador”. Para aquellos que quizás no estén familiarizados con este *reality show*, agregó que esta experiencia impone retos constantes no sólo físicos sino mentales, teniendo como escenario la naturaleza más salvaje.

Así pues, nos conocimos, e inmediatamente te propuse hacer una entrevista. Mi intención era clara, yo quería que muchos jóvenes se salpicaran de una nueva forma de vivir la vida; siempre en claves de pasión, responsabilidad, emoción, determinación, espiritualidad y una ráfaga de sueños que, a juzgar por tu proceder y tu práctica diaria, sé que cumplirás como parte de un decreto. Tu respuesta fue inmediata y llegó acompañada de una sonrisa que iluminó todo el salón en donde tú y yo charlábamos, ¡cómo olvidarlo! Aproveché para contarte sobre mi labor como académica y de mi tarea permanente por inspirar a los jóvenes de una y de todas las formas posibles. Y tú, tú me resultaste muy inspirador. Entonces intercambiamos varios puntos de vista, y acordamos que algunos de nuestros *piensos* un día formarían parte de una charla más extensa en algún número de la revista de investigadores. Y mira, aquí estamos.

1. Por favor preséntate: ¿Quién es Javier Medina?

Describiría a Javi como una persona con mucha energía y una vibra que contagia. Me defino como una persona que no se rinde. Que nunca se rinde. Soy una persona agradecida con Dios por tener vida, y por las personas que me rodean. Me describo como un hombre con muchos sueños y con una ilusión enorme de cumplirlos todos.

2. ¿Qué es lo que te hace ser mexicano?

Primero..., definitivamente para mí es un orgullo ser mexicano. Y lo que me hace ser mexicano es esa chispa que tenemos todos los latinos. Es la sazón. Es eso que nos hace ayudar a otros; es estar para tus seres queridos y apoyarlos. Es la calidez humana que nos diferencia del resto del

mundo.

Yo voy a continuar haciendo estos *realities* porque son mi pasión. Porque cuando me toca competir contra personas de otras nacionalidades yo siempre estaré feliz de representar a México. Representar y defender todas aquellas creencias y raíces que tenemos los mexicanos. Raíces que nos identifican ante el mundo entero como personas que son guerreras, y que jamás se rinden.

3. ¿Qué lugar ocupa en tu vida la espiritualidad?

La espiritualidad en mi vida ocupa uno de los grandes pilares. Es algo que a veces no tiene explicación. Viendo desde la parte lógica o científica no se pueden explicar ciertas cosas, pero sin duda las sentimos. Las personas que estamos en este tema, sentimos la energía, la vibra... Podemos



sentir desde cómo es una persona, e incluso percibir si estás en el lugar correcto o no. La espiritualidad es un tema muy extenso y ha estado muy presente en mi vida. Personalmente creo mucho en las vibras y en las energías de las personas. Y creer en ello me ha ayudado en cada una de las etapas de mi vida; ha sido una brújula para cruzar cada obstáculo. La espiritualidad es aquello que me lleva a andar siempre hacia adelante.

4. ¿Cuál es la tristeza más profunda o el momento más duro que has experimentado y cómo has salido adelante?

Hablando sobre la tristeza, quiero contar algo a los jóvenes quienes pueden llegar a leer esta entrevista, y es sobre mi experiencia dentro de “El Conquistador” pues inclusive pasando hambre, frío y aún, estando en las condiciones más extremas, yo me sentía vivo. Puedo decir que me sentía

más vivo que nunca. Sentí que estaba hecho para eso. Simplemente yo estaba cumpliendo un sueño y (en esa experiencia) encontré mi motivación, mi razón de vivir que es hacer deporte, así como tener todo tipo de experiencias extremas. Eso me lleva a pensar que todos deberíamos encontrar esa parte que nos hace felices y nos lleva a querer vivir, a tener una meta muy clara. Yo creo que, con constancia, perseverancia y teniendo la mentalidad correcta, puedes llegar cumplir cualquier sueño que tengas en mente.

5. ¿Qué papel juega el factor *miedo* al interior del deporte y cómo te vinculas con él?

El miedo siempre va a estar presente en el deporte; pero mucho más en el “El Conquistador” porque es el *reality* más extremo del mundo, en él te ponen a prueba en todo momento. Te enfrentas a todo tipo de retos, como por ejemplo tener que enfrentarte a tarántulas enormes, lanzarte a un risco de veinte metros, permanecer periodos muy largos sin probar un sólo alimento; hasta tener que competir duras pruebas físicas sin la protección de equipo de seguridad. *Cada momento ahí es determinante. Y puedes salir bien lesionado con consecuencias de por vida.*

Yo considero que el miedo hace que los seres humanos nos detengamos antes de actuar, y lo pensemos dos veces. Pero es justo en ese momento, en que tú decides si dejas que el miedo te invada, o si lo utilizas como combustible para cualquier reto que se te presenta. Me acuerdo mucho en mi primer reto (en el *Conquistador*) cuando nos pidieron que nos aventáramos desde una altura aproximada de veinte metros hacia el mar abierto. Recuerdo que fue el primer reto del *reality* y también uno de los más difíciles, porque ves hacia el vacío, ves hacia dónde vas a caer, y claramente te da miedo. No importa si estás preparado, no importa si ya lo habías hecho o no en otras ocasiones, siempre está el factor miedo presente; y es el momento en que tú decides si dejas que te invada, o si aún con miedo, te lanzas a hacer las cosas. Y si una vez llegas a controlarlo, entonces podrás hacer todo lo que te propongas.

6. ¿Cuáles consideras que son los mayores desafíos a los que se enfrenta la juventud mexicana hoy día?

En cuanto a uno de los mayores desafíos que enfrenta la juventud mexicana yo diría que es el pertenecer a algo. Creo que ese es uno de los desafíos más grandes que veo en mis amigos, es decir que, no encuentran su lugar, no encuentran su razón de ser, de existir. Yo por ejemplo la encontré en el deporte, especialmente en las prácticas extremas. Desde pequeño me inculcaron todo esto del deporte, de siempre estar activo. Desde niño siempre se me dijo que yo podía hacer todo aquello que me propusiera. Yo creo que ese es uno de los mayores desafíos de los jóvenes. Creo que muchos lo encuentran en el arte, en el canto, el baile, en el deporte, el estudio... Yo, lo encontré en el deporte.

Me parece también que algunos encuentran su lugar en la religión. Y aunque yo no lo encontré con la religión, puesto que no tengo una; sí puedo decir que creo en Dios, y que ahí encontré mi lugar. Creo en Dios y sé que siempre está conmigo. Creo en algo mayor al cual podemos llamar universo.

7. Si te dieran la encomienda de crear un personaje que se llamara *Fortaleza* y tuvieras

que ponerle características humanas ¿en quién te inspirarías y por qué?

Definitivamente una de las personas que más me inspira es Nick Vujicic. Nick es una persona que nació sin brazos ni piernas. Conferencista que motiva a personas en todo el mundo llevando el mensaje de que, si él puede hacer todo lo que hace en el día a día como practicar algunos deportes, haber creado una familia, haberse realizado como esposo y padre de familia; claro que cada uno de nosotros podemos hacer todo aquello que nos proponamos. Él, es para mí la definición de fortaleza. Especialmente de fortaleza mental, la cual nos lleva inevitablemente a cumplir cada uno de nuestros sueños.

8. ¿Cuáles han sido los límites físicos y mentales “hoy superados” que han marcado la vida de Javier Medina?

Hay algo en lo que creo y es que los límites te los pones tú mismo. La experiencia de “El Conquistador” me hizo aprender mucho. Incluso me enfrenté a límites que creí tener; por ejemplo, el no poder comer durante cuatro días en dos ocasiones; cosa que nunca creí capaz de poder hacer hasta que estuve ahí y lo viví. O por ejemplo, someterme a pruebas físicas sin haber ingerido algún tipo de alimento durante días. Sin alimento sí, pero también sin energía física; únicamente acompañado por la presencia constante de mi familia y amigos los cuales llevaba siempre en la memoria y en el corazón; y con el enorme deseo de permanecer ahí cumpliendo un sueño.

El recuerdo de mi familia y amigos fue determinante. Eso me llevó a cumplir y desafiar todo reto a lo largo de esa experiencia extrema.

Los límites, están presentes tanto fuera como dentro del Conquistador. Son parte de la vida.



Uno mismo se pone sus límites, pero también es uno mismo quien se decide a romperlos.

9. El filósofo surcoreano Byung-Chul Han, señala que hoy día hemos pasado de la “prohibición” a la “auto explotación” bajo el principio del *tú puedes* haciendo del hombre un esclavo de sí mismo. Analizando esta lógica de auto exigencia; ¿qué es para ti la libertad?

Para mí, la libertad es hacer lo que tú quieras en esta vida sin afectar a otros. Es cumplir tus sueños y hacerlo de una manera en la que no te afecte ni tu parte emocional ni tu parte física. Es poder lograr toda meta que te propones, sin lastimarte o lastimar a otros.

En resumen, *para mí la libertad implica sentirte auto realizado sin dejar de ser tú.*

10. Al momento de esta entrevista tú tienes 25 años cumplidos, lo cual te ubica dentro de la Generación Z. Una generación que nace en un entorno en el que la comunicación es en gran medida digital; y en la que el mayor de los peligros que encarna, es que las nuevas dinámicas para relacionarnos ponen en riesgo la alteridad (el encuentro con “el otro”) o al menos, el encuentro con “el otro” desde la forma tradicional que implica el “cara a cara”, o la interacción directa entre dos o más personas. Bajo esta dinámica, ¿para ti qué es o cómo describes la “conexión real” entre dos personas?

La conexión real entre dos personas es cuando puedes mostrarte vulnerable. Cuando dejas de lado todas las barreras, las defensas que hemos aprendido a lo largo de nuestra infancia y luego en nuestra adultez. Es dejar todo de lado. Es sentir y sentir a la otra persona. Siento que cuando encuentras una conexión real... Aún recuerdo haber sentido algo así allá (en la experiencia dentro del *reality*) Tener la oportunidad de apreciar los distintos paisajes y estar veinticuatro siete compartiendo con personas que no conoces, sin poder utilizar un celular o tener contacto con alguien del mundo exterior para mí representó la posibilidad de vivir el momento, de ser capaz de experimentar el presente, y eso es invaluable. Hoy puedo decir que sólo aquellos quienes lo vivimos podemos intentar explicar... saber lo que se sintió. Definitivamente creo que no tienes que irte a una isla... sin comida... y sin comodidades para experimentar una conexión. Tu corazón siempre sabe cuándo se da esa conexión entre tú y otra persona.

11. Tuve la oportunidad de ver un video en el que hablas sobre la experiencia extrema que significó para ti haber sido parte del *reality* “El Conquistador”. En el video enfocas lo que significó “superarte a ti mismo”. ¿Podrías hablarnos sobre eso?

¡Claro!, fue y ha sido la experiencia más increíble y a la vez más dura de mi vida; o por lo menos hasta ahora. Es algo que... (*pausa*) Yo estoy muy agradecido con la vida por cómo pasó y de que pasó. Ese era mi sueño desde pequeño. Pude cumplirlo y fue algo increíble. Algo que sólo las personas locas como yo están dispuestas a hacer. Quiero decir, hacer algo como esto. Esta experiencia me llevó a madurar mucho. Me hizo valorar algunas cosas como por ejemplo la comida. Ahora agradezco antes de comer y en cada comida; y es algo que haré por el resto de mi vida.

Aprendí que, si algo no es para ti, simplemente no es ahí. Hay que agradecer de todas y cada una de las cosas que nos suceden en la vida. Aprendí también que los límites se los pone uno mismo; y que incluso cuando parezca imposible si tienes la mente fuerte y crees que puedes lograrlo... lo harás.

12. Por último. En aquella plática que tuvimos, aún recuerdo estas palabras: “Andrea, yo quiero empoderar a los jóvenes. Hablarles sobre lo importante que es cumplir los sueños...” ¿Qué es lo que hoy quieres decir a los jóvenes?

Hay algo que quiero decir a todas las personas, a todos los jóvenes que hoy se encuentran en una etapa de formación; y es que ningún sueño es demasiado grande. *Si lo pensaste es porque lo puedes lograr.* Y yo lo plasmo mucho en esta experiencia (“El Conquistador”) que aún cuando no gané el premio final, sí puedo decir que gané muchísimas más cosas; y esto es algo que quiero hacerle saber a las personas: estar ahí era mi gran sueño, ¡y lo cumplí! Hoy sé, que vienen muchos más sueños que voy a cumplir. Es algo que sé.



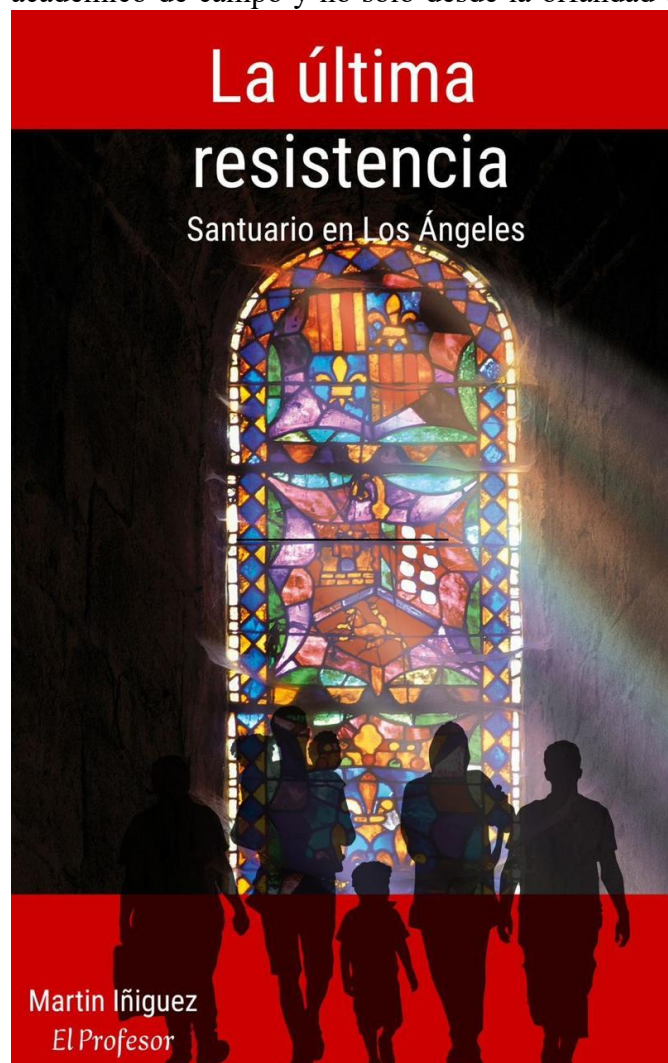
RESEÑA DE “LA ÚLTIMA RESISTENCIA: SANTUARIO EN LOS ÁNGELES”, LIBRO DEL MTRO. JOSÉ MARTÍN IÑIGUEZ RAMOS

Mtro. Juan-Pablo Calderón Patiño

Conviene agradecer que, frente a tiempos turbulentos, de espejismos que inundan de fragilidad las palabras de lo banal en el laberinto de buscar culpables externos que arrinconan la vocación de y por la cosa pública, nazcan nuevos libros. Martín Iñiguez que es del selecto grupo de hombres y mujeres que nacieron para dar cátedra, insiste en “La última resistencia: Santuario en Los Ángeles” en las palabras de Carlos Fuentes cuando dijo que lo escrito queda para siempre.

Iñiguez ve la alquimia del ayer histórico, no como hechos consumados refugiados en el sepia imaginario de lo que fue, como una responsabilidad ante una dura actualidad que enmarcaría Hanna Arendt cuando enunció que “vivimos tiempos oscuros, en los que los peores han perdido miedo y los mejores, la esperanza”.

El autor fiel a su vocación de agudo observador del entorno, cualidad para un genuino académico de campo y no sólo desde la orfandad del cubículo, retrata la mirada sin alma de un



kaibil guatemalteco, de esas máquinas de matar que se ufanan de ser miembros élite del ejército guatemalteco entrenados en contrainsurgencia desde las instancias de seguridad militar de Estados Unidos.

El libro, más que una novela, pero con trazos de ese género como la propia voz imaginaria del narrador, es un genial retrato histórico del espacio de la región entre México, América Central y la potencia. Sin decirlo, la obra es un ejemplo de que más allá de gobiernos percederos, de bienhechores de su circunstancia o de fobias e ignorancia desde el poder e incluso desde partes de las diversas sociedades, “la geografía es destino” y es imposible una mudanza geopolítica: o aprendemos a convivir desde nuestros cimientos históricos y culturales o la barbarie hará que las rodadas del hoy reprobable y neofascista ICE sean el espejo de una cruel cotidianidad.

En esa ruta de impecable realismo el libro es un atento recordatorio que la convulsa vida política y social del último

cuarto del siglo XX fue para el Istmo centroamericano la demostración de que las luchas internas, guerrilla de verdad y no juego de declaraciones poéticas, no estaba en el tablero de la confrontación bipolar entre Washington y Moscú. Hubo una extensión cubana que como epicentro en la isla apoyó a sandinistas nicaragüenses y otras guerrillas, pero el drama centroamericano no debatía el modelo comunista o capitalista, sino el reclamo de justicia social ante los abusos de las oligarquías locales nacionalistas (como la salvadoreña) o el oprobio de desfalcos como la *United Fruit Company*. *El profesor* señala con oportunidad “Tiempos recios” la novela de Mario Vargas Llosa que retrató el golpe al demócrata -nunca comunista- Jacobo Arbenz. Ese error estratégico de Washington se repitió en 1959 con Cuba, pero al no ser recibido por Eisenhower, Castro en la intemperie del gran vecino decidió voltear al Kremlin.

Una de las virtudes que enciende la prosa de Martín es la bifurcación entre la emergencia y lo estructural, en esa rendija se asoma lo que hace al hombre, hombre, es decir, ser digno de humanidad. En ese recorrido el valor de lo ecuménico resalta más allá de las diversas iglesias para ofrecer Santuario a los perseguidos y a los marginados. Más allá de ser migrantes económicos, perseguidos políticos, refugiados, ante todo son humanos que merecen el calor y el espacio de esperanza. El libro es un recordatorio de la insistencia del excanciller mexicano Fernando Solana Morales, que remarcó que nadie es ilegal por buscar mejores condiciones de vida y que el término justo, era el de indocumentado.

El académico de vocación y con un desfile de egresados a los que les dio las armas del debate racional y el insistente mirador de la historia para entender el presente y buscar un camino de porvenir, describe el camino del Movimiento Santuario desde Arizona hasta ser oasis en diversos estados de la Unión Americana. Iñiguez no se queda en el espacio de la sombra y expone las diversas luchas internas dentro de los diversos grupos de la iglesia católica que apoyaron o no al Santuario. En esa encrucijada y con el privilegio de su diálogo con personajes como Samuel Ruiz y otros, hace un balance de la vitalidad de la Teología de la Liberación, que dicho sea bajo una convicción de admiración, resaltó los abismos de la libertad y su inexistencia cuando los mínimos que hacen posible la dignidad de vivir no existan.

Ante un acontecer de riesgo que vulnera la credibilidad democrática del modelo presidencialista que dio Estados Unidos al mundo en el que la xenofobia se presume como estandarte desde la oficina Oval de la Casa Blanca, es necesario alzar la voz con conocimiento histórico de causas y de propuestas. “La última resistencia: Santuario en Los Ángeles” es la oportunidad para conocer una historia que no termina y que hoy, presenta más desafíos que los que presentó en su momento las crisis centroamericanas o la propia de un México convulso donde las desapariciones, muertes y migrantes superan con mucho la de los vecinos del sur en su noche oscura. El lector tendrá la última palabra que bien nos regaló El Profesor con un libro que se agradece, testimonio de que narrar y escribir son el patrimonio de la memoria y del trazo a un mejor futuro. En síntesis y a contracorriente de Arendt, recobrar la esperanza de que la humanidad sea humanidad.

RESUMENES/ABSTRACTS

Santuario: Una historia de amor. La red más grande de defensa de los Derechos Humanos en EEUU

Mtro. Martín Íñiguez Ramos

Este artículo se centra en el análisis contemporáneo del Movimiento Santuario, red de defensa de los Derechos Humanos de los indocumentados, en Estados Unidos. Se estudian tres casos específicos: las protestas en contra de las redadas migratorias en Minneapolis, Minnesota; la película *Una batalla tras otra* (2025), dirigida y escrita por Paul Thomas Anderson; y el espectáculo de medio tiempo del Súper Tazón del cantante Bad Bunny. Los tres tienen un elemento en común: de manera directa o indirecta hablan del Movimiento Santuario, del cual se hace un breve resumen. Por último, se analizan las políticas migratorias de Donald Trump.

Palabras clave: Santuario, políticas migratorias, ICE, indocumentados, resistencia, resiliencia.

El giro contra el multilateralismo migratorio en la segunda administración Trump

Mtra. Anabel Ortega Muñoz & Dr. José Joel Peña Llanes

El artículo parte de una pregunta central: ¿De qué manera el giro soberanista de Estados Unidos en el primer año de la segunda administración de Donald Trump ha reconfigurado la cooperación internacional en materia migratoria y cuáles son sus efectos inmediatos sobre la arquitectura multilateral de protección, especialmente en la OIM y el ACNUR? La tesis sostiene que el endurecimiento del control fronterizo, el aumento de detenciones y expulsiones y la externalización a través de arreglos bilaterales han desplazado la cooperación multilateral hacia esquemas más condicionados, fragmentados y políticamente vulnerables. En ese contexto, los recortes, la suspensión de desembolsos y la presión política sobre organismos internacionales no operan como decisiones técnicas, sino como instrumentos para realinear agendas y debilitar capacidades operativas, con costos directos para la protección efectiva de personas migrantes y solicitantes de asilo. El texto examina algunos impactos en la gobernanza global y los derechos humanos e incorpora un caso breve sobre México con algunas recomendaciones.

Palabras clave: Soberanía, gobernanza migratoria, derechos humanos, organizaciones internacionales, recortes presupuestales.

Cuando los horizontes se cierran: el futuro como crisis de los derechos humanos

Lic. Marcela Vázquez Garza

El artículo analiza la profunda disonancia contemporánea entre el extenso reconocimiento formal de los derechos humanos y la imposibilidad material de ejercerlos. Marcela Vázquez argumenta

que esta paradoja no es una mera falla de implementación, sino el síntoma de una crisis estructural derivada de la erosión del horizonte temporal: la pérdida del futuro. Se sostiene que la clausura de la capacidad de proyectar la vida a largo plazo, producto de la extrema precarización del presente bajo el capitalismo tardío, constituye una violación estructural de los derechos humanos. Apoyándose en el concepto de «desarraigo temporal» de Simone Weil y el «principio esperanza» de Ernst Bloch, el texto postula que la esperanza es una categoría ontológica y política que exige condiciones materiales. Cuando el presente se reduce a la supervivencia inmediata, el futuro se cancela, vaciando de sentido cualquier otro derecho. Ante esto, la autora propone reconocer el derecho al futuro como un derecho humano habilitante supremo. Para su operacionalización, el ensayo reformula el enfoque de capacidades de Sen y Nussbaum desde una perspectiva temporal, planteando cinco pilares: tiempo disponible, protección ante el riesgo, infraestructuras de imaginación, movilidad y voz. Asimismo, se diagnostica una «alienación institucional», donde las organizaciones garantes se han desvinculado de la experiencia ciudadana, limitándose a administrar la política y perpetuando la imposibilidad de la agencia humana. Finalmente, se aboga por una «política del tiempo recobrado». Esta exige abandonar el modelo reactivo, anclar las instituciones a la realidad material y garantizar un presente seguro que permita restituir la estructura temporal íntegra de la persona (memoria, atención y expectación). Sólo al recuperar el futuro como espacio de posibilidad, los derechos humanos recobran su densidad política y su carácter emancipatorio.

Palabras clave: Derechos humanos, derecho al futuro, precarización, alienación institucional, esperanza política.

Tiempos difíciles. Desafíos y amenazas al régimen internacional de los derechos humanos en América Latina

Dr. Alejandro Anaya Muñoz

El artículo analiza la profunda crisis que atraviesa el Régimen Internacional de Derechos Humanos (RIDH), con especial énfasis en las múltiples amenazas que enfrenta en América Latina. Alejandro Anaya Muñoz argumenta que, si bien la doctrina contemporánea ha experimentado una paulatina institucionalización global desde la posguerra para proteger la dignidad humana frente a los abusos del poder, en los últimos años se han agudizado desafíos estructurales que ponen en serio riesgo su legitimidad y viabilidad operativa. El texto diagnostica una «tormenta perfecta» en la región, impulsada por el ascenso de gobiernos populistas y un marcado proceso de regresión democrática. Esto se traduce en intentos formales de desvinculación institucional —como los retiros de Venezuela y Nicaragua— y en el uso sistemático de retóricas soberanistas que deslegitiman a los órganos del RIDH acusándolos de intervencionismo. A este panorama se suma la alarmante reducción del espacio cívico para la sociedad civil y una severa crisis de financiamiento, exacerbada por los drásticos recortes a la cooperación internacional implementados durante la segunda administración estadounidense de Donald Trump. Asimismo, el autor identifica dos embates adicionales: la creciente securitización de las agendas públicas, que

impone políticas de «mano dura» bajo una falsa dicotomía entre seguridad y derechos humanos (como el modelo de El Salvador); y la emergencia de redes transnacionales liberales, compuestas por grupos conservadores que buscan revertir avances en materia de género y diversidad, al tiempo que intentan cooptar espacios dentro del propio sistema interamericano.

Finalmente, la obra inscribe esta crisis regional en el declive histórico del orden global liberal, asediado por potencias autoritarias y el desmantelamiento de instituciones multilaterales. A pesar del sombrío panorama, Anaya Muñoz destaca la resiliencia probada del movimiento de derechos humanos frente a adversidades pasadas y hace un llamado a la resistencia activa desde las universidades y el entorno académico, instando a empuñar las ideas y los argumentos para defender la irrenunciable promesa de la dignidad humana.

Palabras clave: Régimen Internacional de Derechos Humanos, regresión democrática, populismo, redes transnacionales liberales, retórica soberanista.

Repensando los derechos humanos y la justicia desde la hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot

Mtro. Jorge Alberto Reyes López

El ensayo tiene como propósito valorar el aporte de la hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot al debate contemporáneo sobre los derechos humanos y la justicia, advirtiendo especialmente la lectura histórica que desde Nuestra América se puede lograr en la plena integración de las alteridades marginadas y excluidas del sistema dominante. La hermenéutica beuchotiana parte de una raíz ética generativa que se sitúa en el lugar de las personas dominadas y excluidas en un cierto régimen del discurso y el poder, de tal suerte que el pensamiento analógico nos pueda ayudar a buscar formas de nivelación, comunicación y traducción de las tensiones y conflictos existentes para permitir salidas pacíficas y, sobre todo, dignas, integrándose plenamente en la tarea de buscar un mundo en el que todas y todos sean bienvenidos, sostenidos y reconocidos. De aquí que desde la diferencia activa sea posible enriquecer el modelo antropológico político existente para que nadie quede en desventaja, para que nadie quede en la zona del no ser o la barbarie. Una reflexión analógica de los derechos humanos y la justicia requiere pensar en las condiciones que permitan una plena libertad en una plena igualdad. Hacernos humanos, humanizándonos en el enriquecimiento mutuo de las virtudes y bondades que vienen de la extranjería del ser; porque el proyecto de lo humano está en tránsito de ser, nómada por naturaleza. Las exigencias éticas derivadas del encuentro entre diferentes y diversos son las que nos pueden permitir acceder a una vida más plena.

Palabras clave: Hermenéutica analógica, derechos humanos, alteridad, diferencia, igualdad.

La Iglesia ante los Derechos Humanos, ¿conservadora o progresista?

Dr. Jorge Fernando Heredia Zubieta

El artículo intenta un recorrido rápido a través de la historia de las enseñanzas sociales de la Iglesia

católica, en el último siglo y medio, sin olvidar la perspectiva latinoamericana, para hacer ver cómo, de un rechazo inicial a los “derechos humanos”, la Iglesia católica, desde su jerarquía hasta sus fieles, pasando por diversas organizaciones, se ha ido moviendo cada vez más hacia un compromiso decidido por la defensa y enseñanza de los Derechos Humanos, primeramente en los derechos sociales, económicos y culturales (de 2ª. generación) y más recientemente, en los derechos civiles y políticos (de 1ª. generación), e incluso abogando por derechos de 3ª. generación como la paz, el desarrollo y el medio ambiente sano. Es mucho todavía lo que falta por hacer, empezando por reconocer las propias fallas históricas y presentes, pero la fuerza y extensión de las Iglesias puede coadyuvar de manera importante en esta causa.

Palabras clave: Iglesia Católica, derechos humanos, historia de la Iglesia, enseñanzas sociales del Magisterio, mártires, centros de DDHH, teología de la liberación, opción por los pobres.

SEMBLANZAS CURRICULARES DE LOS AUTORES Y LOS COLABORADORES

Dr. Alejandro Anaya Muñoz

Egresado de la Licenciatura en Relaciones Internacionales por la Universidad Iberoamericana (generación 1990-1994). Al concluir sus estudios, continuó su vinculación profesional con la Compañía de Jesús, colaborando durante varios años en organizaciones de la sociedad civil asociadas a los jesuitas en el estado de Chiapas. Este periodo, comprendido entre 1994 y 1998, consolidó su vocación por la defensa de la dignidad humana. Posteriormente, cursó estudios de posgrado en Inglaterra, donde obtuvo el grado de Maestro en Teoría y Práctica de los Derechos Humanos, así como el de Doctor en Ciencia Política, con una investigación enfocada en el derecho a la autonomía indígena. En el año 2003, se incorporó formalmente a la labor académica en el Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (ITESO), dentro del Departamento de Estudios Sociopolíticos y Jurídicos. Poco tiempo después, por invitación del padre Pepe Morales, asumió la coordinación del Programa de Derechos Humanos en la Universidad Iberoamericana Ciudad de México. Durante la gestión del padre Javier Prado, entonces Vicerrector Académico, ocupó la dirección del Departamento de Estudios Internacionales, manteniendo de manera ininterrumpida su labor de investigación y docencia centrada en los derechos humanos. Más adelante, colaboró durante nueve años en el Centro de Investigación y Docencia Económicas (CIDE), donde fungió como subdirector y contribuyó a la creación del campus Aguascalientes. Tras esta etapa profesional, regresó al espacio universitario jesuita, reincorporándose al ITESO para coordinar la Maestría en Derechos Humanos y Paz. Fue en esta institución donde coincidió nuevamente con el Dr. Luis Arriaga Valenzuela, con quien había colaborado previamente en Chiapas. Tras el nombramiento del Dr. Arriaga como Rector de la Universidad Iberoamericana Ciudad de México, fue invitado a integrarse a su equipo directivo como Vicerrector Académico, cargo que desempeña desde hace cuatro años con el firme objetivo de consolidar e impulsar el proyecto institucional.



Mtro. José Martín Íñiguez Ramos

Presidente de la Asociación de Profesores e Investigadores (API) de la Universidad Iberoamericana, profesor de asignatura adscrito al departamento de Historia. Internacionalista, Maestro en Estudios Latinoamericanos (FCPyS, UNAM), con estudios del Doctorado en Historia (IBERO). Experto en temas migratorios, ha sido funcionario público en el Instituto Nacional de Migfración

(INM), Director General en la SEGOB y Consultor Externo de la Organización Internacional para las Migraciones (OIM), autor de diversos artículos, y comentarista en diversos medios informativos.

Mtra. Anabel Ortega Muñoz



Analista política internacional. Licenciada en Ciencias Políticas y Administración Pública por la Universidad Iberoamericana; Maestra en Estudios Diplomáticos y Política Internacional por la *University of Westminster*, Inglaterra, y con estudios de Doctorado en Administración Pública. Cuenta con diversas especialidades en cabildeo legislativo, comunicación política, negociación, gobernanza global, geopolítica, movilidad humana, organismos internacionales y diplomacia pública. Actualmente se desempeña como *Coordinadora Académica de la Clínica de Movilidad y Derechos Humanos (CLIMODH) de la Universidad La Salle, Ciudad de México*, y es *catedrática de la Universidad Iberoamericana*, donde imparte asignaturas como Política Global, Protocolo y Negociación Internacional, Comunicación Política, así como Acción internacional de gobiernos locales en materia turística y cultural. En el ámbito editorial, ha participado como autora en diversas publicaciones académicas, destacando su contribución al “Léxico de la Política” del Fondo de Cultura Económica (FCE), donde elaboré la definición de “*Política internacional*”, además de otras compilaciones académicas especializadas en temas internacionales. En su trayectoria profesional, ha ocupado cargos directivos y de asesoría especializada en la administración pública mexicana, en los ámbitos federal, estatal y municipal, así como en órganos legislativos y representaciones diplomáticas de México en el Reino Unido y los Países Bajos. Su experiencia en la acción pública se ha centrado en la coordinación diplomática y de cooperación internacional para proyectos en materia de derechos humanos, movilidad humana, así como en negocios internacionales vinculados a los sectores turístico y cultural.

Dr. José Joel Peña Llanes

Profesor de carrera de tiempo completo en la Facultad de Estudios Superiores Acatlán de la UNAM. Ha impartido clases en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM y en universidades privadas. Es doctor en Administración Pública (INAP) y doctor en Derecho, con orientación en Derecho Internacional Público (IIJ-UNAM); además, cuenta con Maestría y Licenciatura en Relaciones Internacionales (UNAM). Es candidato a Investigador Nacional reconocido por la Secretaría de



Ciencia, Humanidades, Tecnología e Innovación (SECIHTI), asociado de diferentes *think tanks* especializados en Relaciones Internacionales y Derecho Internacional y participa como analista y ponente en medios de comunicación y foros especializados. Asimismo, se desempeña como secretario general de la *International Law Association*, rama mexicana. Su investigación se enfoca en la integración europea, regionalismos latinoamericanos, política exterior de México, administración pública, derecho internacional público y derechos humanos. Entre sus publicaciones destacan el libro *El interregionalismo: nueva estrategia de política exterior para México* y la co-coordinación de los libros *Evolución de la justicia global y el derecho internacional: una revisión desde los medios jurídicos de solución de diferencias* y *Balance crítico de las Naciones Unidas a 80 años de su creación*. Ha publicado en revistas indexadas y capítulos en libros colectivos y ha fungido como revisor académico. Asimismo, acumuló más de 11 años de experiencia en el INAI, en las áreas de Asuntos Internacionales, Prevención y Autorregulación y Normatividad y Consulta, en materia de protección de datos personales.

Lic. Marcela Vázquez Garza



Licenciada en Ciencias Políticas y Administración Pública por la Universidad Iberoamericana. Su trabajo se sitúa en la intersección entre la teoría política, la comunicación y los derechos humanos, con especial atención a los regímenes de violencia político-criminal y las estrategias discursivas que los normalizan. Colabora con análisis político y teórico en un periódico nacional, donde firma la columna “Abro Hilo”. Su investigación sobre eufemismos y violencia político-criminal ha sido aceptada para presentación en la Midwest Political Science Association (MPSA), donde participará también como chair del panel “Reckoning with Liberalism”.

Mtra. Andrea Mora Martínez

Candidata a Doctora en Filosofía Política por la UNAM, su investigación se centra en el desarrollo integral del ser humano en sus dimensiones ética, espiritual y política, con un enfoque en la mejora de las condiciones laborales de los obreros. Es Maestra y Licenciada en Filosofía por la misma institución, graduada de ambos programas con mención honorífica, y cursó estudios de maestría en Teología en la Universidad Iberoamericana. Su sólida trayectoria académica se distingue por una extensa labor docente. Desde 2011 es profesora en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM y ha impartido asignaturas en prestigiosas instituciones como el ITAM, el TEC de Monterrey y la Iberoamericana, abarcando áreas como filosofía



política, historia sociopolítica de México, ética y teoría de la religión. Autora de diversos artículos académicos, ha publicado en México y el extranjero. Además, co-coordinó el libro “Los jóvenes hablan sobre Filosofía Mexicana”. Es miembro activo de la Asociación Filosófica de México y del Seminario Permanente de Filosofía Mexicana, y participa en los consejos editoriales de varias revistas especializadas. Actualmente, expande su perfil interdisciplinario cursando una segunda licenciatura en Psicología en la UNAM.

Mtro. Jorge Alberto Reyes López

Profesor de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM en el Sistema de Universidad Abierta y Educación a Distancia (SUAYED) en Pedagogía. Licenciado y Maestro en filosofía por la misma institución universitaria. Trabaja el campo de la filosofía latinoamericana, la ética intercultural y la filosofía de la educación. Miembro de la Asociación Filosófica de México (AFM) y de la Asociación de Filosofía y Liberación (AFYL). Actualmente ha desarrollado el tema de la analogía y alteridad cultural en el pensamiento latinoamericano de Leopoldo Zea, Enrique Dussel y Mauricio Beuchot.



Dr. Jorge Fernando Heredia Zubieta

Doctor en Teología por la Facultad de Teología de los jesuitas en Granada, España, desde 2001.



También es Lic. en Filosofía y Mtro. en Teología y Mundo Contemporáneo por la Universidad Iberoamericana Cd. de México, y profesor en el Departamento de Ciencias Religiosas desde 2005. Sus temas han sido la Ética Social Teológica, la Ética Fundamental y la Bioética. Otros temas de su docencia son Religiones del Mundo, Teología y Derechos Humanos, y El Hombre y su Muerte (ARU-DRI, en línea). Participa en el equipo de investigación “Teología y Fronteras” del mismo DCR y en la Mesa Virtual sobre Migraciones, de la *Catholic Theological Ethics in the World Church*.

Mtro. Juan-Pablo Calderón Patiño

Estudió Relaciones internacionales en la Universidad Iberoamericana, y cursó estudios de posgrado en El Colegio de Veracruz y la Universidad de Buenos Aires. Colaborador invitado en el periódico Reforma, en El Financiero, El Economista además de la revista Foreign Affairs en español. Participó en posiciones técnicas en la Junta de Coordinación Política y en la Presidencia de la Mesa Directiva de la Cámara de Diputados. Fue secretario técnico de la Comisión Parlamentaria Mixta México Unión Europea. Es titular de Relaciones Interinstitucionales de la Asociación Mexicana de Distribuidores de Automotores AMDA, asesor externo de la Asociación Mexicana de Arrendadores de Vehículos, AMAVE y Vicepresidente Ejecutivo de DOPSA en la revista Este País..



CRITERIOS GENERALES EDITORIALES PARA PUBLICACIÓN

Criterios Generales Editoriales.

- El Consejo Editorial de la Revista de la Asociación de Profesores e Investigadores (CERAPI) de la Universidad Iberoamericana recibe artículos de manera continua para su evaluación y posible publicación en los próximos números, por lo que, los autores pueden enviar sus artículos en cualquier momento a la siguiente dirección electrónica: api@uia.mx
- Se deben enviar dos versiones del artículo: una con el nombre del autor, la institución o universidad a la que pertenece, una breve semblanza curricular de entre 150 y 200 palabras y un correo electrónico de contacto, y otra sin esta información. Esta última será la copia que se enviará para revisión por pares. Ambos archivos deben estar en formato Word.
- Los artículos enviados deben ser originales y no haber sido publicados previamente en el idioma en que están escritos. Los trabajos ya publicados serán desestimados.
- La extensión mínima es de ocho cuartillas y la extensión máxima es de 10 cuartillas.
- Es obligatorio incluir un resumen de entre 100 y 150 palabras, que debe situarse después del título del artículo y antes de las palabras clave.
- Se deben agregar entre 3 y 5 palabras clave que describan adecuadamente el contenido del texto, tales como: hermenéutica, teoría literaria, edad media, entre otras.

Formato.

- Título del artículo: Times New Roman, 14 puntos, versalitas, centrado, interlineado sencillo.
- Nombre del autor e institución: Times New Roman, 12 puntos, centrado, interlineado sencillo.
- Resumen, Palabras clave, *Abstract*, *Keywords*: Times New Roman, 11 puntos, sangría izquierda 1 cm., sangría derecha 1 cm., interlineado sencillo, justificado.
- Texto principal: Times New Roman, 12 puntos, interlineado 1.5, justificado.
- Citas en bloque: Times New Roman, 11 puntos, interlineado sencillo, sangría izquierda 1.5 cm., justificado, sin comillas. Todas las citas mayores a tres líneas deben ponerse en bloque.
- Notas y referencias al pie de página: Times New Roman, 10 puntos, justificado. Las notas y referencias deben ser al pie de página y llevar numeración arábiga. No poner referencias entre paréntesis en el texto.
- Espaciado anterior y posterior (entre párrafos) 0 pto.
- Márgenes: superior e inferior 2.5 cm; izquierdo y derecho 3 cm.
- Sangría en primera línea de párrafos: 1.25 cm (Sangría tabular).
- Si el artículo está dividido en secciones, utilizar números romanos (I., II., III., etc.). Si

hay subdivisiones, emplear letras mayúsculas (A., B., C., etc.).

- Títulos de secciones: Times New Roman, 12 puntos, cursivas, sin sangría, justificado.

Criterios para las referencias.

- Referencias únicamente al pie de página, es decir, no colocar referencias en el cuerpo principal del texto.
- Nombre del autor: colocar apellido y nombre separados por una coma. Ejemplo: Beuchot, Mauricio, ...
- Títulos: el título y subtítulo del libro van en cursivas, seguidos por una coma. Por ejemplo: *Tratado de Hermenéutica Analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*, ...
- Traductor: si la obra citada es una traducción, el nombre del traductor debe colocarse después del título y antes del lugar de publicación. Por ejemplo: Vattimo, Gianni, *Introducción a Heidegger*, trad. de Alfredo Báez, Barcelona...
- Editorial: el nombre de la editorial debe colocarse después del lugar de publicación y los dos puntos. Por ejemplo: Barcelona: Editorial Gedisa...
- Año de publicación: el año de publicación se coloca después de la editorial y una coma; deben escribirse completos en todos los casos. Por ejemplo: Editorial Gedisa, 1995...
- Páginas citadas: la palabra “página” se abrevia “p.”, seguida por un espacio y la página correspondiente. Para hacer referencia a múltiples páginas, es necesario emplear la abreviatura “pp.”, seguida por un espacio y las páginas correspondientes conectadas por un guion. Por ejemplo: p. 70 o p.p. 70-71.
- Si la obra ya ha sido citada anteriormente en el artículo, bastará con incluir el apellido del autor, seguido por el título y el número de página. Por ejemplo: Beuchot, *Tratado de Hermenéutica Analógica*... p. 35.
- Cuando se cita una misma obra inmediatamente, si las páginas son diferentes, ocupar *Ibid.* seguido de coma y el número de página. Por ejemplo: *Ibid.*, p. 35.
- Si es la misma obra y las mismas páginas anteriormente citadas basta con escribir *Ibid.*
- Para indicar ‘Ver’, ‘Véase’, ‘Confrontar’ o ‘Confróntese’, escribir Cfr.
- Las referencias bíblicas deben usar las abreviaturas estándar en español, seguidas por un espacio, el número del capítulo, coma y el número del versículo. En el caso de que la cita haga referencia a varios versículos, estos irán unidos por un guion. Por ejemplo: Por ejemplo: Gen 14,10, Ex 3,14-16.
- Todos los artículos deben incluir bibliografía organizada en orden alfabético de acuerdo con la primera letra del apellido del autor. La bibliografía debe estar situada al final del artículo.

Proceso de dictaminación.

- Todos los artículos son revisados por el Consejo Editorial de la Revista de la Asociación de Profesores e Investigadores (CERAPI) de la Universidad Iberoamericana, con la finalidad de evaluar si el texto se ajusta a los criterios básicos

de la revista en cuanto a la temática y a las normas de editoriales.

- Los artículos que cumplen con el punto anterior son enviados para su evaluación por pares a dos dictaminadores, bajo el sistema doble ciego.
- En caso necesario se enviará a un tercer dictaminador.
- Terminado este proceso se le comunicará al autor el resultado de los dictámenes.

Prohibición del uso de Inteligencia Artificial (IA) en la redacción de los artículos.

- La Revista de la Asociación de Profesores e Investigadores de la Universidad Iberoamericana mantiene un compromiso con la integridad académica y la originalidad en la autoría de los trabajos publicados. Por lo tanto, se prohíbe estrictamente el uso de herramientas de Inteligencia Artificial (IA) en la redacción de los manuscritos enviados para su publicación. Se espera que los autores sean los responsables directos de la concepción, investigación, análisis e interpretación de los datos, así como de la elaboración del texto del artículo. El incumplimiento de esta norma podrá conllevar el rechazo del manuscrito o la retractación de la publicación en caso de ser descubierto posteriormente.

Acceso abierto.

- La Revista de la Asociación de Profesores e Investigadores de la Universidad Iberoamericana, en cumplimiento con las directrices internacionales sobre acceso abierto, ofrece gratuitamente el contenido de la revista en formato digital. Esto se realiza con el fin de fomentar la investigación académica y la difusión de las humanidades y ciencias. Bajo esta política, se permite el acceso y distribución del material de acuerdo con las siguientes condiciones: a. El material no debe utilizarse con fines comerciales o lucrativos. b. Es obligatorio realizar una cita adecuada al emplear los artículos, incluyendo el nombre del autor, el título del artículo, el nombre de la revista, el número y la fecha de publicación. c. Cualquier duda relacionada con el uso o distribución del contenido debe ser consultada con el Consejo Editorial.
- Este esquema asegura una mayor difusión del conocimiento sin restricciones económicas.

Declaración de ética y buenas prácticas.

- El Consejo Editorial de la Revista de la Asociación de Profesores e Investigadores (CERAPI) de la Universidad Iberoamericana establece que los autores deben seguir ciertos principios para garantizar el cumplimiento de estándares éticos esenciales:

A. La revista condena y prohíbe el plagio. Por ello, los autores deben declarar por escrito que su artículo no contiene plagio, no ha sido previamente publicado y no reproduce partes de otros trabajos ya publicados. CERAPI tiene la facultad de utilizar sistemas de verificación para asegurarse de que el artículo cumple estos criterios. Si se detecta plagio, antes o después de la publicación, se iniciará un proceso para aclarar

responsabilidades y se notificará a las autoridades competentes.

B. Al enviar un artículo para su posible publicación, los autores aceptan que será sometido a un proceso de revisión por pares y se comprometen a proporcionar información veraz sobre su afiliación y otros datos académicos requeridos.

C. El arbitraje de los artículos en la Revista de la Asociación de Profesores e Investigadores exige que los revisores se apeguen a criterios de objetividad académica. Si existe un conflicto de intereses en relación con el autor, su institución, la temática del artículo o cualquier otro aspecto que comprometa la imparcialidad, los revisores deben declinar participar. Además, deben mantener la confidencialidad del contenido de los artículos hasta que sean publicados.

D. CERAPI se compromete a garantizar el cumplimiento de estas normas éticas, evitando los conflictos de interés en la aceptación o rechazo de artículos, protegiendo la confidencialidad de la información y el anonimato de los revisores, y asegurando que estos criterios sean comunicados a autores y colaboradores.

E. La revista, a través de CERAPI, se encargará de velar por el cumplimiento ético durante el proceso de publicación. Esto incluye notificar a tiempo los dictámenes y cualquier corrección necesaria en los artículos. En caso de errores, la revista publicará las enmiendas correspondientes, y se invita a los autores a informar sobre cualquier error que detecten.

**REVISTA DE LA
ASOCIACION DE
PROFESORES E
INVESTIGADORES DE
LA IBERO**

www.apibero.org

MÉXICO, AÑO 3/NÚM. 4/2026