

IMPLICACIONES ÉTICAS PARA EL PROYECTO “SISTEMA DE INDICADORES PARA EL MONITOREO SEGUIMIENTO DE DERECHOS JUVENILES”

Oscar Villarreal Reyna ¹

1. Diversidad de lenguajes en el discurso sobre los derechos humanos

En el discurso sobre la promoción y la defensa de los derechos humanos se entrecruzan varios lenguajes que reflejan las perspectivas específicas de las disciplinas que abordan esa cuestión, así, cuando nos referimos a los derechos humanos en general nos encontramos con el lenguaje sociológico, con el jurídico, con el político, con el antropológico y con el filosófico; y, cuando nos enfocamos a la especificidad de cada derecho aparecen los lenguajes, biológico, médico, psicológico, económico, entre otros.

Tal diversidad corresponde a la complejidad de la realidad humana que subyace a los derechos humanos y en la que están implicadas todas las dimensiones de nuestra vida, la biológica, la psíquica y la social. En el nivel cognitivo tal diversidad corresponde a la imposibilidad de teorizar lo humano desde una sola perspectiva científica. No existe “la” teoría o “la” ciencia de lo humano, ninguna perspectiva nos explica todo lo humano, pero toda perspectiva nos revela algo de lo humano.

El derecho es una dimensión de la vida humana propia de sociedades grandes y complejas, pero el derecho no agota todo lo humano, por lo que tenemos que acudir también a otras perspectivas y otros lenguajes que nos ayuden a pensar, hablar y actuar en la defensa y promoción de los derechos humanos.

La lucha por los derechos humanos tiende a cristalizar en su reconocimiento jurídico, pero antes de su formalización están las movilizaciones sociales que logran poner en el ámbito de la opinión públi-

ca la urgencia y la trascendencia de tal reconocimiento. Por su parte, el proceso político que conduce a la reforma del marco jurídico es la mediación indispensable para que los derechos humanos accedan a la tutela de la ley.

Pero todos sabemos, especialmente en sociedades en las que no existe una cultura de la legalidad, que entre la formalización de un derecho y su cumplimiento existe una distancia que sólo puede ser salvada por la presión de la sociedad, lo cual nos remite nuevamente a las movilizaciones sociales y a las acciones específicamente políticas.

Para la comprensión de estos procesos, el social y el político, el lenguaje jurídico es insuficiente, por lo que deberemos acudir a disciplinas como la sociología, la teoría política, la psicología social y la antropología social, perspectivas que, entre otras, como la de la economía, nos permiten por una parte, entender los mecanismos, los límites y las posibilidades de la transformación de una sociedad particular, y por la otra, construir teorías explicativas más adecuadas para incidir en tal transformación.

Además, desde la perspectiva histórica, antes de ser derechos reconocidos por un marco jurídico los derechos humanos fueron exigencias éticas, y desde la perspectiva antropológica lo siguen siendo. Esto nos remite a la necesidad de añadir la perspectiva y el lenguaje de la ética si queremos llegar hasta “lo humano” de los derechos humanos. Porque si es el derecho el que reconoce la existencia jurídica de los derechos humanos, es la exigencia ética que fundamenta los derechos humanos la que en última instancia da su legitimidad al derecho. En última instancia el derecho nace en las sociedades como exigencia de humanización de la vida social, es decir, como exigencia ética: lo ético fundamenta lo jurídico.

Pero la necesidad de utilizar lenguajes diversos en el discurso sobre los derechos humanos no implica que debamos buscar concordancias o traducciones fáciles entre disciplinas. Simplemente deberemos asumir que cada teoría es una herramienta adecuada para uno o varios momentos específicos del proceso, pero que ninguna es “la” herramienta adecuada para todo el proceso. Esto requiere de nosotros cierta disciplina mental que nos permita respetar cada lenguaje, y cierta flexibilidad mental que nos permita la movilidad entre lenguajes.

En otras palabras permita ir a los temas de transición, podrían ser el contexto sociológico humano, es decir, cómo se podría articular la ley con las normas que sustituirían a las normas jurídicas, pero también la ética social.

2. Categoría

2.1 Las categorías

En el diálogo jurídico detectamos la sociología, y no sólo de las disciplinas sino de las disciplinas.

Por ejemplo, nos “actores sociales”; en el “normatividad jurídica” “ciudadano” “derecho”; en

Desde el lenguaje nos podemos dar cuenta de las presiones de la legislación de los derechos humanos, moralidad de los derechos humanos.

2.2 Su definición

Culturas y | “añadidos” al

En otras palabras, se trata de un ejercicio hermenéutico que nos permita ir ampliando el horizonte en el que comprendemos y tratamos de transformar la realidad social. Tal vez, adelantándonos un poco, podríamos decir que intentaremos entender el derecho en su contexto socio-político, y los procesos socio-políticos en su contexto humano, es decir, ético. En este intento, a la reflexión ética le tocaría articular las racionalidades propias de cada perspectiva, pero no sustituirlas, porque sin los insumos teóricos de las ciencias humanas la ética se queda sin materia de reflexión, vacía.

2. Categorías implicadas en el proyecto y su articulación

2.1 Las categorías

En el diálogo entre los equipos que estamos trabajando en este proyecto detectamos varias categorías-clave que con diferente terminología, y no siempre con significados idénticos, aparecen en el discurso de las disciplinas que abordan la cuestión de los derechos humanos.

Por ejemplo, en el discurso de la sociología encontramos los términos “actores sociales”, “instituciones”, “identidades”, “acción social”; en el del derecho encontramos “sujetos”, “personas”, “normatividad”, “instituciones”, “autonomía”; en el de la teoría política “ciudadanos”, “libertades”, “política”, “instituciones”, “derecho”; en el de la antropología “identidades”, “culturas”...

Desde el lenguaje de la ética seleccioné diez categorías cuya definición nos puede ayudar a ubicar y articular los lenguajes y las dimensiones de lo humano que están implicados en la defensa y promoción de los derechos humanos: culturas, normatividad/instituciones, derecho, moral, autonomía, identidades, ciudadanía, poder, ética y derechos humanos.

2.2 Su definición y articulación

Culturas y normatividad (instituciones). Las culturas no son “añadidos” al ser humano, sino modos de ser humano, o mejor, mo-

dos de humanizarse. Las culturas son matrices artificiales que nos acogen y nos permiten sobrevivir fuera del útero biológico. Otras especies sobreviven adaptándose instintivamente al medio ambiente, nosotros, para sobrevivir, creamos entornos humanos, mundos habitables, culturas.

En toda cultura encontramos tres entornos artificiales: el tecnológico, el lingüístico y el normativo, algunos los llaman tecnósfera, logósfera y ethósfera, ² pero lo importante es que para sobrevivir y dar sentido a su vida, las sociedades inventan instrumentos, palabras y reglas de convivencia o normatividad.

Si entendemos por normatividad “reglas cumpliéndose” (que nos remite a la idea de “conductas organizadas” de algunas teorías) entonces podemos utilizar como sinónimo el término “instituciones” ³ y describirlas como auto-restricciones sociales para configurar la convivencia, lo cual nos permite abordar las normatividades como diseños humanos y no como resultado de alguna ley natural o como efecto de una voluntad divina.

A su vez, esta concepción de las instituciones nos permite explicar el cambio social a partir de la dinámica propia de aquellas pues los mecanismos y los ritmos de cambio de las jurídicas son diferentes a los mecanismos y los ritmos de cambio de las culturales. Además, para explicar el cambio social es imprescindible entender las relaciones y las influencias mutuas entre ambos tipos de instituciones.

Esta concepción de las instituciones como reglas, o como auto-restricciones, nos permite también superar el sentido peyorativo que se da a este término, cuando se las ve como opuestas a la libertad, y asumirlas como autolimitaciones que generan espacios de libertad, de tal manera que el problema fundamental no sería la aceptación o no aceptación de la existencia de instituciones, sino el de cuándo cambiarlas y cuándo conservarlas, así como el de qué medios utilizar para cambiarlas o conservarlas.

En este sentido “autonomía/heteronomía” es el correlativo de “instituciones”, de tal manera que no se pueden explicar las instituciones sin hacer referencia a la autonomía/heteronomía, ni se puede explicar la autonomía/heteronomía sin hacer referencia a las instituciones.

Pero las insti
su vez, reflej
tonomía se re
una sociedad
servación o a

Derecho y m
gentes en un
anteriormente
ral, o *ethos* d
constitutivos
lenguaje de l
jando hablarí
marco cultura
co jurídico.

Por lo tanto,
de la normati
de la cultura
recho como l
que siempre
entre los mis
sos de model
coexistentes
flicto entre d
Esta cuestión
lítica. ⁵

Estamos utili
uno amplio, p
pecie, y uno
una sociedad
hos de una sc
al interior de
aquí en adela
trapuesto o
asumiendo er
sociedad y no

Autonomía. D
la normativid
y tienen una r

Pero las instituciones expresan los valores de una sociedad que, a su vez, reflejan una concepción del mundo, y en este sentido la autonomía se refiere a la permanencia o al cambio de los valores de una sociedad, o de su jerarquización y, en último término, a la conservación o al cambio de un mundo social dado.⁴

Derecho y moral. La normatividad son las reglas de convivencia vigentes en una sociedad, sus instituciones, como las hemos definido anteriormente, y tiene dos grandes vertientes: la normatividad cultural, o *ethos* de una sociedad, que tiene como uno de sus elementos constitutivos la moral, y la normatividad jurídica, o derecho. En el lenguaje de la teoría de las instituciones que aquí estamos manejando hablaríamos de “instituciones informales”, para referirnos al marco cultural, y de “instituciones formales”, para referirnos al marco jurídico.

Por lo tanto, el derecho y la moral se deben comprender al interior de la normatividad y ésta, a su vez, se debe comprender al interior de la cultura como humanización. Pero el hecho de que tanto el derecho como la moral sean dimensiones de lo cultural no significa que siempre haya una afinidad, una integración o una continuidad entre los mismos, porque en sociedades impactadas por los procesos de modernización hay una ruptura entre el derecho y los *ethos* coexistentes en un mismo espacio social, y en este sentido, un conflicto entre derecho y culturas o entre derecho y normas morales. Esta cuestión es uno de los ejes del debate actual sobre la ética política.⁵

Estamos utilizando entonces el término “cultura” en dos sentidos: uno amplio, para designar la dinámica de la humanización de la especie, y uno restringido, para designar el *ethos*, el modo de ser de una sociedad dada, de tal manera que tanto el derecho como el *ethos* de una sociedad serían fenómenos “culturales” y se inscribirían al interior de su proceso de humanización, de su culturización. De aquí en adelante, cuando utilicemos el término “cultura” como contrapuesto o complementario del término “derecho” lo estaremos asumiendo en su sentido restringido, es decir, como el *ethos* de una sociedad y no como los “modos de humanizarse” de la especie.

Autonomía. Desde esta definición amplísima de las culturas, tanto la normatividad jurídica como la normatividad cultural son “cultura” y tienen una misma raíz, lo cual abre caminos para superar las dico-

tomías radicales entre derecho y moral, porque ambas realidades son fruto de una misma potencialidad humana, su capacidad de darse reglas de convivencia, su capacidad de auto-normar su propia vida. En términos filosóficos, para designar esta potencialidad se habla de “autolegislación” o de “autonomía”, pero también podemos referirnos a ella como “capacidad ética”.

Sin esta capacidad no se explica la existencia del derecho y la moral, pero tampoco se explica la transformación del derecho y la moral a través del tiempo, en otras palabras, sin esta capacidad no se explica la historia, los cambios institucionales, es decir, normativos, que generan la transformación de las configuraciones sucesivas de los poderes en una sociedad. Sin esta capacidad la vida de las sociedades, si fuera posible, sería siempre la repetición de lo mismo.

Si a lo largo del tiempo todas las sociedades se han dado reglas de convivencia es porque tienen la capacidad de auto-regularse, lo cual no significa, por supuesto, que cada miembro de una sociedad determinada ejerza su autonomía o capacidad ética, pero eso no impide que en muchas sociedades actuales se aspire a que todos sus miembros sean autónomos.

La autonomía, o capacidad ética, supone el ejercicio permanente y articulado de cuatro poderes:

- la reflexividad, o el poder distanciarse del propio mundo para criticarlo,
- la imaginación, o el poder pensar lo que no es,
- la auto-normatividad, o el poder imponerse como regla lo imaginado,
- la practicidad, o el poder vivir de acuerdo a las reglas que nos hemos dado.

Cuando en una sociedad la capacidad ética se ejerce para darse un marco jurídico, o para transformarlo, hablamos de autonomía política o simplemente de política en el sentido radical del término. Entendida así, como la capacidad de una sociedad de vivir de acuerdo a leyes que se da a sí misma, la autonomía política es equivalente a democracia, por lo que también podemos afirmar que la democracia

es la versión
ámbito de lo p

Cuando en u
normas cultu
autonomía cu
sentido más r

Por lo tanto,
derecho, y “e
ethos. La con
tituciones for
que nos indii
humana.

Identities. I
dades a sus
trucciones cu
lo cual no sig
la cultura en l
cias, son el re
mismo, como

La construcci
de automode
tes, de tal ma
generada por
cultura en la p
entre la impo
grupo por mo

Las identidad
me un lugar e
y “se actúa si
sión expresac
que nuestra i
entre nuestra
interior de y fi
hay identidad
tro entre la a
dades del me
zación por pa

es la versión política de la ética, o la capacidad ética ejercida en el ámbito de lo público.

Cuando en una sociedad la capacidad ética se ejerce para darse normas culturales o para transformar su propio *ethos*, hablamos de autonomía cultural o simplemente de educación, también en su sentido más radical.

Por lo tanto, “política” son las acciones que crean y transforman el derecho, y “educación” son las acciones que crean y transforman el *ethos*. La configuración de este marco normativo compuesto de instituciones formales (derecho) e instituciones informales (*ethos*) es la que nos indica la sensibilidad ética de una sociedad, su calidad humana.

Identidades. Una de las funciones de las culturas es la de dar identidades a sus miembros, en ese sentido, las identidades son construcciones culturales por las que se asume “un lugar en el mundo”, lo cual no significa que somos reproducciones exactas, “clones”, de la cultura en la que nos formamos. Las identidades no son sustancias, son el resultado de la dialéctica existente entre la imagen de sí mismo, como memoria y proyecto, y las prácticas que la expresan.

La construcción de identidades supone la autonomía, la capacidad de automodelarse dándose normas o cambiando las normas vigentes, de tal manera que una identidad se construye en la dialéctica generada por los conflictos que se dan entre la introyección de la cultura en la psique individual y la autoconstrucción de la persona, o entre la imposición de una cultura dominante y y el esfuerzo de un grupo por modelar su propio *ethos*.⁶

Las identidades son construcciones culturales por las que “se asume un lugar en el mundo” y desde las cuales “se conoce el mundo” y “se actúa sobre el mundo”, por lo que una identidad es comprensión expresada en un discurso y en unas prácticas, de tal manera que nuestra identidad es la dinámica de la dialéctica permanente entre nuestra comprensión, nuestro discurso y nuestras prácticas al interior de y frente a la realidad social y su influjo sobre nosotros. No hay identidad sin contexto, pues aquélla es el resultado del encuentro entre la afirmación de sí y los condicionamientos y las oportunidades del medio, la identidad es el subjetivarse frente a la objetivación por parte de la sociedad.

La comprensión es a la vez autocomprensión y comprensión del mundo, porque nos comprendemos, sabemos quienes somos, en la medida en que tomamos un lugar en la sociedad tal y como la comprendemos, pero a la vez, siempre comprendemos el mundo y la sociedad desde la comprensión de nosotros mismos.

La autocomprensión implica a la memoria, entendida como interpretación de la propia experiencia y que no está constituida sólo por recuerdos, sino también por valores adquiridos, por hábitos, entendidos como esquemas de percepción, de pensamiento y de acción, ⁷ y por vínculos afectivos consigo mismo y con los demás.

Pero no sólo nos comprendemos como memoria, la autocomprensión también es proyecto, entendido como aspiración, como lo que se quiere llegar a ser, y en este sentido el proyecto también implica afectos, apego a ideales y utopías. ⁸ Es difícil explicar las acciones sin los afectos, las luchas por los derechos humanos han nacido de la indignación ante la injusticia y la indignación implica afecto por los violentados.

En el discurso nos decimos y decimos a los demás quiénes somos y cómo entendemos el mundo, nos interpretamos ante los demás, pues “todo pensar es un decirse”, ⁹ y en este sentido el discurso es la mediación entre la autocomprensión y la sociedad, por el discurso nos afirmamos ante los otros afirmando nuestra comprensión de la sociedad, por ello, en el discurso se crea y recrea la identidad. Las prácticas son toda acción por la que nos auto-modelamos y modelamos el mundo.

La identidad política se actualiza en una situación política, es decir, cuando la autocomprensión se da en el contexto de lo público y se expresa en discursos y prácticas públicas. En una democracia la identidad política es la ciudadanía, el comprenderse, decirse y actuar como ciudadano. ¹⁰

2.3 La dialéctica autonomía–identidad.

Todo lo anterior nos dice que las identidades se pueden cambiar deliberadamente porque está en nuestras manos cambiar nuestra memoria, nuestro proyecto y nuestras prácticas. La memoria es la

interpretación selectiva, seleccionando la parte pasada para ser reinterpreto de datos o reinterpretar

En la medida en que los reemplazamos, los reelaboramos tras prácticas

Las identidades autónomas se crean a través de las identidades que “quien dicen los poderes son”. Y en este sentido la capacidad de crear el espacio público. ¹³

La autonomía requiere rasgos de los que se inventan “lo que decimos podemos definir y remodelar ante los otros

Autonomía política ejercida a través de la práctica política es la configuración social.

A su vez, las identidades se crean porque conocemos nuestra identidad. La memoria es la base para su realización

interpretación actual de nuestro pasado y siempre es selectiva y reductiva, seleccionamos y modelamos recuerdos de la experiencia pasada para darles coherencia y sentido, ¹¹ para poder relatárnoslos, por eso siempre existe la posibilidad de cambiar nuestra memoria reinterpretando nuestro pasado a partir de nuevas experiencias o de datos olvidados, de hecho hay experiencias que nos obligan a reinterpretar nuestro pasado, a cambiar nuestra memoria.

En la medida en que podemos cambiar nuestros proyectos re-proyectándolos, en la medida en que podemos cambiar nuestro discurso reelaborándolo y en la medida en que podemos cambiar nuestras prácticas podemos cambiar nuestras identidades.

Las identidades se construyen en el ejercicio de la autonomía y sin autonomía son cárceles, estigmas o destino, en realidad no son identidades sino “alteridades”, “lo que los otros dicen que somos” o “quien dicen los otros que soy”. Las alteridades se imponen desde los poderes sociales dominantes y sirven para controlar y excluir. ¹² Y en este sentido podemos decir que la autonomía cultural es la capacidad de construir-se, de dar-se, una identidad y de afirmarla en el espacio público, para que incida en la configuración de la sociedad. ¹³

La autonomía nos permite entonces asumir, seleccionar o rechazar rasgos de lo que dicen los otros que soy, pero también afirmar rasgos inventados por nosotros mismos para construirnos identidades, “lo que decimos nosotros que somos” o “quien digo que soy”. Así, podemos definir la autonomía cultural como la capacidad de modelar y remodelar permanentemente nuestra identidad y de afirmarla ante los otros para que sea reconocida por la sociedad.

Autonomía política es la capacidad de afirmar nuestra identidad política ejerciendo la reflexividad, la creatividad, la autonormatividad y la practicidad en el ámbito de lo público, en breve, la autonomía política es la actualización de nuestra capacidad de participar en la configuración y reconfiguración del marco jurídico que regula la vida social.

A su vez, las identidades hacen posible el ejercicio de la autonomía, porque conocemos el mundo y actuamos sobre el mundo desde una identidad. La autonomía sin identidades no encuentra mediaciones para su realización, pierde sentido, es una libertad sin fines qué

conseguir.

Esta dialéctica entre autonomía e identidad es la cuestión central del debate actual sobre la ética política. En esta discusión tiende a reducirse la autonomía al ámbito de lo jurídico-político y la identidad al ámbito de lo moral-educativo, excluyéndose así la posibilidad de una autonomía cultural, además de la autonomía política, y la posibilidad de una identidad política, además de las identidades culturales.

Estos reduccionismos han dado lugar a un intenso debate entre quienes defienden la autonomía y quienes defienden las identidades. Creo que el debate se facilita si reconocemos que tanto la autonomía como la identidad tienen dos maneras de realizarse: la política y la cultural: hay autonomía política, pero también hay identidad política; hay identidades culturales, pero también hay autonomías culturales.

Si aplicamos la noción de identidad no sólo al ámbito cultural sino también al ámbito de la política y si aplicamos la noción de autonomía no sólo al ámbito de la política sino también al ámbito de la cultura, podríamos pensar en cierta continuidad o articulación entre derecho y culturas, o entre ciudadanía e identidades sociales, y esto será importante a la hora de pensar en la defensa y promoción de los derechos humanos

Ciudadanía. La ciudadanía, como ejercicio de la autonomía política, es la bisagra que une lo cultural con lo jurídico, es el puente, la mediación que hace posible que las demandas de las identidades y las autonomías culturales accedan al espacio de lo público y sean procesadas por el poder político para transformarse en derecho o para transformar el derecho.¹⁴

Pero la ciudadanía también es una identidad y está constituida por las convicciones políticas y los hábitos políticos que definen al sujeto primordial de una democracia. La ciudadanía como identidad política, es la imagen de sí mismo y de los demás como sujetos políticos, y en este sentido la ciudadanía tiene una dimensión cultural, es la personalización de la cultura política.¹⁵

La ciudadanía como identidad política es mediadora entre las identidades culturales, que la alimentan con convicciones, aspiraciones y

hábitos, y el transforman e

La ciudadanía aunque se re rentes: las ide tido a la vida dad de const nerados por li

La ciudadanía do, pues a tra demandas de marginadas d

Poder y ética. dos sentidos: vés de la norr la ética es el la reflexividad

El poder es e verbos, poder pero también poder realiza opinión públic

En último térn ca que en la i nera de ejerc "tiene" poder tar y en este s

Derechos Hu proponer una la normativid: ble, es decir, cidad de regi creación y tra hacen posible dades individ tido a las aut

hábitos, y el espacio de lo público, en el que sus demandas se transforman en exigencias políticas.

La ciudadanía como identidad política y las identidades culturales, aunque se relacionan estrechamente, nacen de necesidades diferentes: las identidades culturales nacen de la necesidad de dar sentido a la vida, mientras que la identidad política nace de la necesidad de construir espacios políticos para procesar los conflictos generados por la diversidad social.

La ciudadanía es entonces la mediación entre las culturas y el estado, pues a través de su ciudadanía los grupos sociales politizan sus demandas de autonomía e identidad, sin esta politización quedan marginadas de la vida pública y de los beneficios del derecho.

Poder y ética. Como podemos ver, la ética es cuestión de poder en dos sentidos: en el sentido de que la ética regula los poderes a través de la normatividad del derecho y la moral, y en el sentido de que la ética es el ejercicio de los poderes de la autonomía, es decir, de la reflexividad, la imaginación, la autonormatividad y la practicidad.

El poder es entonces el verbo que hace posibles todos los demás verbos, poder comer, poder hablar, poder caminar, poder pensar... pero también poder afirmar una identidad, poder decir quién soy, poder realizar las prácticas que me identifican, poder incidir en la opinión pública, poder asociarse, etc.

En último término, “poder” y “vida” son equivalentes, lo cual significa que en la normatividad de una sociedad y por lo tanto en su manera de ejercer su capacidad ética está en juego la vida. En realidad “tiene” poder quien posee recursos que otro necesita o cree necesitar y en este sentido la identidad es un recurso.

Derechos Humanos. Con todo este trasfondo me voy a aventurar a proponer una definición de derechos humanos. Como hemos visto, la normatividad sólo se comprende desde aquello que la hace posible, es decir, desde la autonomía o capacidad ética, desde la capacidad de regular los poderes personales y sociales a través de la creación y transformación de las reglas jurídicas y culturales. Éstas hacen posible la afirmación y el reconocimiento social de las identidades individuales y colectivas que, a su vez, dan contenidos y sentido a las autonomías políticas y culturales. Este es el círculo virtuo-

so de la ética y nos permite definir los Derechos Humanos como las condiciones de posibilidad del ejercicio individual y colectivo de las autonomías y de las identidades.

3. Implicaciones para el proyecto

3.1. Explicitar el sentido ético-político del proyecto

Es necesario explicitar que la inspiración del proyecto es ética, porque nace de la indignación ética ante la situación de los jóvenes, y explicitar que la finalidad del proyecto es ético-política, porque pretende hacer real un “deber ser” y porque la mediación que se propone para lograrlo es la apropiación de espacios de autonomía e identidad por parte de los jóvenes y su reconocimiento por parte de la sociedad y del Estado.

3.2. Ubicar el discurso jurídico en su horizonte ético-político

Aun cuando es estratégicamente conveniente centrarse en la normatividad jurídica vigente cuando se trata de elaborar índices de monitoreo y seguimiento de los derechos juveniles, el discurso global del proyecto se debe ubicar en el horizonte de los discursos ético y político, al interior de los cuales las leyes vigentes en un momento dado adquieren sentido. Esta ampliación del discurso sobre los derechos humanos mantiene en la conciencia de la sociedad dos realidades imprescindibles:

- que antes de ser derecho los derechos humanos son exigencias éticas y,

- que la politización / ciudadanización de la defensa y promoción de los derechos humanos abre la posibilidad de seguir modificando el marco jurídico para que incluya derechos humanos que aún no han sido reconocidos jurídicamente o que incluso aún no han sido reconocidos por la cultura pública de la sociedad.

3.3. Ayudar a

El discurso de generar alter “quienes decimos nosotros identidades, jóvenes que mos”. Los “in nos toque la t

3.4. Añadir el

Todo lo anterior criterio del “c politización/c formular de la su finalidad e de la identidad jóvenes como (autonomía c

3.3. Ayudar a generar identidades, no alteridades

El discurso de los derechos humanos referido a los jóvenes no debe generar alteridades, es decir, no debe estar construido sobre “quienes decimos nosotros que son los jóvenes” o sobre “qué decimos nosotros de los jóvenes”, sino ayudar a reconocer y afirmar identidades, es decir, que debe construirse sobre “quienes dicen los jóvenes que son los jóvenes” o “qué dicen los jóvenes de sí mismos”. Los “indicadores” nos los indicarán ellos, aunque a nosotros nos toque la tarea de construirlos científicamente.

3.4. Añadir el criterio de politización/ciudadanización

Todo lo anterior nos obliga a añadir como criterio complementario al criterio del “cumplimiento” de la normatividad vigente, el criterio de politización/ciudadanización de los jóvenes. Este criterio se puede formular de la siguiente manera: el proyecto estará cumpliendo con su finalidad en la medida en que ayude a posibilitar la construcción de la identidad política y el ejercicio de la autonomía política de los jóvenes como mediaciones indispensables para la autoconstrucción (autonomía cultural) y la defensa de sus identidades culturales.

NOTAS

¹ Doctor en teología moral, docente e investigador de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

² Cf. PARÍS Carlos, "Cultura y biología. Génesis de la cultura a través de la evolución biológica", en SOBREVILLA David (Ed.), *Filosofía de la cultura*, Trotta, Madrid 1998, 243-260.

³ Cf. NORTH Douglass C., *Institutions, Institutional Change and Economic Performance*, Cambridge University Press, New York 1990 (hay versión en español en el FCE).

⁴ CASTORIADIS Cornelius, "Psychanalyse et politique" (en línea) en *Passant* n° 34 (avril 2001 - mai 2001) <http://www.passant-ordinaire.com/revue/34-228.asp>.

⁵ Se pueden ver: BETEGÓN Jerónimo - DE PÁRAMO Juan Ramón, *Derecho y moral. Ensayos analíticos*, Ariel Derecho, Barcelona 1990; VÁZQUEZ Rodolfo, *Derecho y moral. Ensayos sobre un debate contemporáneo*, Gedisa, Barcelona 1998.

⁶ CASTORIADIS Cornelius, "Transformación social y creación cultural", (en línea) <http://www.felafacs.org/dialogos/pdf37/1Castoriadis.pdf>.

⁷ CRIADO Enrique Martín, "Habitus" (en línea) en Román Reyes (Dir): *Diccionario Crítico de Ciencias Sociales*, Pub. Electrónica, Universidad Complutense, Madrid 2004, <http://www.ucm.es/info/eurotheo/diccionario/H/habitus.htm>.

⁸ LOUIS-GUÉRIN Christiane - ZAVALLONI Marisa, "L'égo-écologie comme étude de l'interaction symbolique et imaginaire de soi et des autres", (en línea) en *Sociologie et sociétés* vol. XIX n° 2 octubre 1987, 65-75, <http://www.erudit.org/revue/socsoc/1987/v19/n2/001454ar.pdf>.

⁹ GADAMER Hans-Georg, *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca 2001, 507.

¹⁰ Cf. RAWLS John, *Political liberalism*, Columbia University Press, New York 1996, 29-35.

¹¹ PERESSINI Mauro, "Les deux visages de l'identité", (en línea) Conservateur, Programme de l'Europe et de l'Amérique du Sud, Études culturelles, Musée canadien des civilisations, en http://www.museedelaguerre.ca/academ/articles/pere1_1f.html.

¹² TAMIOZZO Josée, "L'altérité et l'identité dans *Moi, Tituba, Sorcière... Noire de Salem*, de Maryse Condé" (en línea) en *Recherches féministes*, Volume 15, número 2, 2002, <http://www.erudit.org/revue/rf/2002/v15/n2/006513ar.html>.

¹³ LOUIS-GUÉRIN Ch. - ZAVALLONI M., "L'égo-écologie", o.c.

¹⁴ HABERMAS Jürgen, *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, Trotta, Madrid 1998, 407-468.

¹⁵ Cf. RAWLS J., *Political liberalism*, o.c. 34-35.