

DERECHOS HUMANOS EN CRISIS: ¿HASTA DÓNDE AGUANTA LA DEMOCRACIA?

HUMAN RIGHTS IN CRISIS: ¿UNTIL WHEN CAN DEMOCRACY RESIST?

Franz DE RUBENS VON SPARR
Tecnológico de Monterrey, Campus Santa Fe
von_sparr@tec.mx
<https://orcid.org/0009-0009-9129-6129>

Fecha de recepción: 9 de diciembre de 2024.

Fecha de aceptación: 17 de febrero de 2025.

Resumen:

La presente reflexión se deriva una conferencia que impartí al profesorado del Instituto de Humanidades de la Universidad Panamericana donde cavilé acerca de la vigencia actual de los derechos humanos dentro del panorama político internacional. ¿Han alcanzado su fecha de expiración? ¿Siguen siendo realidades *iusfilosóficas* válidas para comprender los desafíos políticos del mundo de la psicopolítica? El objetivo de este trabajo es defender su estatuto de verdad a través de un análisis semántico, lógico, ético y jurídico, impulsado –además– por un reconocimiento general de la ciudadanía que reafirma su validez. Para ello, explico tres realidades que han corroído su implementación –no limitantes, pero sí originarias–. Hacia el final del texto propongo la introducción del concepto de «desobediencia civil» como una vía de acción ciudadana de defensa de la soberanía de los derechos humanos.

Summary:

The present reflection was derived from a conference I gave to professors of the Instituto de Humanidades of the Universidad Panamericana where I pondered about the current validity of human rights within the international political panorama. Have they reached their expiration date? Are they still valid *iusphilosophical* realities to comprehend the political challenges of the psychopolitical world? The objective of this work is to defend their truth status through a semantic, logical, ethical and judicial analysis, driven by –besides– a general acknowledgement of the citizenship that reaffirms its validity. To accomplish this, I explain three main realities that have corroded their application

—not exclusively, but in an original sense—. Towards the end of the text, I propose the introduction of the concept of «civil disobedience» as a means for civic action to defend the sovereignty of human rights.

Palabras clave: Derechos humanos, desobediencia civil, artículo 136 constitucional, psicopolítica, democracia instrumental.

Key words: *Human rights, civil disobedience, constitutional article 136, psychopolitics, instrumental democracy.*

I. Introducción

La balanza está a punto de romperse. La idea tan común de la justicia como aquella figura que sostiene ambos pesos —el equilibrio— con los ojos vendados —la imparcialidad— está desquebrajada. Los números no mienten: aproximadamente 15.4 millones de personas han muerto en lo que va de este año.¹ Si contrastamos esta realidad con aquél ideal ilustrado de que a mayor progreso racional-científico mayor bienestar político-social, constatamos que ambas no guardan una relación propia, de causación —quizás, sólo una leve correlación y en contadas disciplinas del saber—. Si lo comparamos metafóricamente con el viaje que emprendió la Comunidad del Anillo hacia *Mount Doom*, apenas estaríamos en las caóticas Minas de Moira. No podemos eludir lo que es. Aquella sentencia platónica de “dar a cada uno lo que le corresponde” conserva aún una realidad más ideal que práctica.²

No implica, por supuesto, que no se hayan concretado grandes avances en los últimos dos siglos. A riesgo de aparentar ser más generalista que sutil, considero que las mayores realizaciones prácticas del ideal platónico son, efectivamente, los derechos humanos. Tales siguen siendo el paradigma actual que, aunque se encuentren en riesgo, sí han sido el modelo político-social —sobre todo, desde los contingentes ciudadanos— que han logrado limitar y aplacar los abusos del poder estatal. Este ideal ha sido concebido de distintas maneras a lo largo de la historia moderna y contemporánea. Será Habermas, con la introducción de la idea de “utopía realista”, quien mejor lo describa: “Los derechos humanos constituyen una utopía realista en la medida en que no proponen

¹ Dato generado a través de Grok bajo el *prompt* de “¿me ayudas a estimar un total de muertes, de enero 2025 a marzo 2025 a nivel mundial? Con citas precisas”. Consultado el 8 de noviembre de 2024, 9:03 h.

² *Rep.* I, 331e.

más imágenes engañosas de una utopía social que promete la felicidad colectiva, sino que fundan el ideal de una sociedad justa en las instituciones de los estados constitucionales”.³

Con este contexto, el presente texto tiene el objetivo de realizar una reflexión sobre el estatuto actual de los derechos humanos. Lo cual, en primera instancia, impulsa la pregunta por la *potencialidad*; es decir, ¿cuál es el margen de acción posibilitado por el orden constitucional? ¿Qué tanto está explicitado dentro de nuestro texto constitucional –con lo cual se puede afirmar su viabilidad de ejecución–? Para ello, es importante recordar que uno de los momentos más decisivos en México sobre este tema fue la reforma constitucional al artículo 1º. A partir de esta fecha –junio de 2011– se estableció que las y los mexicanos tenemos reconocidos todos los derechos humanos, no sólo en el orden nacional, sino también aquellos consagrados en los tratados internacionales de los cuales nuestro país forma parte. A partir de este momento, se crean las figuras jurídicas de “control convencional” y «control constitucional», así como el origen de los conceptos de “núcleo intangible de la constitución” y “parámetros convencionales”. Todos tienen en común una analogía propia –un analogado principal–: límite.

La realidad de *lo limitado* es el carácter distinto de su universalidad. En cualquier sociedad humana, los derechos funcionan de esta manera. Establecen márgenes de interpretación que restringen la acción del Estado bajo el criterio de que, ante cualquier decisión jurídica y/o política, siempre se ha de privilegiar la protección de los derechos del individuo⁴ –y, afortunadamente, esta comprensión también ha sido yendo otorgada a las comunidades–.⁵ Así es como se entiende, por ejemplo, el famoso principio *pro persona*. En la Convención Interamericana de Derechos Humanos, artículo 29, se explica cómo su operación circula alrededor del analogado principal de *lo limitado*. Así, en el inciso a) se lee que ningún Estado, ni grupo o persona podrán «suprimir el goce y ejercicio de los derechos y libertades reconocidos en la Convención o limitarlos en mayor medida que la prevista en ella». En pocas palabras,

³ HABERMAS, Jürgen, “El concepto de dignidad humana y la utopía realista de los derechos humanos”, *Diánoia*, vol. LV, núm. 64, (mayo 2010), p. 19.

⁴ Vale la pena ser reiterativo en este punto, frente a una desconcertante incompreensión generalizada. Los derechos humanos no sólo son transgredidos por los Estados, sino también por grupos privados –legales o criminales–, así como por individuos.

⁵ En este punto me sumo a las críticas hacia las democracias más tradicionalistas de corte individualista. Los derechos, aunque en un principio se hayan concebido como individuales, en realidad son comunitarias. Un ejemplo rápido: mi derecho de expresión está en función de mi derecho a la educación a la que pude acceder, así como de los medios y canales que tenga a mi disposición. Para ambos, requiero como persona, que me hayan respaldado otras personas e, incluso, varias comunidades (profesores, compañeros, mi familia, personal de gestión académica, personal administrativo, etc). Sobre esta idea, encuentro como posible origen el pensamiento de Villoro, quien afirmó que «la realización del bien común es lo que se opone, por principio, a la concepción liberal. Es lo contrario al individualismo de la modernidad occidental moderna». VILLORO, Luis, *Tres retos de la sociedad por venir. Justicia, democracia, pluralidad*, México, Siglo XXI, 2009, p. 74.

nadie puede limitar los derechos reconocidos, con su debido avance en garantía y defensa logrado.⁶ El inciso b), por su parte, establece que ningún Estado podrá “limitar el goce y ejercicio de cualquier derecho o libertad que pueda estar reconocido...”; y, con mayor principalidad, el inciso c) claramente estipula que jamás se podrán “excluir otros derechos y garantías que son inherentes al ser humano o que se derivan de la forma democrática representativa de gobierno...”. Es decir, que ni jurídicamente se pueden transgredir los derechos humanos que ya están positivizados –explicitados en la letra de la ley–, ni aquellos que no estén explícitamente escritos, pero son parte esencial de la configuración del ser humano, así como del gobierno democrático republicano.

Ejemplo de esto ya existe como cuerpo jurisprudencial. En el caso de la “Masacre de Mapiripán” contra Colombia, la Corte Interamericana estableció:

106. Asimismo, la Corte ha señalado, al igual que la Corte Europea de Derechos Humanos, que los tratados de derechos humanos son instrumentos vivos, cuya interpretación tiene que acompañar la evolución de los tiempos y las condiciones de vida actuales. Tal interpretación *evolutiva* es consecuente con las reglas generales de interpretación consagradas en el artículo 29 de la Convención Americana, así como las establecidas por la Convención de Viena sobre Derecho de los Tratados. En este sentido, al interpretar la Convención *debe siempre elegirse la alternativa más favorable para la tutela de los derechos protegidos por dicho tratado, según el principio de la norma más favorable al ser humano*⁷.

De la teoría a la acción, se constata aquí cómo los derechos humanos actúan como límite frente al poder estatal. Con este ejemplo, también se resuelve la primera pregunta acerca de la potencialidad de ejecución de los derechos humanos. En efecto, el marco convencional y constitucional permite con toda amplitud la defensa de estos.⁸

Sin embargo, cuando nos interrogamos *¿hasta dónde aguanta la democracia?* estamos cuestionándonos sí, por sus límites, pero también por su vigencia. De aquí que, históricamente, tal como lo ha expuesto Habermas –o incluso, el muy racional Rawls– también se constate que los límites por excelencia son los derechos humanos. Específicamente, las resistencias civiles frente a los abusos

⁶ Este principio tiene una conexión intrínseca con el rasgo esencial de los derechos humanos conocido como la *progresividad*. A mayor comprensión, mayor garantía y defensa. No se puede retroceder en la manera en cómo se ha defendido un derecho. Sobre este punto, sugiero consultar: RAMÍREZ GARCÍA, Hugo Saúl y PALLARES YABUR, Pedro de Jesús, *Derechos Humanos*, Ciudad de México, Oxford University Press México, 2017, pp. 72 y 73.

⁷ Tanto el artículo de la Convención con sus debidos incisos, como el párrafo citado, fueron consultados y tomados de CARBONELL, Miguel y CABALLERO GONZÁLEZ, Edgar S., *Convención Americana de Derechos Humanos con jurisprudencia*, segunda edición, Ciudad de México, Tirant lo Blanch, 2020, pp. 216 y 217. Los énfasis en el texto son míos.

⁸ No sólo en el artículo 1º, sino que México es Estado parte de varios tratados internacionales –como la Convención–.

de los sistemas políticos y económicos vigentes. La pregunta por la vigencia se traduce, entonces, en la ejecución de los instrumentos políticos, jurídicos y sociales que los hagan valer y respetar.

Hay otra pregunta que también cabe dentro de este ensayo político. ¿Por qué los derechos humanos surgen dentro de un gobierno democrático –republicano–? La respuesta será evidente durante el transcurso del texto. Será momento, entonces, de entender por qué han fallado los instrumentos que garantizan su debida vigencia.

II. Vigencia de los límites. Estados fallidos y el imperio de lo injusto

El estado actual es crítico. Los límites nacionales –así como los internacionales– están corroídos. Regreso a la imagen inicial: la balanza está por romperse. Las últimas semanas –e incluso meses– han dado amplio testimonio de ello. Para explicar el estado actual de la vigencia y eficacia de los límites, ensayo tres razones que han desgastado el balance institucional: la desprofesionalización de la carrera política, la instrumentalización de la democracia como herramienta del sistema psicopolítico, y el desprestigio de la verdad como principio de lo correcto.

II.I. Desprofesionalización de la carrera política

Hablar en detalle de esta realidad tomaría su propia investigación, pues son muchas variables que considerar. Me limito a reducirlo, a su vez, a estas dimensiones: la falta de controles institucionales en favor de un poder partidista, el razonamiento unilateral de un partido hegemónico y la lógica *de lo otro*.

Los recientes escándalos protagonizados por el exgobernador de Morelos, Cuauhtémoc Blanco, son una de muchas instancias de la primera variable. Donde incluso, hasta la fecha, no se ha dado ningún desafuero, ni se ha dado seguimiento al asunto. Otro caso es el de la llamada ley «anti-nepotismo», con sus detractores *sutiles* –como Salgado Macedonio o Manuel Velasco–. Incluso, la presidenta del partido Morena, Luisa María Alcalde, ya ha salido a manifestar que, dentro del partido, se instaurarán candados y controles que aseguren el cumplimiento de dicha ley a partir de este año – para las elecciones de Veracruz y Durango–. Lo grave de estos casos es que dejan de manifiesto una práctica que se ha hecho costumbre en México: hacer del servicio público un negocio familiar. Tal realidad sólo se puede calificar como abuso de los cargos y autoridad, tanto en tiempo, como funciones.

Para elaborar una crítica más esquematizada, me remito a Kant en su icónico ensayo *Hacia la paz perpetua*. En su segunda sección, primer artículo «La constitución civil en cada Estado debe ser republicana», Kant explica que lo propio del republicanismo es la división de poderes: «El republicanismo es el principio del Estado de la separación del poder ejecutivo (del gobierno) del legislativo; el despotismo es el cumplimiento arbitrario del Estado de leyes que él se ha dado a sí mismo, por tanto, de la voluntad pública tomada por el regente como su voluntad privada»⁹. Nótese cómo dentro de esta definición ya se incluye su contrario para brindar mayor claridad. Así, lo propio del despotismo será el cumplimiento unilateral de la voluntad de quien ostenta el cargo ejecutivo. Kant también menciona que el cargo público “no está adherido como propiedad a la persona, sino al puesto, y así la igualdad no se ve violentada. En efecto, si aquélla depone su cargo, se deshace también de su rango y retorna al pueblo”.¹⁰ Con lo cual, Kant es muy enfático: el cargo público es una representación que debe estar limitada, tanto en tiempo como por funciones.

Así, la desprofesionalización de la carrera pública es originada por una indiferencia sistematizada de reglas básicas del balance institucional. Ya lo decía Montesquieu en una de sus sentencias más famosas: “Para que no se pueda abusar del poder es preciso que, por la disposición de las cosas, el poder frene al poder”.¹¹ El barón sigue una secuencia —no necesariamente derivada— de aquella crítica de Locke al todopoderoso Leviatán hobbesiano.¹² El poder estatal se debe frenar a sí mismo.

Si el estándar de actuación no está conforme a derecho, se puede pervertir por otro criterio peligroso: el razonamiento unilateral de partido. Esta es una segunda causa que propicia la falta de profesionalización de la carrera política. Los teóricos Levitsky y Ziblatt han correctamente identificado que una de las causas de lo que llaman *erosión democrática* es, precisamente, que partidos hegemónicos llegan al poder por la vía legal: “La paradoja trágica de la senda electoral hacia el autoritarismo es que los asesinos de la democracia utilizan las propias instituciones de la democracia de manera gradual, sutil e incluso legal para liquidarla”.¹³ Es decir que, una vez que tales partidos asumen el control de la administración pública, dejan de lado los criterios de lo legal y lo correcto, por aquel de la lealtad

⁹ KANT, Immanuel, *Hacia la paz perpetua*, trad. de Gustavo Leyva, México, Fondo de Cultura Económica, 2018. 352.

¹⁰ *Ídem*, 351.

¹¹ MONTESQUIEU, *Del Espíritu de las Leyes*, tercera edición, trad. de Mercedes Blázquez y Pedro Vega, Madrid, Editorial Alianza, 2015. Parte II, libro once, capítulo 5.

¹² Cfr. LOCKE, John, *Ensayo sobre el gobierno civil*, trad. de José Carner, México, Porrúa, 2003. Capítulo VII, 93 y 94.

¹³ LEVITSKY, Steven y ZIBLATT, Daniel, *Cómo mueren las democracias*, trad. de Gemma Deza Guil, México, Ariel, 2020, p. 16.

unívoca hacia el partido –relegando, incluso, al mismo electorado que los posicionó en donde están–. De esta manera, ya no hay un interés de siquiera aparentar ser competente, sino de ser fervientemente adscrito a los principios «morales» del partido.

Mientras que lo que explican Levitsky y Ziblatt es un análisis de la consecuencia, para comprender el principio que da origen al éxito del razonamiento unilateral de un partido hegemónico, habrá que encontrar dicha explicación en la sociología jurídica. Específicamente, se trata del fenómeno del «estado de masa». José Antonio Marina –filósofo español– explica que la identidad humana se comprende desde dos perspectivas: “la personal y la social. Ya he dicho que la identidad personal responde a la pregunta ¿quién soy yo? y la identidad social a la pregunta ¿a qué grupo pertenezco?”.¹⁴ Es importante notar que, con esta bidimensionalidad, Marina apunta a una noción de identidad humana más compleja en principio, pero con mayor poder explicativo. Efectivamente, constatado por la experiencia, las personas se comportan distinto de acuerdo con el contexto en el que se desplazan.¹⁵ Hecho que se respalda por una aceptación tácita social. Se habla de *personalidades públicas* o *actuaciones en la luz pública*, opuestas a una cotidianeidad *fuera de las cámaras*. Uno se comporta de acuerdo con las personas y frente a la audiencia que tiene en frente. Además, implica que toda persona tiene ambas dimensiones, no es que se eliminen por completo –aunque sí se puede favorecer más una por encima de la otra–.

A partir de esta distinción, Marina define al estado de masa como aquel donde: «[...] aparece una especie de alma colectiva, que “les hace sentir, pensar y obrar de manera por completo distinta de como sentiría, pensaría y obraría cada uno de ellos aisladamente”.¹⁶ Para ampliar la definición, Marina presenta tres rasgos esenciales: a) fuera de él, se puede retornar a la individualidad; b) contagio moral («sentimientos son contagiosos»); y, por último, c) la “sugestibilidad”.¹⁷ Añade, además, mecanismos particulares que impulsan el fenómeno como la falta de criterio y el hecho de que “la masa quiere tener amos”.¹⁸ Así, el estado de masa es aquel donde los sujetos favorecen su identidad social en favor de una identidad personal, la cual se convierte en la voz y mente de los demás. El énfasis está, sobre todo, en la sugestibilidad, entendido como aquella potencialidad de imponer criterios externos por encima

¹⁴ MARINA, José Antonio, *Las culturas fracasadas. El talento y la estupidez de las sociedades*, Madrid, Anagrama, 2011, p. 125.

¹⁵ Desde el rigor filosófico –y psicológico–, el fenómeno en concreto está también explicado por otro binomio de fenómenos: lo familiar y lo siniestro –*Heimlich und Unheimlich*–. Aunque se ha analizado desde la estética, también opera detrás de las interacciones con uno mismo y los demás.

¹⁶ *Ibidem*, p. 128.

¹⁷ *Ibid.*, pp. 128 y 129.

¹⁸ *Ídem*.

del criterio personal. De esta manera, se logra comprender por qué la inmensa popularidad de partidos hegemónicos consolida su vigencia: su poder está construido a través de un estado de masa que propicia un criterio personal –el del líder– por encima de los demás. Como la voz del líder se transforma en el paradigma a seguir, cualquier arenga, idea, exhortación o acción política se acepta de inmediato, pues incita sentimientos altamente contagiosos como el fervor de la legitimidad, la popularidad y, por supuesto, el sentimiento de dominio.

Desgraciadamente, evidencia de que existe una corrosión institucional en México se evidencia en la Reforma Judicial. Mucho ya se ha dicho al respecto. La crítica es bastante obvia. El sólo abrirlo a votación no implica que sea democrática, ni justa. Marcuse –filósofo de la Escuela de Frankfurt– lo resume a la perfección: “La libre elección de amos no suprime ni a los amos ni a los esclavos”.¹⁹ Incluso, los problemas económicos, procesales y electorales que actualmente está atravesando son consecuencia de haber impulsado una “reforma” constitucional que no fue debatida, ni debidamente estructurada. Se apresuró y sigue corriendo a marchas forzadas porque es producto del razonamiento unilateral de un partido hegemónico, cuyo coro canta a la voz del director de orquesta –pese a ya no ser el presidente en funciones–.

Este criterio partidista –el estado de masa– responde, a su vez, a algo que ya ha sido bien estudiado por la filosofía: la lógica de *lo otro*. Desde Foucault hasta Bartra, se ha identificado con eficacia qué sucede cuando se presenta una visión hegemónica a grandes masas. En el primero de estos autores se trata de un binomio: normal/anormal: “Cuando se pregunta: ¿es normal, anormal, tenía pulsiones agresivas?, lo jurídico, como se dará cuenta, sale de lo jurídico y entra en lo médico. Todos esos fenómenos son los que me interesan”.²⁰ Lo que Foucault da cuenta a lo largo de sus escritos es que, precisamente, los instrumentos de dominación ejercen presión –sobre todo– en aquellos que el propio sistema considera *distintos*. Así, cuando explica la *medicalización* de lo jurídico, Foucault detalla que existen criterios extrajurídicos para evaluar los comportamientos y que intentan normalizar un estándar de acciones humanas. Por ello, el binomio de lo normal/anormal se vuelve en una técnica de dominación donde “el poder se ejerce mediante procedimientos de dominación que son muy numerosos”.²¹

¹⁹ MARCUSE, Herbert, *El hombre unidimensional*, trad. de Antonio Elorza, México, Austral, 2021, p. 46.

²⁰ FOUCAULT, Michel, *El poder, una bestia magnífica. Sobre el poder, la prisión y la vida*, trad. de Horacio Pons, México, Siglo XXI Editores, 2013, p. 41.

²¹ *Ídem*.

Tales procedimientos parten de un principio que Roger Bartra ha descrito como *redes imaginarias del poder político*, las cuales “generan constantemente los mitos polares de la normalidad y la marginalidad, de la identidad y la otredad, y cristalizan en simulacros estrechamente ligados a los procesos de dislocación crítica típicos de las sociedades posmodernas”.²² Más adelante, especifica:

En este escenario lleno de peligrosos enemigos, los superhéroes de la normalidad democrática occidental y los representantes de la mayoría silenciosa deben prepararse para combatir al mal: se trata de batallas con un alto contenido imaginario y alegórico, pero no son inexistentes o irreales.²³

Entendiendo que un poder hegemónico ejerce su control encima de aquellos que considera como *otros*, Bartra da cuenta de la escenificación del binomio foucaultiano. El estado de masa se construye con la visión del líder y ésta, a su vez, se justifica en diferenciar socialmente los *buenos* de los *malos* en el panorama social. Tal idea es reafirmada por Bartra: “Este poder imaginario genera una especie de halo que es estimulado, ampliado y manipulado por los gobiernos establecidos con el fin de aumentar la cohesión de la sociedad y su legitimidad”.²⁴ Es decir, que de esta manera los poderes hegemónicos refuerzan su mensaje de «unidad» al detallar quién es el enemigo.²⁵ Así, *lo otro* se configura negativamente en el plano político a partir de una psicología de la alienación: “Their words force us to confront the unthinkable again and again: that human beings are capable of totally abandoning their humanity for a mindless ideology, to follow and then exceed the orders of charismatic authorities to destroy everyone they label as ‘The Enemy’”.²⁶

Bastan estas tres razones –la falta de controles institucionales en favor de un poder partidista, el razonamiento unilateral de un partido hegemónico y la lógica *de lo otro*– para demostrar cómo la desprofesionalización de la carrera política ha propiciado un quiebre paulatino de los sistemas de control institucional. Sin embargo, esta razón no es la única.

²² BARTRA, Roger, *Territorios del terror y la otredad*, México, Fondo de Cultura Económica, 2018, p. 13.

²³ *Ídem*.

²⁴ *Ibidem*, p. 14.

²⁵ La lógica negativa de *lo otro*, por lo que se ha explicado, actúa también como un principio de un gobierno fascista, tal como lo expone Jason Stanley: “Para la ideología fascista, en las épocas difíciles el Estado respalda a los miembros de la nación elegida. A “nosotros”, pero no a “ellos”. Porque “ellos” son vagos, no tienen una ética de trabajo ni saben gestionar los fondos públicos: solo aspiran a vivir de la generosidad del Estado. El fascismo cree que solo asignándoles trabajos forzados podrán curar esa naturaleza holgazana y ladrona. Por eso en las puertas de acceso a los campos de exterminio de Auschwitz y Buchenwald figuraba la inscripción *ARBEITMACHT FREI*: ‘El trabajo libera’”. STANLEY, Jason, *Cómo funciona el fascismo*, trad. de Laura Ibáñez, Barcelona, Blackie Books, 2018, p. 148.

²⁶ ZIMBARDO, Philip, *The Lucifer Effect. Understanding how good people turn evil*, USA, Penguin Random House, 2008, p. 11.

II.II. Instrumentalización de la democracia como herramienta del sistema psicopolítico

El estudio de la *instrumentalización* de la razón, como causa y efecto de la sociedad capitalista postindustrial, es –quizás– la aportación más distinguida que legó Max Horkheimer (1895-1973). Por *instrumentalización* se entiende el proceso ideológico que concebido que la razón debe de cumplir con fines útiles, rentables, eficientes –en pocas palabras, ha de devenir es una productividad tangible–. A lo largo de la *Crítica de la razón instrumental* (1947), Horkheimer va moldeando el concepto a través de distintos enfoques: desde la historia de la filosofía, la política de su tiempo, hasta de los cambios culturales y sociales que le tocó presenciar –auge y caída de los movimientos fascistas–. En sus propias palabras, la razón instrumental es: “Tan pronto como un pensamiento o una palabra se convierten en su instrumento, se allana el camino a la renuncia a «pensar» realmente algo a propósito de lo que ahí está en juego, esto es, a realizar en su plenitud los actos lógicos entrañados por su formulación verbal”.²⁷

Dicha renuncia a «pensar» se comprende desde el recorrido histórico que Horkheimer narra al principio del libro. La imagen que ofrece a su lector es la siguiente. Aquella razón ilustrada del siglo XVIII, la razón emancipadora que incitó un cambio de paradigma político y social en Europa y América, esa razón que manifestó la luz de la ciencia experimental y abolió las tiranías absolutistas, tal razón se ha convertido en una vasalla de la industria y la producción. Ahora, en lugar de ponderar por las causas primeras y últimas de la realidad o emprender una búsqueda de la verdad y la objetividad, la razón está llamada simplemente a idear procesos mecánicos –materiales y sociales– en aras del rendimiento: “una vez despojada de su autonomía, la razón se ha convertido en un mero instrumento”.²⁸

¿Cómo ha contribuido la instrumentalización de la razón en el debilitamiento de la estructura política? Encuentro dos principales consecuencias. La primera es la reducción del lenguaje a una mera formalidad. El lenguaje es, por antonomasia, la mayor herramienta que el humano ha creado para conocer el mundo. A través de él, hemos construido civilizaciones, intentado conocer a Dios y llegar a la luna. Cuando se reduce la riqueza semántica del lenguaje –que es por naturaleza *simbólico*–, inevitablemente se empobrece la capacidad de las personas de conocer y hablar de su entorno. Así, “el

²⁷ HORKHEIMER, Max, *Crítica de la razón instrumental*, segunda edición, trad. de Jacobo Muñoz, Madrid, Editorial Trotta, 2010, p. 60.

²⁸ *Ibidem*, p. 58.

lenguaje queda reducido, en el gigantesco aparato productivo de la sociedad moderna, a la condición de un instrumento más entre otros”.²⁹

La segunda consecuencia es derivación de la primera. Al reducir la amplitud de sentidos del lenguaje, los conceptos más amplios se achican. Por lo tanto, se imposibilita la comprensión de ideas fundamentales como *democracia, justicia, derecho* o *bien público* “porque la verdad no es un fin en sí misma”.³⁰ Específicamente, cuando se piensa en *democracia*, su instrumentalización –su *formalización* de acuerdo con la descriptiva de Horkheimer– se centra en igualar que la democracia es simple y llanamente la elección por voto popular. En específico, el voto directo. Lo cual, deforma la realidad democrática a una peligrosa lógica de la mayoría. Horkheimer lo explica con detalle:

Hasta qué punto esta deshumanización del pensamiento resulta funesta para los fundamentos más profundos de nuestra civilización es cosa sobre la que arroja una nítida luz el análisis del principio de la mayoría, inseparable del principio mismo de la democracia. A ojos del hombre medio el principio de la mayoría no sólo viene a oficiar a menudo de sustitutivo de la razón objetiva, sino que incluso representa un progreso frente a ella: como son los hombres quienes pueden juzgar del mejor modo posible sus propios intereses son, con toda seguridad, las resoluciones de una mayoría –se piensa– tan valiosas para la comunidad como las intuiciones de una llamada razón superior.³¹

Defender que una acción pública es válida sólo porque una mayoría así lo decidió socava la misma idea de democracia –e incluso, comunidad– que se pretende fortalecer. Es tan absurdo como afirmar que una decisión personal es válida sólo porque se tiene la capacidad de elegir y no por alguna lógica ética de fines y medios.³² Pues, si sólo se deja que una mayoría –por ser mayoría– justifique las acciones que impactarán a toda la comunidad, con mucha certeza, de incurrirán en actos injustos que afecten a la minoría. La razón de ello estriba en que se ignora que la auténtica racionalidad política no es una burda imposición de masas, sino “la capacidad de razonar de manera práctica sobre el bien común y razonar de manera conjunta sobre el bien común es razonar políticamente”³³ pues “la decisión sobre la importancia que deben tener en la vida de un individuo determinados bienes no puede ser ni es

²⁹ *Ibidem*, p. 59.

³⁰ *Ídem*.

³¹ *Ídem*, pp. 62-63.

³² Desde Platón se ha comprendido correctamente que la agencia humana se mueve para alcanzar algún tipo de bien –que el individuo mismo entiende o intuye como tal–.

³³ MACINTYRE, Alasdair, *Animales racionales y dependientes. Por qué los seres humanos necesitamos las virtudes*, trad. de Beatriz Martínez de Mugía, España, Paidós, 2016, p.165.

independiente de las decisiones que se tomen sobre la importancia que esos bienes tienen para la vida de la comunidad”.³⁴

La instrumentalización de la realidad democrática como una única decisión mayoritarista,³⁵ por lo tanto, vulnera a las comunidades al justificar la imposición de políticas públicas –sin ningún control social e, incluso, judicial– sólo por tener más popularidad entre las mayorías. No hay criterio de lo conveniente y justo, sino sólo de lo *popular*. Así, “desposeído de su fundamento racional, el principio democrático pasa a depender exclusivamente de los llamados intereses del pueblo, y éstos son funciones de poderes económicos ciegos o demasiado conscientes”.³⁶ Precisamente, cuando se pierde el fundamento objetivo –dialógico, crítico y comunitario, como explica la cita de MacIntyre– la democracia instrumentalizada invita a cualquier tipo de criterio político que, a través de la propaganda y demagogia, ejerza una total deformación del régimen democrático. Eventualmente, lo que empezó como un gobierno del *pueblo* acaba siendo un régimen de unos cuantos: “cuando poderosos grupos económicos encuentran útil instaurar una dictadura y abolir el dominio de la mayoría, ninguna objeción fundamentada en la razón puede ser esgrimida”.³⁷

Para que la democracia instrumentalizada haya alcanzado el éxito que goza actualmente, se necesitó una ciudadanía desinteresada, individualista y sometida a un paradigma de producción y capital. De esta manera, en lugar de estar enfocados en participar colectivamente en las acciones públicas –es decir, las que conciernen a la comunidad– las y los ciudadanos se encuentran enfocados en perseguir los fines de la utilidad, dictados por el sistema neoliberal. Al respecto, explica Byung-Chul Han: “El sujeto del rendimiento, que se pretende libre, es en realidad un esclavo. Es un esclavo absoluto, en la medida en que sin amo alguno se explota a sí mismo de forma voluntaria. No tiene frente a sí a un amo que lo obligue a trabajar. El sujeto del rendimiento absolutiza la mera vida y trabaja”.³⁸

¿Cómo se conecta el *sujeto del rendimiento*, el que se *autoexplota*, con la instrumentalización de la democracia? En que el sistema neoliberal distrae a las personas al presentarles un modelo idílico de vida: la producción del capital. Así, a lo comunitario y lo político los han ido despojando de su

³⁴ *Ídem*.

³⁵ Término que tomo de *Justicia para erizos* de Ronald Dworkin. Cfr. DWORKIN, Ronald, *Justicia para erizos*, trad. de Horacio Pons, México, Fondo de Cultura Económica, 2020, p. 464.

³⁶ HORKHEIMER, *Crítica de la razón...*, *op. cit.*, p. 64.

³⁷ *Ibidem*, p. 65.

³⁸ HAN, Byung-Chul, *Psicopolítica*, segunda edición, trad. de Alfredo Bergés, Barcelona, Herder, 2021, p. 12.

contenido objetivo –la búsqueda de un auténtico bien común–, relegándolos a una mera añadidura de la vida social. “Hoy cada uno es un trabajador que se explota a sí mismo en su propia empresa. Cada uno es amo y esclavo en una persona”.³⁹ Como cada persona está enfocada en construir su patrimonio y alcanzar el éxito de producción –clasificado por el sistema como *lo normal*–, todos los esfuerzos estarán sometidos a este fin –sin importar los medios de elección–. “Y por el aislamiento del sujeto de rendimiento, explotador de sí mismo, no se forma ningún *nosotros político* con capacidad para una acción común”.⁴⁰ Se trata, entonces, de una disgregación y ruptura del tejido social. En lugar de personas que trabajen colectivamente hacia fines comunes, sólo hay personas que trabajan por sus propios fines, asilados de lo común. “Ya no trabajamos para nuestras necesidades, sino para el capital. El capital genera sus propias necesidades, que nosotros, de forma errónea, percibimos como propias”.⁴¹ De esta manera, al perder la noción de lo común como parte del itinerario de acciones individual, se relega a la democracia como una mera consulta. Preocuparse por el bien común ya no es una cuestión central en la vida individual. Así que, si las decisiones son elegidas por una mayoría, se valida en automático, así como en el plano individual lo que cuenta es la capacidad de elección misma, no el razonamiento que hay detrás –pues dicha justificación ya la dio el sistema: *produce y ganarás*–.

II.III. Desprestigio de la verdad como principio de lo correcto

Esta realidad, de manera soslayada, se ha presentado en los dos apartados anteriores. La desprofesionalización de la carrera política, así como la instrumentalización de la democracia tienen una causa compartida: la verdad ha dejado de ser un criterio de relevancia o siquiera de interés. Sin una objetividad detrás de las comunidades, lo *bueno* y lo *justo* quedan presos a la merced de quien maneje las cartas del juego.

La pérdida de la verdad como criterio regulatorio que dicta lo correcto se ve palpable, primero, en la vida comunitaria. Ya se mencionó con anterioridad. Razonar políticamente no se reduce al voto en la urna. Se trata de razonar en conjunto sobre cómo se han de alcanzar los bienes en común. Para sostener esta idea, MacIntyre argumenta las siguientes premisas: a) las personas somos dependientes debido a nuestra fragilidad y vulnerabilidad,⁴² por lo tanto, b) requerimos de los demás para *flourish*

³⁹ *Ibidem*, p. 16.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 17. Las itálicas son originales del texto.

⁴¹ *Ibid.*, p. 18.

⁴² Cfr. MACINTYRE, *Animales...*, *op. cit.*, p. 15. Cabe mencionar que la idea de vulnerabilidad como condición natural de la persona se ejemplifica con mayor claridad con el concepto de san Agustín de *estar arrojados al mundo* con el cual apertura el escrito de *De la Vida Buena*.

como personas ya que c) estamos inscritos naturalmente en relaciones de reciprocidad.⁴³ MacIntyre comprende dichas relaciones en tanto “lo que cada uno puede dar depende en parte de lo que ha recibido y puede dar en la misma medida en que ha recibido”.⁴⁴ Así, introduce una idea de que toda persona, por su misma condición, está en *deuda* con otras personas. La idea se sostiene con mucha facilidad. Sólo basta pensar en todo lo que las familias dan a sus hijas e hijos para que puedan desarrollarse —o *florecer*, usando el concepto de MacIntyre—. No sólo la familia directa, sino la influencia que tienen las amistades y los profesores, por ejemplo, dan evidencia de lo que argumenta este autor.

Así, si de manera natural, todo sujeto está inserto dentro de tales relaciones de reciprocidad ya que es a partir de ellas que toda persona encuentra la potencialidad para desarrollarse con plenitud, cuando el individuo rompe con estas relaciones se imposibilita un desarrollo pleno, tanto de la persona, como de la comunidad. Sin el reconocimiento de esta verdad, las comunidades empiezan a perder sentido. Lo cual, como ya se ha demostrado, también impacta a la persona y a la vida democrática.

Sin verdad, ni búsqueda de criterios objetivos que congreguen a las comunidades en bienes comunes, las personas persiguen bien erróneamente desvinculado de los demás. Digo *erróneamente* porque incluso los bienes individuales requieren de otras personas —y que éstas también alcancen sus bienes—. Por ello, en una democracia instrumental —que impulsa una desprofesionalización de la carrera política—, validado por un sistema neoliberal psicopolítico, se propicia un híper individualismo que refuerza la desvinculación de la persona de su comunidad.

Esta pérdida de verdad se ve justificada en la mente de la ciudadanía con la propagación de *fake news* por medio de redes sociales, así como a través de las opiniones *digeridas* por los más destacados comentaristas en televisión y radio. En un texto ya icónico, Giovanni Sartori disecciona la función que ha adquirido la *opinión* dentro de los últimos años. Función que, aunque a Sartori no le tocó vivir, es analogable con la vivencia de las redes sociales. Dicha proporcionalidad se evidencia de propia cuando se contrastan tres características esenciales, tanto en medios televisivos, como en redes sociales: su inmediatez, su fluidez —falta de criterio unificador— y su gamificación de voces *expertas*. En realidad, ambos medios de comunicación han prosperado bajo la estructura psicopolítica descrita con anterioridad. Su propósito es cautivar la mente de la ciudadanía para que operen dentro de los propósitos de la productividad y eficacia. Ambos medios son accedidos con facilidad —a la palma de

⁴³ Cfr. *Ibidem*, p. 119.

⁴⁴ *Ídem*.

la mano—, tienen contenido que reciclan y adaptan de acuerdo con la necesidad, y cuentan con personalidades que validan su mensaje en tanto a la popularidad de la persona, no de una verificación auténtica de información.

Fue en *Homo Videns. La sociedad teledirigida* donde Sartori expone cómo la discusión pública de los temas políticos del día a día ha decaído considerablemente con el auge de la opinión *teledirigida*— las grandes opiniones expuestas en televisión—. Explica cómo la opinión —cuántos programas no son, precisamente, emisiones certificadas de opiniones *expertas*— se ha encaramado a tal grado que ya se le considera un dato o una idea verdadera. En lugar de ser algo discutido por la generalidad se acepta lo que es expresado —y justificado— por la persona quien lo pronuncia. Sartori agudiza que dicha realidad socava el criterio de objetividad y lo sustituye por uno de falsedad —o de *verosimilitud*, en los mejores casos—. De esta manera:

Con la televisión, la autoridad es la visión en sí misma, es la autoridad de la imagen. No importa que la imagen pueda engañar aún más que las palabras, como veremos más adelante. Lo esencial es que el ojo cree en lo que ve; y, por tanto, la autoridad cognitiva en la que más se cree es lo que se ve. Lo que se ve parece «real», lo que implica que parece verdadero.⁴⁵

La imagen televisada, así como los vídeos transmitidos por redes sociales, logran coaccionar más porque inhiben una réplica dialógica. No tanto porque el receptor tenga interés. Más bien, porque satisface lo suficiente para que el interlocutor tenga ya una opinión que, a su criterio, es *válida*. Dicha opinión se sustenta en estimados de encuestas rápidas. Que no son otra cosa que porcentajes que indican cierta tendencia de una mayoría expresadas a través de instrumentos que son susceptibles a manipulación. Tales encuestas de opinión presentan una enorme ventaja: que ofrecen un número. En la mente de cualquier persona, cuando se les habla de cualquier cifra se asume como válido. Detrás de esta aceptación hay un sesgo cognitivo que opera, el cual es que, *si es matemático, entonces es real*. Pero ¿en realidad lo es? En un breve artículo que escribí,⁴⁶ expongo la ambigüedad de las encuestas de opinión. Para lo cual, ofrecí esta argumentación que ayuda a explicar lo que Sartori, a su vez, esquematiza: “5+5=10”. Fórmulas así de sencillas se mencionan para ejemplificar que los números —por sí mismos— son objetivos —universales, sin valor relativo ni sujetos a interpretaciones—. Nada cambiará el hecho de que cinco más cinco será siempre diez. Esta misma idea se traslada

⁴⁵ SARTORI, Giovanni, *Homo videns. La sociedad teledirigida*, trad. de Ana Díaz Soler, México, Penguin Random House, 2024, p. 78.

⁴⁶ DE RUBENS VON SPARR, Franz, *Números alterados: el uso mañoso de las estadísticas en las campañas electorales*, Ruiz-Healy Times, 17 de mayo de 2024. Disponible en: <https://ruizhealytimes.com/elecciones/numeros-alterados-el-uso-manoso-de-las-estadisticas-en-las-campanas-electorales/>.

analógicamente a las encuestas como un ejercicio de una idea que propongo como “transferencia de validez”⁴⁷ para resaltar que, así como cinco más cinco será diez, las encuestas de opinión son igual de acertadas. Al final del día, “los números no mienten”. Por lo tanto, quien va a la cabeza será una cierta predicción de que ganará –en este caso– las elecciones. Precisamente aquí yace el problema. La realidad de $5+5=10$ no es la misma de todas las variables que se presentan en una encuesta de opinión. Dicho de manera concreta, no son relaciones analógicas de proporcionalidad propia.

Esta *transferencia de validez* padece de raíz una falla bastante volátil. En todas estas encuestas, lo que acaban por mostrar en redes y televisión es el número final, no el método, el cálculo o siquiera a las personas encuestadas –ni la manera en cómo se pueden corroborar sus datos–. Es lo que los estadistas conocen como muestreo. Daniel Duff escribió al respecto: “If your sample is large enough and selected properly, it will represent the whole well enough for most purposes. If not, it may be less accurate than an intelligent guess and have nothing to recommend it but a spurious air of scientific precision”.⁴⁸

Tales opiniones recabadas a través de estas encuestas son –sino del todo manufacturadas– maquilladas –sobre todo, cuando requieren un *toquecito*–, por lo que “se deduce, pues, que quien se deja influenciar o asustar por los sondeos, el *sondeo dirigido*, a menudo se deja engañar en la falsedad y por la falsedad”.⁴⁹ Tales números son, entonces, vendidos como si se tratase de productos en masa. Estos datos son los que Sartori denomina *voces-sondeo*, las cuales «indican en porcentajes “lo que piensa la gente”».⁵⁰ Que, como se ha tratado de evidenciar, sólo representan un aproximado. A partir de esta realidad, Sartori establece la siguiente clasificación de las opiniones transmitidas por televisión –que también son analogables a redes sociales–: son *débiles* –no alcanzan un nivel de lucidez o claridad mínima–; *volátiles* –cambian en poco tiempo–; *inventadas* –se pronuncian por decir algo–; y, por último, poseen un *efecto reflectante* –concretado en la actualidad bajo la frase común *siempre hay un tuit*–.⁵¹ De esta manera, dentro de la *democracia instrumental*, el voto de la mayoría sucumbe ante una dura realidad. Las personas, aunque no están informadas, consideran que sí lo están. Los criterios de elección son formados con números que hablan de generalidades y popularidad. Tener opinión de algo no implica

⁴⁷ En el texto original, expliqué que la proposición de este concepto se ha de entender “como un sesgo cognitivo donde, en un error de interpretación analógica, se hace pasar una realidad como analogía propia –relación objetiva (como el ejemplo de $5+5=10$) cuando es, en realidad, una analogía impropia –relación metafórica, como un poema–”.

⁴⁸ DUFF, Daniel, *How to lie with statistics*, New York, Norton, 1993, p. 15.

⁴⁹ SARTORI, *Homo videns...*, *op. cit.*, p. 84.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 81.

⁵¹ *Cfr. Ibidem*, pp. 81-82.

conocer la realidad: “Y es que dar por segura una opinión no equivale en modo alguno a prever un comportamiento. Un parecer sobre una *issue*, sobre una cuestión, no es una declaración de intención de voto”.⁵²

La opinión masificada no deja de ser una opinión. No alcanza criterios de verificabilidad y, por ende, de verdad. Ni siquiera está dentro de sus propósitos. Lo único que se busca con estas voces-sondeo y sondeos dirigidos –tanto en televisión como en redes– es justificar acciones gubernamentales; esto es, corroborar la viabilidad de una política pública como “bueno” sólo porque es popular. Cuando, en realidad, lo que acaba derrumbando son las instituciones democráticas. Sin criterio de verdad, la democracia instrumental triunfa en sus propósitos de desprofesionalizar la carrera política y someter el poder soberano democrático al control de unos cuantos:

Los sondeos no son instrumentos de demo-poder –un instrumento que revela la *vox populi*– sino sobre todo una expresión del poder de los medios de comunicación sobre el pueblo; y su influencia bloquea frecuentemente decisiones útiles y necesarias, o bien lleva a tomar decisiones equivocadas sostenidas por simples «rumores», por opiniones débiles, deformadas, manipuladas e incluso deformadas. En definitiva, por opiniones ciegas.⁵³

II.IV. La tolerancia como falso principio de la democracia

Los límites que permiten el funcionamiento de un sistema democrático sano han entrado en un estado de erosión, principalmente por las tres variables que se han expuesto: la desprofesionalización de la carrera política, la democracia instrumentalizada y el desprestigio de la verdad como principio de lo correcto. Considero que, como si se tratase de un caballo de Troya, el agente catalizador fue la errónea comprensión de lo que implica *ser tolerante*. Tiene su origen en *tolero*, palabra latina que significa llevar, sostener o soportar. Con estos sentidos como su uso común, se suele defender que la tolerancia es la actitud esencial que se debe adoptar frente a la pluralidad de voces que dialogan dentro de una sana democracia. Tal enfoque es desde la política. Desde la ética, se argumenta que debe existir una especie de relativismo moral que pueda validar una multitud de prácticas y modos de vivencia.

⁵² *Ibidem*, p. 83.

⁵³ *Ibidem*, p. 85.

Aunque la intuición no está equivocada –la pluralidad sí es uno de los rasgos fundamentales,⁵⁴– su efecto acarrea problemas epistemológicos y éticos. Esto se debe a que la actitud conserva el mismo sentido semántico de *soportar*; es decir, tener que *cargar* con un peso que, de otra manera, no tendría uno que llevar encima. Tal proposición aparenta ser un pseudoproblema. En realidad, se constata en la relación frente a la otredad que se desarrolla en las actuales sociedades democráticas. La división tan palpable entre políticas de *izquierda* o *derecha* –sea lo que ambos realmente impliquen hoy en día– deja de manifiesto dos realidades: a) tolerar se reduce a ignorar o soslayar –en el mejor de los casos– la postura contraria y b) como es una obligación de imposición el relativismo emanado de la tolerancia, se aceptan posturas que atentan contra el mismo núcleo de la democracia. Es decir, en este último punto, que como se ha de tolerar todo discurso y acción, incluso los que atenten contra el mismo orden institucional –como discurso de odio o demérito de partidos menores por parte de partidos hegemónicos– el relativismo moral acaba sucumbiendo ante los discursos más populistas que, a su vez, terminan siendo completamente antidemocráticos. Mientras unos defienden que, en el caso concreto de libertad de expresión, el discurso de odio se ha de aceptar sin ninguna limitación porque funciona de *vacuna*, la realidad dista bastante. Sólo basta ver episodios como el ataque al Capitolio de 2020 en Estados Unidos.⁵⁵

De esta manera, la tolerancia y su relatividad moral se convierten en un facilitador del proceso ya descrito de erosión democrática. En el cual, los mecanismos de control institucional se corren por medio de la vía legal, de manera paulatina y con la legalidad que otorga una mayoría en los congresos. Si se analogan los principios expuestos con la actualidad de nuestro país, invariablemente se tendría que concluir que el Estado mexicano es calificable como un *Estado en proceso de falla*. Dicha etiqueta se emplea para nombrar aquel proceso de fragmentación institucional que va debilitando la capacidad del Estado para “[...] garantizar y cubrir las necesidades generales de la población en el acceso o provisión directa/indirecta de derechos, libertades, bienes y servicios (tangibles o intangibles), por lo que la situación, en caso de no ser corregida, puede pasar entonces al nivel de presentar daños parciales o permanentes en las estructuras productivas y culturales de la propia sociedad que sustenta...”.⁵⁶ Bajo

⁵⁴ “Frente al Estado-nación homogéneo, cuyo poder centralizado dominaba a los poderes locales, tendríamos un Estado plural que derivara su poder del reconocimiento y la cooperación de las diferencias. Si el derecho a la igualdad priva en un Estado liberal homogéneo, el derecho a la diferencia y a las solidaridades con los diferentes sería el principio más importante de ese Estado”. VILLORO, *Tres retos...*, *op. cit.*, p. 73.

⁵⁵ La libertad de expresión es un derecho esencial dentro de la vida democrática. Así como un diálogo racional requiere de límites y reglas para que fluya, lo mismo debe de ocurrir en el plano público.

⁵⁶ PEREDA, Carlos (editor), *Diccionario de injusticias*, México, Siglo XXI Editores, UNAM, 2022, p. 290.

el concepto de *Estado fallido*, por lo tanto, se ha intentado medir qué tanto los Estados se alejan del fin con el cual se crean: asegurar los bienes públicos –los derechos humanos y todo lo que ellos implican.

Adicionalmente, para cerrar esta primera parte, cabe mencionar que los tres principios que propongo para analizar por qué el Estado se encuentra en falla son compatibles con el análisis que Levitsky y Ziblatt establecen acerca de las principales realidades que posibilitan el auge de líderes autoritarios dentro de una democracia. Enlistan cuatro principales:

- a) Rechazo de las reglas democráticas del juego.
- b) Negar la legitimidad de sus oponentes.
- c) Tolerar o alentar la violencia.
- d) Manifestar su voluntad de restringir las libertades civiles de sus opositores.⁵⁷

Tales realidades también tienen un núcleo común: la aceptación de la tolerancia como principio democrático político y –de manera soslayada– el relativismo moral. Los líderes autócratas aprovechan que los auténticos demócratas sí se ciñen bajo las reglas del juego, mientras que los primeros abusan del discurso aparente de libertad y tolerancia para alcanzar el poder. Una vez encaramados en la cúpula del Estado, serán los primeros en designar quiénes son los *buenos* y quiénes, por oposición, serán los *villanos* del espectro político. Por lo tanto, un Estado cuyos mecanismos de defensa de los límites del poder están debilitados debido a la desprofesionalización de la carrera política, la instrumentalización de la democracia, la falta de verdad como principio de lo correcto, así como la tolerancia y relativismo moral, será un Estado cuyo orden democrático está en riesgo. Sin embargo, la causa no está perdida.

III. Derechos Humanos como límites al poder

Los tres principios argüidos durante la primera parte se contrarrestan con la defensa auténtica de los derechos humanos. Históricamente, así ha devenido la lucha. Las grandes monarquías absolutistas fueron derrotadas con las revouciones impulsadas por las ideas ilustradas sobre la dignidad de las personas. Después de la Segunda Guerra Mundial se impulsó la lucha universal por estándares objetivos que permitan la *justicia en tiempo real*. Ya fue citado en la *Introducción* del presente texto la concepción de *utopía realista* de Habermas, en tanto el paradigma de los derechos humanos como límite al poder estatal. Pero la aceptación de que los derechos humanos son la limitante al poder, así como

⁵⁷ Cfr. LEVITSKY y ZIBLATT, *Cómo mueren...op. cit.*, pp. 33-35.

un rasgo esencial de la naturaleza humana, se remonta a la Antigüedad. Es Cicerón quien lo expone con completa nitidez: “Debemos exponer con claridad la naturaleza del derecho y ésta ha de buscarse en la naturaleza del hombre; y hemos de someter a consideración de las leyes por las que deben gobernarse las ciudades...”. Y remata: “[...] la ley consiste en la razón suprema, grabada en nuestra naturaleza que nos ordena qué es lo que debe hacerse y prohíbe sus contrarios. Esa misma razón cuando está firmemente desarrollada en el alma del hombre constituye la ley”.⁵⁸ Así, los derechos humanos se comprenden precisamente como la configuración jurídica que emana del *alma* humana, que no es otra cosa que la naturaleza del ser humano.⁵⁹ Cuando está en concordancia con la naturaleza de las personas, dichas normas se comprenden como *justas*. ¿La razón de ello? Que los derechos humanos son la expresión de las necesidades fundamentales que requiere toda persona para un florecimiento pleno. Tales necesidades “serían, entonces, una realidad antropomórfica que ayudaría a descubrir unas exigencias éticas generales que, en el plano jurídico, representan derechos con carácter universal, porque todos los seres humanos tendrían las mismas necesidades”.⁶⁰

La idea, reitero, no es novedosa. Ya lo intuía Platón en *República*. Explicó que las comunidades se conforman para satisfacer necesidades comunes, de acuerdo a las habilidades *naturales* de cada integrante. Así, aprovechando que cada persona aporta algo de valor –no en un sentido utilitario, sino de satisfacción de necesidades comunes– la comunidad prospera: “Por consiguiente, se producirán más cosas y mejor y más fácilmente si cada uno trabaja en el momento oportuno y acorde con sus aptitudes naturales, liberado de las demás ocupaciones”.⁶¹ En otras palabras, las personas naturalmente formamos comunidades para satisfacer metas individuales y colectivas:

Por lo tanto, no son los individuos autónomos los que se unen por el consentimiento en una vinculación arbitraria, sino que el hombre encuentra la unidad en el orden social y político como una *exigencia ética* proyectada espontáneamente por su misma naturaleza racional. De aquí que el Estado y su poder no tengan su origen ni su justificación en el mero consentimiento,

⁵⁸ CICERÓN, *Las Leyes*, edición de Juan María Núñez González, España, Ediciones Akal, 2020. Libro I, VI, 17 y 18.

⁵⁹ En este punto he de hacer una distinción. Existe una discusión sobre la comprensión de *naturaleza* humana. La cuestión, en realidad, debe de abordarse de un enfoque metafísico –la esencia como punto de partida–. Sin embargo, hay visiones más reduccionistas que pretenden soslayar la pregunta de la esencia por su practicidad. Un ejemplo es Norberto Bobbio quien considera que «la búsqueda de un fundamento es, en último análisis, una ilusión, una labor inútil que, por tanto, debe ser sustituida por mejores causas: “toda búsqueda del fundamento absoluto (en el plano de los derechos humanos) es, a su vez, infundada”. GARCÍA RAMÍREZ, Hugo Saúl y PALLARES YABUR, Pedro de Jesús, *Derechos Humanos*, México, Oxford University Press, 2017, pp. 35-36. Sin embargo, como los mismos autores citados sostienen, se tiene que articular un fundamento que cumpla con los rasgos de universalidad y esencia. De lo contrario, siempre quedaría espacio para relativizarlos y –como se ha argumentado en el presente texto– se reducirían a un mero discurso instrumental.

⁶⁰ GARCÍA RAMÍREZ y PALLARES YABUR, *Derechos Humanos...op. cit.*, p. 51.

⁶¹ *Rep.* 370b (PLATÓN, *República*, trad. de Conrado Eggers Lan, Madrid, Gredos, 2015).

sino en la *necesidad* de una autoridad regulante que brota de la naturaleza misma de seres inteligentes y libres que requieren de una jerarquía de funciones para alcanzar mejor su fin.⁶²

Si el Estado se consolida para asegurar que estas necesidades se satisfagan, por lo tanto, tales necesidades –que emanan de la naturaleza humana– se convierten no sólo en su justificación, sino en su límite de actuación. Estas necesidades –de las cuales se derivan los principios éticos universales– se traducen en el plano jurídico como derechos humanos, entendidos –entonces– como “la protección jurídica que se les brinda a esos bienes básicos [necesidades fundamentales], y éstos coinciden con los principios más generales (*communisima*) de la ley natural de los cuales derivamos las formas básicas que podemos asumir en aras de nuestro “florecimiento””.⁶³ A propósito del *florecimiento* quien mejor lo explica es MacIntyre. Se trata del entendimiento que todos los seres vivos alcanzan una plenitud de desarrollo de acuerdo con su naturaleza como especie:

Está claro que no florece igual el delfín que el gorila y el ser humano, pero el concepto de florecimiento que se aplica a las distintas especies animales y vegetales es exactamente el mismo; de la misma manera que se aplica el mismo concepto de necesidad. Lo que necesita una planta o un animal es lo que necesita para florecer *qua* miembro de su especie, y lo que necesita para florecer es desarrollar las facultades características que posee *qua* miembro de esa especie.⁶⁴

La idea es evidente. Las facultades que las personas, en tanto seres humanos,⁶⁵ requerimos desarrollar plenamente son los derechos humanos. Tal realidad es el marco analógico –el analogado principal– para comprender y distinguir que sí es un derecho humano y que es un agregado. Las personas requerimos agua y comida para existir en tanto seres vivos, pero también requerimos expresarnos para aprender y desarrollar nuestra personalidad y emotividad. Por ello, son derechos humanos el acceso al agua, la alimentación, la libertad de expresión, acceso a la educación y el desarrollo a la libre personalidad –todos, por supuesto, habilitados por el derecho a la vida–.

Por lo tanto –y para concluir esta segunda parte– los derechos humanos, al ser una expresión jurídica –una norma que conlleva procesos y penas vinculantes–, se convierten en los límites legítimos

⁶² GONZÁLEZ URIBE, Héctor, *Teoría Política*, 16ª edición, México, Editorial Porrúa, 2017, p. 247. Énfasis original del texto.

⁶³ VIGO, Rodolfo L., *La reconciliación del Derecho con la razón y las emociones*, Lima, Palestra, 2022, p. 164.

⁶⁴ MACINTYRE, *Animales...*, *op. cit.*, p. 82.

⁶⁵ Para aclarar más esta proposición, conviene conectar la visión material/formal de la naturaleza humana que se ha establecido desde la bioética. Se acepta que todo sujeto posee una dimensión biológica (ser humano, *homo sapiens sapiens*) y otra dimensión formal (*persona* en tanto *per sono*, la máscara que se hace escuchar): «El concepto «humanidad» se refiere a una especie, mientras que el concepto “persona” es completamente ajena a la clasificación biológica de un ser vivo: alude a la capacidad de darse a entender». RIVERO WEBER, Paulina, *Introducción a la bioética desde una perspectiva filosófica*, libro electrónico, México, Fondo de Cultura Económica, 2021, p. 84.

de la agencia estatal sobre los cuales adquiere una doble responsabilidad: a) garantizar su cumplimiento y b) no transgredirlos. En concordancia con el análisis elaborado durante la primera parte del presente texto, se colige que la doble responsabilidad del Estado está siendo incumplida –en grados, aún no en su totalidad–. Por lo que resta la pregunta, ¿qué nos queda por hacer?

IV. ¿Qué nos queda por hacer? / Desobediencia civil

Frente a este angustiante panorama político, es tarea de la ciudadanía –repartida en pequeñas y grandes comunidades– emprender el viraje de la nave hacia una restuaración de la vida democrática. Para lograrlo, se requiere combatir los tres principios que han logrado debilitar los límites jurídicos, políticos y sociales –desprofesionalización de la carrera política, la instrumentalización de la democracia y el desprestigio de la verdad– para *sanar* la erosión estructural actual. Para ello, aunque no es un plan detallado con finesa y precisión, sí considero que la raíz de la solución –sobre todo a largo plazo– se centra en educación. En específico, una *educación republicana*.

El concepto clave para correctamente interpretar la relación entre democracia, derechos humanos, y ley es el *límite*. Respetar la norma es atenerse bajo el límite expresado bajo ella. Garantizar los derechos es asegurar que nadie transgreda los límites. La democracia es el gobierno del diálogo y éste posee reglas para ser escuchados y expresarse. Por lo tanto, una educación republicana se ha de centrar en un respeto a los límites. O, como Platón propuso, un *afecto por el orden*.

Es necesario especificar que, para Platón, la educación juega un rol esencial en la construcción del Estado. Está ligado invariablemente a la formación de virtudes necesarias para el desarrollo personal, así como para la vivencia comunitaria. Una vez que la persona adquiere vicios durante su crecimiento, la educación incide en menor grado. Sin embargo, cuando la educación está centrada en la adquisición de hábitos orientados hacia los mejores fines, hay una mayor probabilidad que se desarrollen más virtudes que vicios:

En efecto, la crianza y la educación, debidamente garantizadas, forman buenas naturalezas, y, a su vez, las buenas naturalezas, asistidas por semejante educación, se tornan mejores aún que las precedentes en las distintas actividades y también en la procreación, como sucede también con los otros animales.⁶⁶

Más adelante, especifica Platón:

⁶⁶ *Rep.* IV, 424b.

En tal caso, como hemos dicho desde el principio, debemos proveer a nuestros niños de juegos sujetos a normas; puesto que, si el juego se desenvuelve sin normas y los niños también, será imposible que de éstos crezcan hombres esforzados y con afecto por el orden.⁶⁷

Básicamente se trata de enseñar, desde la más temprana edad, que el orden es esencial para la vida humana. No sólo en tanto formación del carácter individual, pero para el sostenimiento de la vida comunitaria. Y, como se ha argumentado en este texto, no hay florecimiento individual desvinculado de las redes de reciprocidad comunitarias. En específico, los límites que permiten la coexistencia comunitaria se configuran desde el enfoque republicano. Tal perspectiva se centra en tres ideas fundamentales: a) los límites en tanto causantes del orden social, posibilitan la paz, que es el otro rostro de la justicia; b) dentro del Estado todas las voces han de ser escuchadas en un diálogo basado en la verdad y el mutuo reconocimiento de validez; y, por último, c) no se han de tolerar ninguna acción que busque socavar los principios democráticos –como la división del poder, el discurso de odio y los derechos humanos–.

Los incisos b) y c) han sido, de una otra manera, elaborados a lo largo del texto. Por ello, me centro en el a) con una simple ampliación del argumento. Primero, la conexión del orden con la paz. Al respecto, san Agustín esgrimió con lucidez la analogía propia correspondiente. Comprendió que aquello que se denomina paz es producto del orden –que sucede cuando la estructura política funciona adecuadamente–. Así, “la paz de todas las cosas es la tranquilidad del orden. Y el orden es la distribución de los seres iguales y diversos, asignándole a cada uno su lugar”.⁶⁸ Se puede advertir que la última proposición es un parafraseo a la definición clásica de la justicia. Agustín conecta la paz, el orden y la justicia con tan sólo dos sencillas proposiciones. La argumentación se sostiene, tanto de manera lógica, como por medio de la corroboración práctica. Para oponer la conexión de la paz con el orden, se habría que criticar y proponer una idea contraria a la definición de *paz* que realiza Agustín. Es decir, que la paz fuera otra realidad distinta a la *tranquilidad del orden*. Lo cual no tendría sentido considerar la paz como algo distinto del sentido de tranquilidad. De otra manera, lo propio de la paz se relegaría a un segundo sentido y, por lo tanto, ya no sería *paz*.

Ahora, la corroboración práctica de la proposición agustiniana se constata con lo que distinguió Martin Luther King Jr. En un discurso titulado “Amor, ley y desobediencia civil” (1961)

⁶⁷ *Rep.* IV, 425a.

⁶⁸ *cin. Dei* XIX, 13. (SAN AGUSTÍN, *Civitate Dei*, trad. de Santos Santamarta del Río y Miguel Fuertes Lanero, Madrid, BAC, 2019).

discierne entre dos sentidos prácticos de paz –ambos que cumplen con la primera proposición agustiniana–. A una le denomina *paz negativa*: “Hemos tenido una paz negativa, que es simplemente la ausencia de tensión; hemos tenido una paz negativa en la cual el negro aceptaba pacientemente su situación y sus penalidades...”.⁶⁹ Esta acepción de paz negativa cumple con la primera proposición de Agustín, más no con la segunda. Pues el resultado de la aparente estabilidad social –en el contexto de King– descansa sobre un Estado fundamentado en la injusticia e inequidad social. Por lo tanto, en tanto ausencia de conflictos, se percibe como un Estado ordenado; pero en tanto auténtica garantía de Estado democrático –los estándares que el análisis sobre Estados fallidos recopila– no es calificable de auténtica paz. Así, por contraste y oposición directa, King ofrece la definición sobre *paz positiva* comprendida como “Porque debemos comprender que esa paz no es simplemente la ausencia de alguna fuerza negativa, es la presencia de una fuerza positiva. La verdadera paz no es simplemente la ausencia de tensión, sino que es la presencia de justicia y fraternidad”.⁷⁰

Esta acepción sí cumple con ambas proposiciones de Agustín. Con lo cual, se constata que la paz no sólo es la aplicación de un orden jurídico, sino de uno que se estructure a raíz de una auténtica comprensión de la justicia –resultado de una aplicación de límites objetivos centrados en los propósitos del Estado–. De esta manera, se corrobora que una auténtica educación republicana tiene como primer objetivo fomentar el *afecto por el orden* que inteligió Platón y que se concreta en el plano social tal como lo distinguió King.

Ahora, de la educación republicana se desprenden varios órdenes de deberes. Mismos que King también elucidó con lucidez y harta sencillez. Dentro del citado discurso, establece siete principios que, de acuerdo con King, regían el movimiento estudiantil y la lucha por la igualdad que pugnaba:⁷¹ medios tan puros como los fines; no dañar (no causar violencia interna y externa); Ética del amor (*ágape*⁷²); derrotar al sistema injusto, no a los individuos atrapados en él; sufrimiento como fuerza social creativa; potencia para la bondad; y, por último, negarse a cooperar con el mal como una

⁶⁹ KING JR., Martin Luther, *Tengo un sueño: Ensayos, discursos y sermones*, trad. de Ramón González Férriz, Madrid, Alianza Editorial, 2021, p. 100.

⁷⁰ *Idem*.

⁷¹ *Cfr. Ibidem*, pp. 90-96.

⁷² *Ibidem*, p. 92. “*Agape* es la buena voluntad comprensiva, creativa, redentora para con todos los hombres. Es un amor rebosante que no busca nada a cambio”. Y, más adelante, (p. 93): “El amor es la buena voluntad comprensiva, redentora, creativa para con todos los hombres”. De nuevo, el obispo de Hipona ya había intuido esta idea bajo el concepto de *bona voluntas*, la cual es la voluntad bien encaminada, aquella “voluntad por la que deseamos vivir recta y honestamente y llegar a la suma sabiduría (*sapientiam*)”. *Lib. arb.*: I: 12; 24, 81, SAN AGUSTÍN, *De Libero Arbitrio*, trad. de Evaristo Seijas, Madrid, BAC, 2009.

obligación moral. Los siete principios no sólo impulsaron el movimiento, sino que son los aspectos éticos aplicados que configuraron la desobediencia civil a la que King exhortó y arengó. De esta manera, como consecuencia lógica y natural de la educación republicana y la necesidad de hacer valer los límites, el sendero que la ciudadanía ha de emprender es el de la desobediencia civil.

¿Se trata de un llamado violento a la revolución y el desacato de todo el sistema constitucional? En absoluto. Consiste, de acuerdo con lo que explica King, en demandar que las condiciones sistémicas injustas se eliminen a través del diálogo democrático basado en criterios de verdad –mismos que han sido expuestos en la primera y segunda parte del presente texto–. En específico, centro la atención en dos preceptos que son a) derrotar al sistema injusto y b) negarse a cooperar con el mal como obligación moral. Sobre el primero, escribe: “uno busca derrotar al sistema injusto, no a los individuos que están atrapados en el sistema”.⁷³ Acerca de la pregunta sobre la naturaleza potencialmente bondadosa o irreparablemente perversa de la persona, lo que deberíamos cuestionarnos es cómo impulsamos que las actitudes virtuosas emerjan con mayor fuerza en una mayor cantidad de personas. Específicamente, viendo de frente al sistema psicopolítico que instrumentaliza la democracia, se ha de comprender que muchas personas sólo son víctimas del sistema. Precisamente por haberles sido negadas una educación republicana cívica y en su lugar ser sometidas a los influjos del mercado y la popularidad como criterios políticos.

Un acto de desobediencia civil es denunciar al sistema que propaga mentiras disfrazadas de tolerancia y desacatar mandatos que injurien a comunidades más vulneradas. En este mismo sentido, un acto de desobediencia civil es compartir las verdades reales, no las históricas; es decir, criticar con argumentos lógicos de carácter político y ético las acciones que emprenden los líderes autócratas del partido hegemónico. Así, la verdad y su defensa se convierten en un primer acto de desobediencia civil⁷⁴: “Lo que hay que hacer es deshacerse del sistema y así crear un equilibrio moral en la sociedad”.⁷⁵

Respecto al segundo principio, King lo encuadra en una bicondicionalidad: “La no cooperación con el mal es una obligación moral en la misma medida que la cooperación con el bien”.⁷⁶ Si no lo enmarcara así, podría existir un hueco interpretativo donde la indiferencia sería una actitud suficiente para cumplir el principio. Sin embargo, King remarca la cooperación con el bien como

⁷³ KING JR., *Tengo un sueño...*, *op. cit.*, p. 93.

⁷⁴ Esto también aplica para medios de comunicación, como lo expuse en el apartado *I.C. Desprestigio de la verdad como principio de lo correcto*.

⁷⁵ *Ídem*.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 96.

condición necesaria. No basta sólo incumplir las leyes injustas, sino cooperar con aquellas que sí son justas y colaborar para hacer cambios –de nuevo, se vislumbra el efecto de la educación republicana. Practicar la desobediencia civil implica, a su vez, incumplir las leyes injustas. Si lo dejara así, de nuevo, se suscitaría una nueva laguna interpretativa. Sin embargo, King ofrece una distinción –que quizás no es la más contundente, pero sí ayuda a esquematizar un marco interpretativo–. Explica: “Hay leyes justas y hay leyes injustas. Y serán los primeros en decir que hay que obedecer las leyes justas, serán los primeros en decir que los hombres y las mujeres tienen la obligación moral de obedecer las leyes justas y las leyes correctas”.⁷⁷ Más adelante, continúa aseverando que “cualquier ley que eleve la personalidad humana es una ley justa. Mientras que una ley que no está en armonía con la moral es una ley que no encaja con la ley moral del universo”.⁷⁸

Como es posible apreciar, la distinción es ambigua; en este sentido debemos plantearnos la siguiente pregunta ¿cuál sería la ley moral del universo? Claro, King está pensando como el pastor que fue. Por lo que se está refiriendo a preceptos teológicos-éticos. Sin embargo, la diferencia se encuentra en la argumentación presentada en la segunda parte de este texto. Los derechos humanos, en tanto expresión jurídica de la naturaleza humana y todas las facultades que cada persona requiere para su florecimiento–su desarrollo pleno– son esa *ley moral* a la que alude King. Por tanto, toda ley que atente contra derechos humanos es injusta por definición y aplicación. En consecuencia, será una ley a la cual, en este precepto de negarse a cooperar con el mal y deber cooperar con el bien, se deberá desacatar como acto de desobediencia civil.

¿Qué nos queda por hacer, entonces? Frente a la pérdida de límites estatales, a un panorama donde la democracia sólo se instrumentaliza reduciéndola un gobierno de opiniones y votos populares, perdiendo el carácter esencial del diálogo y cooperación comunitaria, nos queda un sendero: el de fomentar la educación republicana a través de la desobediencia civil.

V. Conclusión / El poder soberano emana de la ciudadanía

La verdad fundamental que hemos olvidado es que los auténticos titulares del poder somos nosotros, las y los ciudadanos. Nosotros también somos políticos, en tanto que formamos comunidad y son nuestras decisiones –o falta de ellas– las que construyen el navío estatal. Quizás, la peor mentira que

⁷⁷ *Ídem.*

⁷⁸ *Ibidem*, pp. 96-97.

la democracia instrumental nos ha hecho creer es que la política es sólo para las personas corruptas. Cuando comprendamos la verdad de la democracia, será el día en que la sociedad avance hacia la utopía realista de alcanzar la *justicia en tiempo real*.

Como pensamiento soltado al aire, –con anhelo de reflexión comunitaria–, ensayo una pregunta final. Me llama la atención que existe un artículo de la Constitución que ha permanecido intacto desde su promulgación. Se trata del artículo 136:

Esta Constitución no perderá su fuerza y vigor, aun cuando por alguna rebelión se interrumpa su observancia. En caso de que por cualquier trastorno público, se establezca un gobierno contrario a los principios que ella sanciona, tan luego como el pueblo recobre su libertad, se restablecerá su observancia, y con arreglo a ella y a las leyes que en su virtud se hubieren expedido, serán juzgados, así los que hubieren figurado en el gobierno emanado de la rebelión, como los que hubieren cooperado a ésta.

Leyendo cómo los constituyentes maquinaron una especie de cláusula de garantía del orden constitucional, constato que existió una cierta intuición, vaga, ominosa y deóntica, que la misma Constitución necesita tener una última línea de defensa ante cualquier ataque en contra de su *núcleo intangible*, de su *espíritu*. En específico, estas dos ideas: a) «se establezca un gobierno contrario a los principios que ella sanciona» y b) “serán juzgados, así los que hubieren figurado en el gobierno emanado de la rebelión”. ¿Cómo se puede determinar jurídicamente cuando un orden constitucional ha sido derogado por otro? En la práctica, considero, estamos viviendo esta situación con la Reforma al Poder Judicial. Sin embargo, ¿cómo demostrarlo jurídicamente? Se tendría que incurrir en un acto legislativo que, en principio, resulta bastante contraintuitivo: legislar –que, en primera instancia seña definir– qué es *trastorno público*. Al respecto, se debería ofrecer un cierto examen o lista de verificación que incluyan actos concretos que cumplan con este criterio. Después, establecer quién sería el encargado de validar que tal listado alcance la idoneidad establecida. Y, el más complejo aún, ¿qué hacer cuando se detectó que, efectivamente, se suscitó un *trastorno público*? Incluso, el texto constitucional ofrece el concepto de *rebelión*. ¿Es la *rebelión* materia legible? ¿Qué criterios objetivos se pueden ofrecer?

En un magnífico giro de ironía, encuentro en Hobbes un intento de especificación sobre la *justa rebelión*. Hobbes argumenta que “If the sovereign command a man (though justly condemned,) bound to hurt themselves, to kill, wound, or maim himself; or not to resist those that assault him; or to abstain from the use of food, air, medicine, or any other thing, without which he cannot live; yet

hath that man the liberty to disobey”.⁷⁹ La idea es básica, pero bastante evidente. Si el soberano intenta que la persona se dañe o que acepte un daño a sí misma, tal persona tiene todo el derecho de desobedecer. Incluso, Hobbes es muy claro que si el soberano no puede garantizar la seguridad de su gente, éstos pueden hacerlo por mano propia, pues es una libertad inalienable —¿quién lo pensaría en Hobbes?—: “The obligation of subjects to the sovereign, is understood to last as long, and no longer, than the power lasteth, by which he is in what cases able to protect them. For the right men have by nature to protect subjects are themselves, when none else can protect them, can by no covenant be absolved of relinquished”.⁸⁰

Con lo cual, se empieza a perfilar que, aunque parezca contraintuitivo considerar bajo qué acciones un orden constitucional pierde su efectividad —un listado constitucionalmente avalado de la erosión democrática—, en realidad se convierte en una necesidad. La intuición no sólo ha sido del constituyente de 1917. Deben existir parámetros que permitan salvaguardar la democracia desde la democracia misma. De lo contrario, el texto constitucional permanecerá en constante riesgo de sucumbir y desintegrarse en letra muerta, un noble pero infértil esfuerzo de garantizar la *justicia en tiempo real*.

VI. Bibliografía

ADAME GODDARD, Jorge, “Ética, legislación y derecho”, en SALDAÑA SERRANO, Javier (coord.), *Problemas actuales sobre derechos humanos. Una propuesta filosófica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2017.

SAN AGUSTÍN, *Civitate Dei*, trad. de Santos Santamarta del Río y Miguel Fuertes Lanero, Madrid, BAC, 2019.

—————, *De Libero Arbitrio*, trad. de Evaristo Seijas, Madrid, BAC, 2009.

BARTRA, Roger, *Territorios del terror y la otredad*, México, Fondo de Cultura Económica, 2018.

CARBONELL, Miguel y CABALLERO GONZÁLEZ, Edgar S., *Convención Americana de Derechos Humanos con jurisprudencia*, Ciudad de México, Tirant lo Blanch, 2020.

CICERÓN, *Las Leyes*, edición de Juan María Núñez González, España, Ediciones Akal, 2020.

⁷⁹ *Leviathan*, Parte II, Capítulo XXI, párrafo 12. (HOBBS, Thomas, *Leviathan*, Gran Bretaña, Oxford University Press, 2008).

⁸⁰ *Ibidem*, párrafo 21.

- DE RUBENS VON SPARR, Franz, *Números alterados: el uso mañoso de las estadísticas en las campañas electorales*, Ruíz-Healy Times, 17 de mayo de 2024. Disponible en: <https://ruizhealytimes.com/elecciones/numeros-alterados-el-uso-manoso-de-las-estadisticas-en-las-campanas-electorales/>.
- DUFF, Daniel, *How to lie with statistics*, New York, Norton, 1993.
- DWORKIN, Ronald, *Justicia para erizos*, trad. de Horacio Pons, México, Fondo de Cultura Económica, 2020.
- FOUCAULT, Michel, *El poder, una bestia magnífica. Sobre el poder, la prisión y la vida*, trad. de Horacio Pons, México, Siglo XXI Editores, 2013.
- GONZÁLEZ URIBE, Héctor, *Teoría Política*, México, Editorial Porrúa, 2017.
- HAN, Byung-Chul, *Psicopolítica*, trad. de Alfredo Bergés, Barcelona, Herder, 2021.
- HOBBS, Thomas, *Leviathan*, Gran Bretaña, Oxford University Press, 2008.
- HORKHEIMER, Max, *Crítica de la razón instrumental*, trad. de Jacobo Muñoz, Madrid, Editorial Trotta, 2010.
- KANT, Immanuel, *Hacia la paz perpetua*, trad. de Gustavo Leyva, México, Fondo de Cultura Económica, 2018.
- KING JR., Martin Luther, *Tengo un sueño: Ensayos, discursos y sermones*, trad. de Ramón González Ferriz, Madrid, Alianza Editorial, 2021.
- LEVITSKY, Steven y ZIBLATI, Daniel, *Cómo mueren las democracias*, trad. de Gemma Deza Guil, México, Ariel, 2020.
- LOCKE, John, *Ensayo sobre el gobierno civil*, trad. de José Carner, México, Porrúa, 2003.
- MACINTYRE, Alasdair, *Animales racionales y dependientes. Por qué los seres humanos necesitamos las virtudes*, trad. de Beatriz Martínez de Mugía, España, Paidós, 2016.
- MARCUSE, Herbert, *El hombre unidimensional*, trad. de Antonio Elorza, México, Austral, 2021.
- MARINA, José Antonio, *Las culturas fracasadas. El talento y la estupidez de las sociedades*, Madrid, Anagrama, 2011.
- MONTESQUIEU, *Del Espíritu de las Leyes*, trad. de Mercedes Blázquez y Pedro Vega, Madrid, Editorial Alianza, 2015.
- PEREDA, Carlos (ed.), *Diccionario de injusticias*, México, Siglo XXI Editores, Universidad Nacional Autónoma de México, 2022.

- PLATÓN, *República*, trad. de Conrado Eggers Lan, Madrid: Gredos, 2015.
- RAMÍREZ GARCÍA, Hugo Saúl y PALLARES YABUR, Pedro de Jesús, *Derechos Humanos*, Ciudad de México, Oxford University Press México, 2017.
- RIVERO WEBER, Paulina, *Introducción a la bioética desde una perspectiva filosófica*, libro electrónico, México, Fondo de Cultura Económica, 2021.
- SARTORI, Giovanni, *Homo videns. La sociedad teledirigida*, trad. de Ana Díaz Soler, México, Penguin Random House, 2024.
- STANLEY, Jason, *Cómo funciona el fascismo*, trad. de Laura Ibáñez, Barcelona, Blackie Books, 2018.
- VILLORO, Luis, *Tres retos de la sociedad por venir. Justicia, democracia, pluralidad*, México, Siglo XXI, 2009.
- VIGO, Rodolfo L., *La reconciliación del Derecho con la razón y las emociones*, Lima, Palestra, 2022.
- ZIMBARDO, Philip, *The Lucifer Effect. Understanding how good people turn evil*, USA, Penguin Random House, 2008.