

Aviso Legal

Capítulo de libro

Título de la obra: Modelo rizomático de los derechos humanos: propuesta teórica afín a algunas cosmovisiones originarias que evidencia las carencias del modelo normativista contemporáneo

Autor: Morales Lizánaga, Miguel Eduardo

Forma sugerida de citar

Morales, M. E. (2021). Modelo rizomático de los derechos humanos: propuesta teórica afín a algunas cosmovisiones originarias que evidencia las carencias del modelo normativista contemporáneo. En A. L. Guerrero (Ed.), *A 70 años de la Declaración Universal de los Derechos Humanos (Retos desde América Latina)* (108-131). Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe.

Publicado en el libro:

A 70 años de la Declaración Universal de los Derechos Humanos : (Retos desde América Latina)

Cuidado de la edición: Claudia Araceli González Pérez

Preparación digital del original: Beatriz Méndez Carniado

Crédito de la fotografía: Ana Sofía López Guerrero

Diseño de la portada: Marie-Nicole Brutus Higueta

Edición ePub: Irma Martínez Hidalgo

ISBN: 978-607-30-5221-4

Los derechos patrimoniales del capítulo pertenecen a la Universidad Nacional Autónoma de México. Excepto donde se indique lo contrario, este capítulo en su versión digital está bajo una licencia Creative Commons Atribución-No comercial-Sin derivados 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0 Internacional). <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.es>



D.R. © 2021 Universidad Nacional Autónoma de México. Ciudad Universitaria, Alcaldía Coyoacán, C. P. 04510, México, Ciudad de México.

Centro de Investigación sobre América Latina y el Caribe Piso 8 Torre II de Humanidades, Ciudad Universitaria, C.P. 04510, Ciudad de México. <https://cialc.unam.mx/>
Correo electrónico: betan@unam.mx

Con la licencia:



Usted es libre de:

- ✓ Compartir: copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato.

Bajo los siguientes términos:

- ✓ **Atribución:** usted debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante.
- ✓ **No comercial:** usted no puede hacer uso del material con propósitos comerciales.
- ✓ **Sin derivados:** si remezcla, transforma o crea a partir del material, no podrá distribuir el material modificado

Esto es un resumen fácilmente legible del texto legal de la licencia completa disponible en:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.es>

En los casos que sea usada la presente obra, deben respetarse los términos especificados en esta licencia.

Modelo rizomático de los derechos humanos: propuesta teórica afín a algunas cosmovisiones originarias que evidencia las carencias del modelo normativista contemporáneo

Miguel Eduardo Morales Lizárraga

INTRODUCCIÓN. LA CRISIS DE LOS DERECHOS Y SU FUENTE

El modelo teórico práctico de los derechos humanos está llegando a una fase de agotamiento. En parte por su reducción al fenómeno jurídico y a su vez la reducción de este a fenómeno normativo, axiomático, piramidal, jerárquico. Viciados de origen por el pesimismo antropológico y por el individualismo egoísta del “interés propio”, el cuestionamiento acerca de la universalidad de los derechos humanos y su construcción ideológica los ha llevado no solo a un relativismo, podríamos decir sano, sino inclusive hasta al abierto desprecio de estos, pasando por el abuso retórico para obtener legitimación en su nombre.

El fundamento de los derechos humanos está basado en una mitología que, paradójicamente, los hace disfuncionales y finalmente los está destruyendo y muy probablemente, aún de manera inconsciente, hizo que los derechos no estuvieran planeados nunca para funcionar con la universalidad predicada, por lo menos la universalidad concreta y efectiva, más allá de una universalidad abstracta y afirmativa. Sobre esta mitología, concluye Marshall Sahlins en *La ilusión occidental de la naturaleza humana*, “la civilización occidental ha sido construida sobre una idea perversa y equivocada de la naturaleza humana [...] probablemente sea cierto que esta idea perversa de la naturaleza humana pone en peligro nuestra existencia”.^[1]

Como ya mencionamos, los elementos fundamentales, constitutivos de esta naturaleza perversa, son el pesimismo antropológico que es de luenga data, pero que fijamos en Thomas Hobbes, y el individualismo egoísta del “interés personal”, que también es de larga data pero podemos fijar como antecedente occidental en la idea del alma inmortal platónica (a su vez tomado de algunas tradiciones hinduistas) y prolongado en el agustinianismo medieval, mejor representado por la idea de individuación o *haecceidad* de Duns Escoto, y hasta la idea de individualidad del luteranismo.

Ambos, pesimismo antropológico e individualismo egoísta, están íntimamente relacionados, pues en ese egoísmo reside el pesimismo con el que es caricaturizado el ser humano, extrapolando a la humanidad en general, el comportamiento peculiar principalmente de la humanidad occidental, más acabada en su versión burguesa, de nuevo Sahlins: “Olvidándose de la historia y de la diversidad cultural, estos entusiastas del egoísmo evolucionista no logran reconocer al sujeto burgués clásico en su retrato de la llamada naturaleza humana”.^[2] Para paliar las nefastas consecuencias de esta naturaleza egoísta e individualista (ya sinónimos en todo respecto), occidente emplea dos técnicas políticas:

^[1] Marshall Sahlins, *La ilusión occidental de la naturaleza humana*, México, FCE, 2011, p. 125.

^[2] *Ibid.*, p. 20.

como jerarquía o como igualdad, como autoridad monárquica o como equilibrio republicano: un sistema de dominación que (idealmente) restringe el interés propio que naturalmente tiene la gente por medio de un poder externo; o bien como un sistema de poderes libres e iguales que se organiza a sí mismo y cuya oposición (idealmente) reconcilia sus intereses particulares en beneficio del interés común.^[3]

Esto último resultará relevante para nuestra propuesta de comparación. Serán las estructuras sociales impuestas, diferenciadas arbitrariamente a través de las dicotomías cruentas que tienen de base la dicotomía fundacional naturaleza/cultura: la jerarquía *piramidal* que tiene su trasunto con la estructura de los sistemas axiomáticos o fundacionistas que, efectivamente, son figura de los fundamentalismos excluyentes o de tercero excluso.

La segunda opción, llamada por Sahlins como republicana, tiene su trasunto a su vez con la *red simétrica* del plano cartesiano en la que en el centro está el yo, deformado en ego (como falsa personalidad) y en la que cada punto de intersección representa a un individuo y cada relación un sinalagma contractual entre iguales que se estabiliza como por su igualdad de fuerza y su igualdad de interés egoísta, siguiendo los dictámenes del mecanicismo (atomista o individualista) de época que sigue dominando y que está sujeto a la tercera ley newtoniana de equilibrio o contrarresto de fuerzas, así “el interés colectivo se cumpliría de manera natural, como si hubiera una Mano Invisible, si cada uno se hiciese cargo de su propio interés”.^[4]

Después de desgranar los antecedentes y proceso de construcción del mito de la naturaleza humana, Sahlins se refiere a otras culturas, sobre todo tocantes a ancestrales y pueblos originarios, para hacer el contraste y mostrar la comprensión probablemente más

^[3] *Ibid.*, p. 19.

^[4] *Ibid.*, p. 95.

adecuada de la “naturaleza humana” como transpersonal, misma comparación que intentaremos en los siguientes apartados.

Para terminar este apartado, restaría solamente puntualizar cómo, la filosofía de la esencia, de raigambre aristotélica y del alma inmortal de sello platónico, al pasar por el cristianismo y llegar al renacimiento, se convierten en el concepto de dignidad o humanidad como una esencia o valor individual encarnado, envasado, de mayor excelencia que el cuerpo, de mayor excelencia que el animal, como asegura Pico della Mirandola, y que lo sitúa por encima de la naturaleza, la que queda como en Francis Bacon, a su merced y a su disposición y dominio. La dignidad en otras culturas se verá como una cualidad compartida, transpersonal, que solo hace excelente al hombre por su participación en la naturaleza, integrado a ella y no por encima de ella.

LOS DERECHOS HUMANOS COMO EXPROPIACIÓN DE DERECHOS

Hemos señalado que las taras del individualismo egoísta y su concomitante pesimismo antropológico son base de los derechos humanos y de hecho su propia fuente de inoperatividad y disfuncionalidad. En alguna medida estas taras pueden evidenciarse a través de algunos de los defectos de las teorías generacional y esencialista. La primera explica su aparición histórica en el hemisferio occidental en época moderna y presenta a la modernidad como el origen de la aparición conceptual de los mismos, definiéndolos a la vez como discurso o técnica discursiva, en palabras de Óscar Correas: “La estrategia discursiva en que consiste el orden jurídico moderno, constituye una *expropiación*, por parte del estado, del protagonismo de la sociedad civil. El ciudadano significa la expropiación del individuo”.^[5]

^[5] Óscar Correas, *Acercas de los derechos humanos. Apuntes para un ensayo*, México, Ediciones Coyoacán/CIICH, 2003, p. 30.

Los derechos humanos, en tanto que derechos subjetivos —y estos en tanto que sujetan al individuo en la ciudadanía al derecho objetivo, que objeta su voluntad atándolo a su vez a la voluntad del Estado, quien es el que le otorga los derechos y quien resulta una fachada de la burguesía triunfante de la revolución—, resultan entonces, bien mirados, vacíos de la universalidad y de la humanidad o dignidad que se les predicaba y predica y quedan desnudados en lo que terminaron siendo: privilegios de una clase que puede realizarlos materialmente, y señuelos aspiracionales, “cultura afirmativa” de quienes no tienen los medios materiales para realizarlos, para ejercerlos y gozarlos con efectividad. Se tienen, pero se tienen en el “alma”, en la dignidad “intrínseca”, aunque se han hecho inoperantes al sujetarlos a la magnanimidad del Estado-burguesía que los expropia y los “otorga”.^[6] Más adelante Correas continúa: “El problema de qué son los derechos humanos se reduce a esto: son la expresión discursiva de las aspiraciones y deseos de los individuos, los cuales han sido expropiados de cualquier otra forma posible de hablar de ellos. En el mundo moderno, toda aspiración o deseo se convierte en derecho subjetivo”.^[7]

Cuando se intenta profundizar en el fenómeno y ontología de los derechos, a lo más que llega es a caracterizarlos como exigencias o reivindicaciones y cuando se indaga un poco sobre el origen o fundamento de la exigencia o el origen y fundamento de los mismos derechos se recurre al esencialismo a través de un nebuloso concepto de inherencia. Y a la vez, estas mismas taras han intentado hacerse coherentes a través de una teoría unitaria que no logra su objetivo, como la que se basa en los principios de interdependencia e indivi-

^[6] Véase Miguel E. Morales Lizarraga, “Historia filosófica crítica de los derechos humanos”, en Reynaldo Vázquez, *Los derechos humanos en prospectiva*, México, en proceso de edición. En <https://app.box.com/s/dm3ynt2302jeonsibj7p46w187cfp8tf> (fecha de consulta: 20 de agosto de 2019). En este artículo nos referimos reiteradamente al concepto de cultura afirmativa de H. Marcuse.

^[7] Correas, *op. cit.*, p. 37.

sibilidad pero que sigue estando fundada más profundamente en el mismo individualismo que la hace nuevamente inoperante.^[8]

Sin embargo, parece ser que ninguna teoría ha formulado los derechos humanos de tal manera que coincidan con postulados más contemporáneos de la antropología en sus diversas ramas, así como de la ontología y fenomenologías de las relaciones humanas y sus relaciones ecosistémicas. En lo que sigue serán señalados algunos datos que podrían renovar la teoría de los derechos humanos en un esfuerzo de hacerlos operativos.

En primer término, me referiré a tres modelos teóricos con los he trabajado para presentar una estructura y funcionamiento más precisos de un sistema jurídico. Estos tres modelos son el piramidal axiomático, la red simétrica o balsa, ya mencionados más arriba y el tercero la red asimétrica o rizoma. Habiendo establecido las características del rizoma, relacionaré en otro momento los principios de la nosotridad encontrados por Lenkersdorf. Un momento posterior será establecer la relación que señala Kakozi entre los principios de la nosotridad y el principio de Ubuntu en las comunidades bantú del África subsahariana. Inmediatamente intentaré poner lo anterior en relación con el concepto budista de vacuidad. Así la relación quedaría rizoma^[9], nosotridad, Ubuntu, vacuidad y finalmente dignidad humana como sustrato *transpersonal* de los derechos humanos.

^[8] Véase Miguel E. Morales Lizarraga, “Teoría generacional y teoría unitaria de los derechos humanos”, *Para qué poetas en tiempos de penurias*, Blog personal, México, 27 de septiembre, 2013. En <http://mtrmiguelmoraleslizarraga.blogspot.com/2013/09/teoria-generacional-teoria-unitaria-de.html> (fecha de consulta: 4 de agosto de 2018).

^[9] Sobre el segundo punto rizoma, siendo sustantivo, lo ocupo como adjetivo al entenderlo como una característica de la traspersonalidad de los ddhh, es decir, los ddhh son transpersonales, no son estrictamente individuales sino que emergiendo de las características relacionales de ser persona, van más allá de las máscaras o roles sociales que jugamos en situación y pasan hasta el “rostro” (Levinas) de dignidad, misma que al ser interdependiente (transpersonal) dotan de la característica de interdependencia a los ddhh (soy plenamente digno si los que están a mi alrededor son dignos, mi dignidad interdepende de la de los demás) esta interdependencia configura una red asimétrica de relaciones, es red asimétrica o rizoma, a diferencia de las relaciones asimétricas de dominio (pirámide, absolutismo, fundamentalismo) y a diferencia de las redes simétricas de relaciones sinalgmáticas de la igualdad formal ante la ley que funcionan en parte como mito o encubrimiento de relaciones de dominio. Es rizoma o red asimétrica pues, (también Levinas) yo soy responsable de disponerme de tal

Un primer escollo que habría que salvar es la recursividad de los modelos teóricos; el ser humano, en su afán de describir la realidad, sobre todo la social, elabora modelos simplificados de esta, pero eventualmente intenta, consciente o inconscientemente, modelar la realidad, por lo menos la social y la inmediata aledaña a la social, la mayoría de las veces imponiéndole su concepción del mundo y provocando con ello los desequilibrios que son por todos perceptibles. Elabora una teoría en principio con suposiciones que describen la realidad, comienza a vivir como ha supuesto en la teoría y cuando contrasta esta con la realidad así modificada ¡eureka!, la teoría se ha confirmado, pues tiene prueba empírica.

La civilización occidental tiene mucho tiempo viviendo de acuerdo con su creencia en el individualismo egoísta, de tal forma que cuando se quiere comprobar las tesis de este, *voilà*, de pronto Hobbes tiene razón, hay referente empírico y los demás pueblos del mundo están equivocados. Sahlins se pregunta e inmediatamente responde: “¿Es natural el interés en uno mismo? Para la mayor parte de la humanidad el interés personal tal como lo conocemos es antinatural en el sentido normativo: se considera locura, brujería o base para el ostracismo, la ejecución o, como mínimo, la terapia. Más que expresar una naturaleza humana presocial, esa avaricia suele verse como una pérdida de humanidad”.^[10]

Otro escollo, relacionado con lo anterior, es el propio individualismo y atomismo, tanto ontológico como metodológico, del que parte la modernidad y la moderna teoría de los derechos humanos. Para ello me ha sido útil la comparación entre tres modelos.^[11] El

manera que emerja la dignidad, soy responsable de reconocer y respetar al otro independientemente de si el otro lo hace o no. En https://www.academia.edu/36470441/complejidad_y_personalismo_en_el_%20derecho.

^[10] Sahlins, *op. cit.*, p. 67.

^[11] Miguel E. Morales Lizárraga, *Complejidad y personalismo en el derecho. Persona, sociedad, derechos humanos y derecho como sistemas complejos y modelo rizomático de integración*, México, 2016. En

primero de ellos, el que podríamos asignar principalmente al individualismo, tanto de personas como de grupos sociales, es el modelo de pirámide. Su elaboración teórica se traza sobre el modelo de los métodos fundamentales de la ciencia, la inducción y la deducción. La punta de la pirámide es el individuo, el sujeto supuestamente trascendental, pero que tiene características bien determinadas que determinan a su vez el horizonte antropológico de occidente. Es el individuo egoísta burgués, blanco, varón, adulto, capaz, propietario cuya dignidad consciente en una racionalidad formal de no contradicción, de eficacia de medios a fines, en el cálculo utilitario de intereses egoístas y en el juicio crítico de su propia experiencia solamente para volver más eficaz el logro de sus intereses.

Al estar el modelo basado en la no contradicción, el principio punta de la pirámide sirve como criterio de descarte entre fenómenos de la realidad, según criterios de validez o invalidez, verdad o falsedad. Así, culturas y civilizaciones enteras fueron “falsas” o “no válidas” por no ser idénticas al principio fundamental. Y lo mismo en lo individual. Mediante esta ideología se excluyen personas y culturas diferentes a las representadas en el axioma. El modelo piramidal o funcionalista, como ya hemos señalado con Sahlins, tiende a los fundamentalismos, a las monarquías, a las oligarquías y puede volverse altamente violento en su determinismo de arriba abajo, rápidamente deriva en relaciones de opresión:

El modelo de pirámide o fundacionista, en su intento de encontrar un lenguaje común independiente del hablante propicia a su vez que puedan pasarse principios generales por universalizaciones abstractas y que las mismas se vuelvan ideológicamente obligatorias para todos los miembros del sistema. Los sistemas axiomáticos son cerrados y por lo mismo excluyentes, principalmente de la diferencia, de

lo que queda fuera del cobijo deductivo del axioma. Los sistemas cerrados son propensos a la violencia.^[12]

El siguiente modelo sería el de red simétrica, típico del coherentismo. Hay que aclarar que no se superan unos a otros, sino que se combinan o excluyen según ciertas predominancias. Este modelo supone la igualdad entre los individuos, igualdad en fuerza y voluntad, por lo que sus relaciones son simétricas o sinalagmáticas. Significa una mejora con respecto al modelo anterior, pues comienza a representar mejor la igualdad ontológica y la interdependencia, pero oculta la desigualdad material y las relaciones de dominio excluyente. Su igualdad es homogénea, no toma en consideración las diferencias, la heterogeneidad de los seres relacionados. Asume que los seres humanos son individuos, no personas y que todos son iguales y que por tanto en su afán de hacer prevalecer sus intereses no dejarán que nadie se superponga a ellos.

El coherentismo y su modelo de balsa, es un intento de corregir los problemas del fundacionismo, principalmente la fuerte jerarquización y la vocación al totalitarismo del principio único. Es el plano cartesiano elevado a cartografía del mundo. En él el perímetro es abierto y cada elemento diverso que se une sólo debe pasar por la prueba de la coherencia con alguna de las coordenadas del perímetro. Este modelo presenta dos problemas, el primero es que nada impide que un amarre cualquiera de coordenadas se convierta en axioma único y se pase por fundamento del sistema, convirtiéndose en pirámide. El segundo problema es que hace clasificaciones que hacen perder a la diversidad su singularidad, el sistema al ordenar, ordena.^[13]

El modelo de red asimétrica podría representar mejor la realidad de las relaciones humanas y la interdependencia. Este sería

^[12] *Idem*, pp. 1-2.

^[13] *Ibid.*, p. 2.

el modelo de rizoma de la manera en que lo configuran Deleuze y Guattari. Las relaciones humanas son asimétricas, entre otras cosas por la desigualdad material y circunstancial entre los seres humanos, así como, y siguiendo la ética de Levinas, por la responsabilidad original que siempre tiene el yo frente al otro y que los modelos anteriores quieren preterir. Este modelo a su vez refleja mejor la interdependencia que consiste en que cualquier fenómeno del universo interdepende para su existencia de causas y condiciones que están dadas por otros fenómenos. Ningún fenómeno tiene existencia por sí mismo ni por una esencia propia e independiente del resto de fenómenos. La idea está representada por la Red de Indra^[14] en la cosmogonía védica y budista y por el concepto fuerza de “sunyata”^[15]

[14] “esta red de joyas tiene características maravillosas y extraordinarias. Una de estas características es que cuando se mira a las facetas de cualquiera de las joyas, se ve todas las otras joyas reflejadas en ellas. Cada una de las joyas de la red refleja a todas las demás, de modo que todas las joyas relucen en cada una de ellas, y cada una reluce en las demás. [...] En el Sutra Avatamsaka, el Buda compara a la totalidad del universo con la red de joyas de Indra. ¿En qué se basa esta comparación? Al nivel más elemental, se podría decir que, así como la red de Indra consiste en innumerables joyas de todos tamaños, formas y grados de resplandor, el universo consiste en fenómenos innumerables de varios tipos. Pero el Buda va más lejos con esta analogía y desafía la forma en sí en que percibimos las cosas. Normalmente nuestra experiencia de las cosas que constituyen el universo es la de cosas distintas y completamente separadas entre sí, y apenas si podemos imaginarlas de ninguna otra manera. Una montaña, una bicicleta, una hormiga, un edificio de apartamentos, un policía... una serie de objetos separados; así es como vemos el mundo. Pero en realidad, y según el Buda, no es en absoluto así. Desde su punto de vista, es decir, desde el punto de vista de la experiencia espiritual más elevada, todo en el universo, lo grande y lo pequeño, lo cercano y lo lejano, se refleja en todo lo demás. Todas las cosas se reflejan y, en cierto sentido, se contienen”. Sangharákshita, *El drama de la iluminación cósmica en el Sutra del Loto Blanco*. En www.librosbudistas.com (fecha de consulta: 20 de agosto de 2019).

[15] “Vacío proviene del término sánscrito sunyata que se traduce como la vacuidad, la nada o, en ocasiones, el cero de las lenguas indias modernas. No obstante, su etimología y su traducción literal o filológica pueden conllevar a confusiones. De hecho, es la palabra empleada para identificar una experiencia espiritual y trascendental incommunicable e indescriptible en términos exclusivamente lingüísticos. La verdadera experiencia de la sunyata se logra con la iluminación y, por lo tanto, no puede expresarse y comunicarse sino con el silencio”. Carlos Colina, “El enigma del vacío”, en *Konvergencias, Filosofía y culturas en diálogo*, núm. 27, Buenos Aires, octubre de 2018, p. 101. En <http://www.konvergencias.net/carloscolina27.pdf> (fecha de consulta: 20 de agosto de 2019).

o vacuidad.^[16] Es decir, que todos los fenómenos son vacíos por sí mismos y solo tienen entidad interdependiente.

MODELO RIZOMÁTICO: NÓDULOS, PERSONAS Y DERECHOS

El modelo de rizoma tiene las siguientes características que interpretamos adaptándolas a las relaciones entre personas o entre sus derechos:

1° Interconectividad. Cualquier punto o nódulo, cruce de relaciones, personas, derechos, se puede y debe conectar con cualquiera otro nódulo. Para nuestros efectos cada nódulo representa personas o grupos de personas con intereses afines y también puede representar, un derecho humano cualquiera.

2° Heterogeneidad. Cada persona es una posibilidad de ser humano que manifiesta la humanidad de peculiar manera, según la diversidad de combinaciones de las relaciones que en él convergen. Asimismo, cada derecho humano es una manifestación de la dignidad en relación de exigencia de reconocimiento y respeto bajo determinadas circunstancias sociomedioambientales, que se ven expuestas al riesgo como en las situaciones de vulnerabilidad u opresión.

3° Multiplicidad. Ningún nódulo del sistema es homogéneo en sí, es decir, el sistema es heterogéneo, y cada nódulo lo es no solo por la diversidad de relaciones que lo componen sino porque esa diversidad de relaciones se recompone con el tiempo, recomponiéndose.

^[16] “La red de Indra recibe, además, el nombre de “red de perlas” (o de joyas), de Indra y es un símbolo védico que luego se trasladó a la cosmovisión budista. Dentro de ella, fue desarrollado por las filosofías del Mahayana, buscando señalar la triple noción de vacuidad, originación dependiente e interpenetración de los diversos planos de la realidad”. Olivia Cattedra, “INDRAJALANETI. La Red de Indra: una lectura moderna del antiguo mito védico”, en *Konvergencias, filosofía y culturas en diálogo*, año V, núm. 17, Buenos Aires, abril de 2008, p. 85. En <http://www.konvergencias.net/oliviacattedra164.pdf> (fecha de consulta: 20 de agosto de 2019).

dolo a él e integrándolo de diversa manera. Algo de la dignidad es esto, la transformación en la permanencia y el mantenimiento de la integridad.

4°. Disrupción o ruptura significativa. Debido a la heterogeneidad y a la multiplicidad, a la diversidad biológica y cultural, los nódulos, tanto en el sentido de personas como de grupos o culturas, en la búsqueda de su autenticidad, representan la humanidad general, pero a la vez son una ruptura significativa de la misma, son otros como nosotros enteramente otros. Aquí es oportuno recordar nuevamente a Sahlins quien, respecto de algunas culturas africanas y en relación con los conceptos de otredad y alteridad, refiere: “Tanto en lo que se refiere al parentesco, como en las relaciones con el cosmos en general, la alteridad es una condición de posibilidad del ser”.^[17]

5. Cartografía. Cada nódulo es mapa y no copia de otros nódulos. Coincide con lo que en otro lugar he denominado como sistema dialéctico binario, pues cada persona es fundamentalmente abierta a la otredad y remite a ella, por ejemplo, en la experiencia de los indios cree “las personas humanas no son colocadas por encima ni en contra de un contexto material de naturaleza inerte, sino que son una especie de personas en una red de personas recíprocas”,^[18] es decir, los demás seres también son personas *no humanas*, pero personas porque tienen también *humanidad* (dignidad interdependiente), la humanidad es universal antes de la naturaleza no después o por sobre esta, y por ello los animales también son humanidad revestida de otras formas y manifestada de otras maneras, “La humanidad es el estado original, a partir del cual se produjeron y diferenciaron las formas naturales”.^[19] Los humanos según nuestro folklore tienen una naturaleza animal originaria, los animales según el folklore amerindio “todavía deben ser humanos, si bien no de una forma evidente”.

[17] Sahlins, *op. cit.*, p. 64.

[18] *Ibid.*, p. 103.

[19] *Ibid.*, p. 111.

6. Calcomanía. Por lo tanto, si bien cada ser humano es a imagen y semejanza de otro, no es copia ni calco de ningún otro, sin embargo, interdepende de todos para ser lo que es.^[20] A diferencia de la *haecceidad* del *Doctor Subtilis*, en el que, de la sustancia inerte la individuación, principalmente por hálito divino, determina la humanidad diferenciada de otros seres, podríamos decir aquí (tal vez pensando un poco en Hegel) que, la sustancia es humanidad, no en tanto que razón o consciencia, sino en tanto que dignidad, empatía o compasión y que se individúa en diferentes manifestaciones para hacerse consciente de sí.

NOSOTRIDAD TOJOLABAL

En el mismo sentido parecen coincidir los principios inducidos por Lenkersdorf en su estudio sobre el filosofar tojolabal:

1. Unidad orgánica. Referida a la disposición que tiene cada individuo en el grupo social orientada hacia el nosotros y el nosotros como una totalidad no totalizante, que no niega la individualidad de cada miembro.
2. Antimonismo. En el nosotros, diríamos en el rizoma, no hay competencia ni jerarquía entre los miembros, lo que se muestra en la participación política en la comunidad y entre comunidades. Los servidores no son jerárquicamente superiores ni existe uno que tenga toda la autoridad de supra subordinación, en vez de ello, la autoridad de los servidores es derivada y multidireccional, se manda obedeciendo o solo se tiene autoridad en la medida en que se obedece el mandato originario. La organización nosótrica-rizomática no remite a ningún nódulo como axioma o punta de una pirámide.

^[20] Gilles Deleuze, Felix Guattari, *Rizoma*, México, Fontamara, 2009.

3. Complementariedad. Contrario también al modelo piramidal en donde sí un nódulo no es idéntico, copia o calcomanía del axioma, es excluido, en el modelo rizoma, las diferencias son complementarias para hacer más grande y rico el mapa, con mayores posibilidades la humanidad. Se está atento a la interdependencia y por esa atención se vuelve el individuo atento, dispuesto al reconocimiento y respeto del otro, reconociéndolo como complemento del nosotros. El otro no es la contradicción del yo, es su complemento, su posibilidad de ser más.
4. Yo vivencial. A diferencia del yo agencia que es un yo que tiene o que domina, que realiza la acción y que se agencia el resultado de la acción. El yo vivencial vive con los otros sin agenciarlos así. No son excluyentes, son complementarios, pero, a diferencia de la sociedad occidental altamente piramidal o de simulación de red simétrica, en la comunidad tojolabal (y otras como veremos) predomina el yo vivencial.
5. Intersubjetividad. La responsabilidad del reconocimiento y el reconocimiento que origina la responsabilidad deriva de la sujeción que hace la realidad del individuo, principalmente esa realidad encarnada que es el otro. Es el otro el que nos sujeta y nos vuelve sujetos y nos sujeta al reconocimiento. Así se traba la intersubjetividad de la que emerge la nosotridad.^[21]

UBUNTU BANTÚ

Kakozi pone en relación la nosotridad tojolabal con el Ubuntu bantú. Describe el Ubuntu y la filosofía que representa como una unidad en la multiplicidad, en términos de ontología occidental sería

^[21] Carlos Lenkersdorf, *Filosofar en clave tojolabal*, México, Miguel Ángel Porrúa, 2005.

una relación entre el ser y el ente en la que no hay ser en abstracto que sea una totalidad homogenizante, no hay un ser que sea la sustancia sustrato del ente, hay entes, y la interrelación o interdependencia entre todos los entes conforma el ser:

la fuerza universal en sí, pero que jamás aparece separada de sus formas fenoménicas *Muntu*, *Kĩntu*, *Hantu* y *Kuntu* [sic]. *Ntu* es el ser mismo, es la fuerza universal cósmica que sólo el moderno pensamiento racionalizador es capaz de abstraer de sus formas de aparición. *Ntu* es aquella fuerza en que coinciden el ser y el ente. [...] *Ntu* es aquel “punto original de la creación”.^[22]

Ubuntu significa que la persona es persona solo por otras personas, es decir, la persona es una construcción social que se humaniza y construye su personalidad e identidad con y a través de otras personas. El yo no existe sino a través del nosotros y solo hay un yo por que hay un tú, un ustedes y un ellos que se desdibujan, sin perderse, en ese nosotros que los engloba. Esta idea el Ubuntu contrasta radicalmente con el *sum* cartesiano que pareciera cogita su propia existencia y queda atrapado en un principio de identidad tautológico sin referencia ni siquiera a sí mismo. El ser humano interdepende de otros seres humanos para ser él mismo. De otros seres humanos adquiere una identidad base, la identidad de la pertenencia a la comunidad y a partir de ahí puede formarse una autenticidad, una versión propia de ser otro en el nosotros. Como ya lo mencionamos, la alteridad es condición de posibilidad del ser.

Sin embargo, la interdependencia no queda solamente ahí en la pura intersubjetividad. Para Kakozi, que sigue en esto a Dion Forster, el ser humano está conformado por los planos de la interioridad y la exterioridad. En el plano de la exterioridad se encuentra la objetividad y la interobjetividad —la relación con seres no hu-

^[22] Jahn Janheinz. *Muntu, Las culturas neoafricanas*, México, FCE, 1963, p. 138. Citado por Jean-Bosco Kakozi Kashindi, *La dimensión ético-política de Ubuntu y la superación del racismo en Nuestra América*, 2015 (Tesis de grado, México, UNAM), p. 108.

manos vivos o no— y en el plano de la interioridad se encuentra la subjetividad y la intersubjetividad, la relación consigo mismo y con otros que nos sujetan. Podríamos entender de ello, como se entiende en la filosofía bantú el propio concepto de Ubuntu y como se entiende en la filosofía tojolabal el nosotros, que este nosotros, abarca el entorno ecosistémico, como lo explica Kakozi:

La objetividad y la subjetividad estarían en el ámbito individual, mientras que la intersubjetividad y la interobjetividad se encontrarían en el ámbito comunitario. Pero la objetividad y la interobjetividad se entenderían pura y simplemente a través de la exterioridad, mientras que la subjetividad (yo) y la intersubjetividad (nosotros) serían inteligibles a través de la interioridad que es una mismidad, pero con una diferencia muy relevante: la intersubjetividad, a nuestro parecer, se hace inteligible a través de un tipo de mismidad “nosótrica” (Lenkersdorf).^[23]

La idea es muy cercana a la construcción de un concepto de transpersonalidad entendido como un más allá de las máscaras o roles sociales, más allá de particularidades individuadoras, se encuentra el rostro, en términos levinasianos, que es la humanidad compartida que nos hace.

Tanto para el filosofar bantú como para el filosofar tojolabal, todos los entes tienen Ubuntu, o por lo menos *-ntu*, diríamos alma o personalidad, y todos los entes, por tanto, forman parte del nosotros. La idea de *formar parte* no es la más conveniente pues es aún pensamiento atomizante. Más bien, como anotamos más arriba, cada entidad tiene entidad por la entidad de todos los demás entes con los que está en relación interdependiente. El ser humano para ser necesita de un ecosistema. Esta idea está comprendida en el concepto de vacuidad o *sunyata* de la filosofía hindú, pero ha sido

^[23] *Ibid.*, p. 90.

especialmente desarrollada por diversas formas de budismo, como ya señalamos respecto a las facetas de las joyas de la red de Indra.

INTERDEPENDENCIA BUDISTA

Eberhard presenta esta idea para tener una mejor comprensión de los derechos humanos de manera intercultural y desde un enfoque antropológico. Señala que en la filosofía budista la ignorancia de la realidad o verdad última, esto es de la vacuidad o inexistencia inherente de las cosas ocasiona el apego o aversión que se tiene hacia ellas y esto en última instancia es la causa del sufrimiento. La mente que ignora que ningún fenómeno, ningún objeto, ningún ente tiene existencia inherente ni tiene entidad por sí mismo, que ningún ser tiene dignidad esencial propia e independiente, es la mente del apego y la aversión:

Emergen entonces tres actitudes fundamentales frente a este mundo percibido como exterior a uno-mismo. Se trata de los “tres venenos” que hacen girar la rueda de samsara, el mundo ilusorio de los muertos y los renacimientos. Si el objeto percibido parece agradable, uno quiere cogerlo y se produce así un aferramiento. Si el objeto percibido parece amenazante y desagradable, uno quiere rechazarlo. Es el odio. Si uno resulta indiferente, se queda estúpido frente a dicho objeto. Es la estupidez.^[24]

Al no haber existencia inherente de los fenómenos, sino que su existencia es la emergencia de la concurrencia y disposición de otros fenómenos que como causas y condiciones originan interdependien-

^[24] Christoph Eberhard, “Más allá de una antropología de los derechos humanos: ¿los horizontes del diálogo intercultural y del reino de Shambhala?”, en *Revista de Antropología Social*, vol. 19, Madrid, Universidad Complutense, 2010, p. 234. En <https://revistas.ucm.es/index.php/raso/article/view/raso1010110221A/8755> (fecha de consulta: 20 de agosto de 2019).

temente otros fenómenos a su vez, resulta que todos los fenómenos son transitorios e impermanentes. Cuando la disposición cambia, cuando las causas y condiciones desaparecen, los fenómenos que de ellos emergieron también desaparecen. Aparecer y desaparecer son los acontecimientos.

Las características temporales de unos fenómenos u otros los hacen aparecer a las características temporales de los seres humanos como existentes por sí mismos (objetos, que objetan o resisten la voluntad, el apego o la aversión) y algunas de dichas características también, los hacen aparecer como satisfactorios o insatisfactorios, siempre solo en relación con las propias causas y condiciones, culturales más de las veces, de las personas. Para los fenómenos que aparecen como satisfactorios la mente nublada les genera apego y a los insatisfactorios aversión. El problema entonces consiste en que, al no tener ningún fenómeno existencia inherente y ser por tanto impermanentes, la satisfacción a la que está apegada la mente no dura convirtiéndose en insatisfacción y viceversa, lo insatisfactorio no dura generando nuevas causas de apego y de insatisfacción cuando nuevamente cambian las condiciones.

Esta ontología y epistemología budistas generan a su vez una ética bien definida. El ser humano puede llegar a darse cuenta de este ciclo de insatisfacción —el *samsara*— y las causas que lo generan —el apego y la aversión—, pero regularmente no se da cuenta por sí mismo sino por la generosidad y compasión de otro que ya haya logrado esa comprensión.

La principal causa para el budismo de insatisfacción es por tanto la creencia en la existencia inherente de los fenómenos, y dentro de esta, principalmente el apego o aversión a la propia existencia inherente, es decir, a la creencia en un yo con existencia propia, algo que generalmente se denomina ego o falsa personalidad. El yo en el budismo, por tanto, es una construcción de causas y condiciones diríamos intersubjetivas e interobjetivas. Y la mejor forma de desapegarse o dejar de tener aversión a un yo inesencial es a través de la compasión por el sufrimiento de otros ya que esto nos lleva a ocuparnos de los demás y a salir de la preocupación por sí mismo

o egocentrada. De otra manera, entonces, la salida del sufrimiento y la posibilidad de alcanzar la budeidad o iluminación pasa por la compasión por el sufrimiento de todos los seres y por dar cuenta de que nuestra propia liberación interdepende de la liberación de los demás. Este es el ideal del

El hinayana, el sendero estrecho se transforma en mahayana, en vía hacia la apertura y la compasión sobre la que camina el bodhisattva, cuando el practicante ha desarrollado cierta realización de bodhicitta, de su naturaleza de buda, que se manifiesta en su deseo de no trabajar ya por su propia liberación sino por el bien de todos los seres. Está fundamentalmente marcado por la compasión hacia todos los seres y por el hecho de asumir la responsabilidad de llevar esta compasión a la práctica, de trabajar activamente para la liberación y la felicidad de todos.^[25]

Eberhard deduce de esto una ética de la responsabilidad para los derechos humanos. La respuesta hábil y debida a la sujeción que genera la presencia del otro es la disposición por lo menos, a no ser causa de su sufrimiento, y esto se logra mínimamente con el reconocimiento y respeto a su dignidad. Esta ética de la libertad es el camino del guerrero, el camino no del que hace la guerra, sino el que le hace la guerra al ego, quien es valiente para conocerse a sí mismo: “Y si aceptamos descentrarnos con vistas a lograr el no-yo y la apertura a lo de aquí y ahora, podemos ser monarcas universales todos juntos... con lo que se lograría de algún modo una especie de ‘democracia aristocrática’, fundada en la apertura a sí mismo, a los demás y a su entorno y en el diálogo entre ellos”.^[26]

La dignidad misma, entonces, debe ser mirada no en términos esencialistas como ha hecho en buena medida la tradición occidental. Ni entendiéndola como autonomía, autodeterminación, ni aun como capacidad de transformación según propios fines autodeter-

^[25] *Ibid.*, p. 241.

^[26] *Ibid.*, p. 245.

minados y autónomos; debe entenderse la dignidad no como una esencia inmutable del ser humano sino como una cualidad interdependiente, una cualidad de las relaciones humanas (¿la relación con otros y con nosotros es de tal calidad que cada uno puede desarrollarse plenamente en conjunto, o no lo es?). Los derechos humanos tampoco habrían de entenderse como inherentes a una supuesta naturaleza humana, sino como condiciones de posibilidad de relaciones funcionales, de calidad en las que la dignidad sea debida por la responsabilidad, sea la respuesta hábil para paliar la insatisfacción y eliminar los venenos que la causan.

Desde un punto de vista occidental, observaremos que este replanteamiento hará necesario completar nuestras reflexiones en términos de “derechos” por otras en términos de responsabilidades. Tal enfoque permitiría plantearse fundamentalmente la cuestión de la “dignidad humana” en la relación del hombre consigo mismo, con los demás y con el mundo, y abriría así más ampliamente el diálogo intercultural no sólo sobre las respuestas que hay que dar al desafío que lleva consigo la universalización de los derechos humanos, confrontados con la interculturalidad, sino también sobre aquellas cuestiones que conviene tratar colectivamente y que emergen del encuentro intercultural.^[27]

Habrían de ser entendidos como cualidades emergentes de las relaciones humanas atentas y dispuestas al reconocimiento y respeto de la humanidad compartida por todos los seres humanos, en su base, tal que valores, los derechos humanos serían indicaciones de disposición, cómo disponerse en relación con otro que es y no es como nosotros. Y ya solo en su aspecto normativo, serían condiciones de posibilidad de la mejor calidad de las relaciones para el desarrollo, siempre, este aspecto normativo, pensado y aplicado en el contexto fenomenológico de la relación en disposición debida o responsable al reconocimiento y respeto de la dignidad:

^[27] *Ibid.*, p. 246.

la dignidad se presenta como el meta-principio en el que llegan a unirse y fecundarse mutuamente los derechos y las responsabilidades: unos derechos que, sin responsabilidad, estarían arrastrados en la espiral del solipsismo individualista y enredados en conflictos irresolubles, responsabilidades que, sin derechos correspondientes, convertirían al hombre en rehén de un constreñimiento externo y alienante.^[28]

Estas últimas ideas podrían llevarnos a reconfigurar la teoría de los derechos humanos y a poner el énfasis donde hasta ahora no se ha puesto, en las responsabilidades humanas. Ciertamente que, quien tiene más conciencia tiene más responsabilidad, no podemos exigir responsabilidad de quien no tiene las causas y condiciones para ser responsable, pues hasta ahora los derechos humanos y la capacidad de exigir y de la realización efectiva de las exigencias son privilegios de unos cuantos. Somos los privilegiados, los que tenemos las causas y condiciones favorables, los responsables de hacer vigentes los derechos humanos para los demás.

A MANERA DE CONCLUSIÓN

Los derechos humanos han sido reducidos a su aspecto normativista formalista y, aunque el constitucionalismo ha virado del otorgamiento al reconocimiento, este formalismo normativista y el contexto de derecho moderno de contenido burgués, individual y egoísta los vuelve inoperantes para la gran mayoría de seres humanos y los convierte en privilegios de unos cuantos.

El modelo del derecho moderno en el que se insertan los derechos humanos es un modelo piramidal jerárquico, heredado de las monarquías y regímenes fundamentalistas y totalitarios. Lo único

^[28] François Ost, "Stand up for your Rights!", en Eberhard, C. [ed.], *Droit, gouvernance et développement durable*, París, Karthala, 2005, p. 41. Citado por Christoph Eberhard, "Más allá de una antropología...", p. 247.

que sucedió en las revoluciones liberales fue un cambio de axioma, un cambio en la punta de clase dominante, de aristocracia a burguesía, pero el sistema quedó igual y el derecho se sistematizó para hacerlo eficiente de acuerdo a la nueva ideología.

El modelo burgués de derecho y derechos se disfrazó de igualdad ante la ley imponiendo una ideología de igualdad ontológica de intereses individuales egoístas asumiendo que, como la tercera ley de Newton, las fuerzas se estabilizarían o contrarrestarían como por una mano invisible (Adam Smith mismo hizo las advertencias y puso los límites a su liberalismo económico tanto en la propia *riqueza de las naciones* como en la *teoría de los sentimientos morales*). Este modelo puede esquematizarse como una red simétrica parecida al plano cartesiano, pero tiene consecuencias nefastas de dominio igual que el modelo piramidal, pues en parte esconde a este.

Con ayuda de Marshall Sahlins como antropólogo, Deleuze y Guattari como filósofos y el análisis realizado por Lenkendorf de la filosofía tojolabal, Kakozi, de la filosofía bantú de Ubuntu y Eberhard de las señas fundamentales de la filosofía budista de la vacuidad o interdependencia, hemos mostrado que es más factible que el modelo que mejor represente a la humanidad y su funcionalidad y con ello a los derechos humanos es un modelo de rizoma.

La conclusión fundamental es una nueva comprensión de la responsabilidad humana que debe ser concomitante a los derechos, para sacarlos del individualismo y tal vez librarnos del liberalismo económico tan pernicioso al desarrollo humano total, no solo de unos cuantos. Esto debiera llevar también una transformación de nuestra visión del derecho y de las relaciones sociales en general.

BIBLIOGRAFÍA

- Cattedra, Olivia, “INDRAJALANETI. La Red de Indra: una lectura moderna del antiguo mito védico”, en *Konvergencias, filosofía y culturas en diálogo*, año V, núm. 17, Buenos Aires, abril de 2008. En <http://www.konvergencias.net/oliviacattedra164.pdf>
- Colina, Carlos, “El enigma del vacío”, en *Konvergencias. Filosofía y culturas en diálogo*, núm. 27, Buenos Aires, octubre de 2018. En <http://www.konvergencias.net/carloscolina27.pdf>
- Correas, Óscar, *Acerca de los derechos humanos. Apuntes para un ensayo*, México, Ediciones Coyoacán/CIICH, 2003.
- Deleuze Gilles, Felix Guattari, *Rizoma*, México, Fontamara, 2009.
- Eberhard, Christoph, “Más allá de una antropología de los derechos humanos: ¿los horizontes del diálogo intercultural y del reino de Shambhala?”, en *Revista de antropología social*, vol. 19, Madrid, Universidad Complutense, 2010. En <https://revistas.ucm.es/index.php/raso/article/view/raso1010110221A/8755>
- Kakozi Kashindi, Jean-Bosco, *La dimensión ético-política de Ubuntu y la superación del racismo en “Nuestra América”*, México, UNAM, 2015.
- Lenkersdorf, Carlos, *Filosofar en clave tojolabal*, México, Miguel Ángel Porrúa, 2005.
- Morales Lizárraga, Miguel E., “Historia filosófica crítica de los derechos humanos”, en Reynaldo Vázquez, *Los derechos humanos en perspectiva*, México, en proceso de edición. En <https://app.box.com/s/dm3ynt2302jeonsibj7p46w187cfp8tf>
- _____, “Teoría generacional y teoría unitaria de los derechos humanos”. *Para qué poetas en tiempos de penurias*, Blog personal, México. En <http://mtrmiguelmoraleslizarraga.blogspot.com/2013/09/teoria-generacionaly-teoria-unitaria-de.html>
- _____, *Complejidad y personalismo en el derecho. Persona, sociedad, derechos humanos y derecho como sistemas complejos y modelo rizomático de integración*, México, 2016. En https://www.academia.edu/36470441/complejidad_y_personalismo_en_el_derecho._sistemas_complejos_y_modelo_rizom%C3%81tico.pdf

Sahlins, Marshall, *La ilusión occidental de la naturaleza humana*, México, FCE, 2011.

Sangharákshita, *El drama de la iluminación cósmica en el Sutra del Loto Blanco*. En www.librosbudistas.com