

DERECHOS HUMANOS Y AUTORITARISMO

*Tezkoatl Mitzin Pérez Alvarado**

Los derechos humanos así como las normas jurídicas, éticas y morales universales que los contienen han sufrido en las últimas décadas de su corta existencia una serie de críticas contundentes por parte de ciertos sectores de la población mundial que no estaban conformes con la manera en que los estados, a los cuales pertenecían por adscripción, los ejercían institucionalmente al grueso de su población. Esta inconformidad no sólo atacó la forma elitista y superficial en que los estados de derecho administraban la novedosa propuesta jurídica internacional, sino que la postura crítica fue tan rígida y perseverante que el cuestionamiento alcanzó los fundamentos teóricos de los nuevos derechos humanos, revelando la inconsistencia y la contradicción interna de su argumentación. Esta situación permitió que los grupos inconformes se dieran cuenta que desde su génesis los derechos humanos representaban la expresión jurídica positiva de la exclusión, la marginación, la explotación y por ende la supremacía de ciertos grupos sociales sobre otros.

* Licenciado en Filosofía por la UNAM (larsarmstrong_27@hotmail.com).

Los postulados éticos de la *Declaración Universal de los Derechos Humanos* de 1948 plantearon reavivar la esperanza de superar la barbarie en la que la humanidad había caído durante la primera mitad del siglo XX, expresada a través de políticas estatales e institucionales de exterminio masivo de individuos, por el simple hecho de: *a)* pertenecer a otra raza distinta de la que detentaba el poder hegemónico, *b)* por profesar una religión distinta a la imperante, *c)* por tener una preferencia sexual que cuestionaba la rigidez moral y jurídica en que había devenido la institucionalización del amor y las relaciones de pareja, por la necesidad de establecer un contrato jurídico-comercial que velara por la acumulación y permanencia del capital bajo la propiedad de un apellido o un linaje específico, y *d)* por el simple hecho de pertenecer a un determinado partido político ya que esto implicaba la existencia de ideas diferentes que cuestionaban la legitimidad del régimen hegemónico y por lo tanto, su simple presencia dentro de la dinámica política interna representaba la posibilidad de que otros individuos se infectaran de la esperanza que generaba la emergencia de concebir un orden sociopolítico alternativo.

Cuando el mundo se enteró de la existencia de los campos de concentración nazis y de la capacidad destructiva de las nuevas armas que el ser humano había inventado para “proteger” al mundo de la barbarie, como las bombas nucleares arrojadas con dolo y saña sobre Hiroshima y Nagasaki, no pudo más que horrorizarse del alto grado de deshumanización que habían alcanzado la razón y la ciencia en su continuo progreso hacia “lo mejor”.

Esta situación tan precaria en que había caído la existencia humana, en un mundo que se preocupaba más por la técnica que por los agentes históricos y sociales que la creaban, llegó a un límite de dolor y miedo que los hombres no soportaron más. El entorno extremo de sobrevivencia al que fue orillado el ser humano generó una explosión libertaria entre las mentes más agudas y sensibles al autoritarismo estatal, y se percataron de que necesitaban, urgentemente, postular una serie de principios éticos universales que

recuperaran al hombre mismo, que lo sacara del servilismo técnico e instrumental al que el capitalismo caníbal lo había relegado y le devolviera su dignidad intrínseca, para que así pudiera disfrutar de una existencia plena, llena de sentido. Es así como la idea de unos derechos universales que velaran por el respeto del valor humano, frente a un mundo en el que el hombre ya no valía por sí mismo, sino por lo que podía llegar a producir, se va gestando poco a poco, hasta que queda instaurada en una normatividad internacional cuya principal labor será limitar la capacidad coercitiva del Estado, es decir, se erigirá como una normatividad supra estatal que reaccionará contra el terrorismo de Estado.

Se podría decir que los derechos humanos fueron la expresión máxima de un punto en el que la razón ilustrada recuperó su capacidad crítica y transformadora de mundo, en el que la razón, a través de su enunciación, recuperó el espíritu independiente que la utopía alcanzó en los inicios de la modernidad; en otras palabras, los derechos humanos permitieron, como nos dice Bolívar Echeverría, “quitarle lo categórico al ‘no’ que está implícito en la palabra ‘utopía’ y entenderlo como un ‘aún no’ prometedor”.¹

Es por esta razón que los postulados éticos que se plantearon como fundamento de los derechos humanos como principios normativos, se nos presentan como logros irrenunciables a los que todo ser humano debe aspirar. Nadie podría renunciar a un principio jurídico que protegiera su derecho a la vida, o a una norma que le permitiera moverse con libertad dentro del territorio que le vio nacer, o a sentirse protegido en su privacidad porque sabe que hay una restricción jurídica que le impide al Estado y a los demás individuos violar los límites de la intimidad personal, por poner algunos ejemplos. Visto así, los derechos humanos parecerían ser la normatividad ilustrada por excelencia, es decir, las normas jurídicas y éticas que la humanidad necesita para realizarse como un sujeto histórico, social y político pleno, en el sentido en que no hay

¹ Bolívar Echeverría, *Modernidad y capitalismo (15 tesis)*, versión en pdf, p. 2.

regla superior que garantice el desarrollo, conforme a la razón y al progreso natural de ésta, inherente al espíritu humano.

Si sólo nos quedáramos con esta visión reducida de los derechos humanos nos parecería absurdo cualquier intento de reclamo o negación hacia los mismos, aunque sí nos permite entender el esfuerzo de los grupos no incluidos dentro de su positivación por gozar de sus beneficios. Sin embargo, hay que entender que los derechos humanos, como toda creación humana, son dialécticos, es decir, tienen dos caras, dos vías de manifestación e interpretación, una negativa y otra positiva. Esta última es la que acabamos de describir, la que abre la posibilidad de concebir un mundo en el que el ser humano valga por sí mismo, en el que la barbarie no tenga oportunidad de renacer y en el que todos los hombres puedan convivir fraternalmente sin relaciones de dominación. La parte negativa es la que pone en crisis todo el proyecto humanizador de estos derechos, ya que ésta es la porción de la entelequia que tiene contacto con la realidad; siempre el punto de quiebre de toda teoría o construcción racional es su confrontación con el mundo, con la materialidad que le dio vida y fundamento. Si el concepto logra entablar una relación de diálogo recíproco con la realidad que lo enfrenta, entonces es un concepto bien construido que sí responde a su inmediatez; si no lo logra, entonces es un concepto vacío que sólo alcanza a establecer una relación formal abstracta de conocimiento, que en realidad no amplía ni modifica nuestra forma de entender el mundo, sino que se limita a interpretarlo.

Justamente este proceso de confrontación con la realidad hizo que los derechos humanos se pervirtieran y perdieran la profundidad libertaria con la que fueron concebidos, situación que los convirtió en un instrumento más de dominación y ampliación del régimen hegemónico mundial, representado por ese Estado transnacional capitalista del que nos habla Bolívar Echeverría.² Ese Estado nacional fuerte y dominante de la primera mitad del siglo

² Cfr. Bolívar Echeverría, *Violencia y modernidad*, versión digital en pdf.

XX, caracterizado por su abierta y declarada intromisión en las relaciones sociales y políticas particulares de sus habitantes, que derivó en modelo clásico del Estado intervencionista como Estado benefactor o Estado de bienestar, es suplantado actualmente por una reformulación radical del Estado mínimo, con la única diferencia de que ahora la esfera de la circulación mercantil ya no es administrada por el Estado nacional, sino que su organización recae únicamente en las manos del capital internacional. De esta manera el nuevo Estado autoritario de finales del siglo XX pasó de ser un regulador de la administración mercantil a un regulador de la violencia interna en pos de una apertura comercial externa.

Se entiende entonces que al momento de tener que positivar los derechos humanos como normas jurídicas internacionales, éstos hayan tenido que responder primero a los intereses de los grandes propietarios que conforman ese nuevo Estado transnacional, relegando a un segundo plano la protección de los ciudadanos estatales. Paradójicamente, hubo ciudadanos que no fueron contemplados dentro del rango de aplicación de los derechos humanos, es decir, personas que por su condición cultural, sexual, religiosa o biológica fueron considerados como ciudadanos de segunda o tercera clase, cuya función era únicamente económica a favor de los propietarios privados, que sí gozaban de la protección de los nuevos derechos. Esos ciudadanos estaban, y siguen estando, relegados a la mera misión de mantener económicamente al Estado, lo que implica que sistemáticamente, a través de las instituciones estatales jurídicas, continúan siendo excluidos del ámbito político-público. Para ello el Estado tuvo que hacerles creer que eran sujetos de derecho en igual forma que los ciudadanos de primer nivel, cuando en realidad el derecho les daba a éstos el poder de explotarlos, manipularlos, exterminarlos, violentarlos e incluso matarlos, con la finalidad de que pudieran cumplir con su misión monetaria, el Estado debía entonces legislar positivamente su explotación. Es así como los derechos humanos se convirtieron en derechos de élite.

Lo anterior se puede entender por el movimiento histórico de realización de la razón en la praxis, el cual está condenado, desde la visión de la escuela Frankfurt, a la negación de la razón misma. Los derechos humanos, como herederos y renovadores del movimiento ilustrado, estaban condenados a la mitificación y a la esencialización que el proyecto mismo de la Ilustración había sufrido por su estrecha relación con el capitalismo.

Como nos dice Friedman, en su estudio crítico de la Escuela de Frankfurt, “la libertad, que había sido la promesa y la premisa de la razón y de la ciencia, se desvió hacia el formalismo vacío o hacia la franca barbarie”.³ Ahora, esto sólo se puede entender si se tiene presente el movimiento dialéctico de la razón en la historia, el cual conlleva a una crisis de la Ilustración, que consiste en: “si hay esperanza, la esperanza se funda en el funcionamiento de la razón en la historia. Sin embargo, [...], la función de la razón en la historia está sometida a la transfiguración; se convierte en su opuesto, lo mismo que la razón transforma el mundo en lo opuesto de lo que una vez fue”.⁴

Como los derechos humanos descansan sobre presupuestos teóricos que tuvieron su génesis durante la Ilustración, por ejemplo el concepto de dignidad kantiano, el derecho a la propiedad lockiano, la idea de autonomía personal o el concepto político de Estado nación y de sujeto de derecho, era previsible que el nuevo proyecto de emancipación y humanización sufriera el mismo destino que el movimiento ilustrado.

Ahora bien, las contradicciones que resultaron de esta negación del principio de libertad del proyecto inicial de los derechos humanos, provocaron la incomodidad de los sujetos críticos pertenecientes a las clases despojadas de su efectivización. Esto derivó en la necesidad de replantear el proyecto para que su espectro de

³ George Friedman, *La filosofía política de la Escuela de Frankfurt*, México, FCE, 1986, p. 117.

⁴ *Loc. cit.*

aplicación se ampliara a más personas que pedían ser reconocidas como sujetos de esos derechos.

Sin embargo, el problema no es tan sencillo como parece, ya que no se reduce a una mera ampliación del horizonte de inclusión propuesto originalmente para los sujetos capaces de entrar en él. El problema va más allá porque cuestiona los fundamentos mismos de los derechos, así como los de la forma de organización social y política imperante desde el siglo XVIII, a saber, la del Estado-nación europeo.

A mi parecer, el colectivo de inconformes se puede dividir en dos grupos fundamentales que se distinguen por su participación política y por la forma en que se articulan sus movimientos contra el sistema. Por un lado tenemos a los que podemos denominar como moderados, ya que pertenecen a la misma dinámica que la historia moderna capitalista ha impuesto como la única vía deseable de sociabilidad, es decir, están inmersos dentro de una matriz cultural occidental, aunque no sean europeos, pero promueven una configuración democrática de la organización política y social, expresada a través del significante nación concretizada a partir de la estructura del Estado. Este grupo se considera excluido dentro del mismo sistema, es decir, se siente cómodo con la organización política y social que le ha sido impuesta, pero considera que su participación en ella es limitada y por lo tanto debe ampliarse para que su desarrollo integral como individuo perteneciente a dicha sociedad sea pleno. Estos individuos no cuestionan las bases de la estructura dominante, sino que se enfocan en criticar la forma en que esa estructura reparte la capacidad de participación política y abogan por una ampliación de ésta que sí los incluya. En este grupo podemos encontrar a las mujeres, a los homosexuales, a los negros, a los estudiantes y demás colectivos que se reconocen como miembros activos de la sociedad civil y por lo mismo, sus movimientos engendrados en el seno mismo de la posmodernidad —la cual no es otra cosa que una reconfiguración capitalista de la modernidad, que en esencia es una modernidad adecuada a las

condiciones del libre mercado y la apertura de la fronteras nacionales, que busca favorecer la consolidación del Estado transnacional— se configuran como movimientos civiles. Esto quiere decir que estos grupos sólo buscan el reconocimiento de sus derechos civiles y políticos dentro de un estado de derecho que consideran legítimo.

Por el otro lado tenemos a los radicales, que a diferencia de los moderados, no forman parte del sistema de organización político y social hegemónico. Siempre se han considerado a sí mismos como agentes externos a este tipo de estructura, sienten al sistema dominante como una imposición que se debe asumir como forma de sobrevivencia; situación que ha producido un sincretismo entre ambas culturas, mas no por eso han dejado de reproducir sus formas culturales ancestrales de configuración de lo real. Los radicales se sienten excluidos por un sistema que nunca los ha incluido y que, sin embargo, busca devorarlos para asimilarlos a su dinámica. La razón de esto es que pertenecen a una matriz cultural distinta de la occidental y en tanto tal consideran que su desarrollo integral como personas sólo se puede llevar a cabo dentro de los límites de su propia visión del mundo. Este grupo radical es el auténtico sin voz que ha vivido durante siglos relegado al olvido sistemático, condenado a una explotación caníbal que busca debilitarlo para integrarlo, o, en el mejor de los casos, exterminarlo y deshacerse del problema estructural que representa. Estos sujetos nunca han sido parte de la sociedad civil porque nunca han sido propietarios ni de su propia vida dentro de la democracia ni del Estado-nación occidental. Por eso, su movimiento no se reduce a una mera desobediencia civil, sino que va más allá porque trastoca los fundamentos de la discursividad política y cultural occidental reinante, lo que provoca que se articulen como movimientos eminentemente políticos que buscan reconfigurar lo real político y social hegemónico.

Este es el grupo que pone en tela de juicio la pertinencia teórica y práctica de los derechos humanos, en el sentido de que éstos sólo

responden a las necesidades de una matriz cultural específica. El problema que se nos revela entonces es estructural, en la medida en que nos damos cuenta de que la argumentación original, que dio vida y aplicación a los derechos humanos, limita su espectro de efectivización a las poblaciones que comparten una sola raíz cultural. Las demás culturas y formas de organización cultural deben renunciar a su historia, a su concepción del mundo y a su forma de vida específica si pretenden entrar a la dinámica “internacional” y “universal” de respeto a la dignidad humana. Solamente negando su ser y adoptando otro, que en muchos casos es impuesto dogmáticamente, las culturas diferentes pueden acceder al goce de los nuevos derechos humanos. El problema entonces es cómo hacer que la argumentación excluyente original, pensada desde una matriz específica, pueda articularse de tal forma que acepte nuevos argumentos éticos y morales, sin que se traicione la idea original de dignidad humana o sujeto de derecho; porque es evidente, que la matriz occidental no va a renunciar a sus logros culturales particulares en pos de una inclusión más abierta y tolerante hacia nuevas formas y expresiones de vida. Ya que esto significaría la pérdida del dominio hegemónico en el manejo de los símbolos políticos y sociales en un plano mundial.

Las respuestas que se han dado para tratar de enmendar el problema han sido diversas y de muy diferente índole y posición. Sin embargo, considero que no han sido lo bastante contundentes ni respetuosas con la situación tan delicada a la que se han tenido que enfrentar. Desde mi punto de vista todas las alternativas de solución que se han propuesto han reducido, o mejor dicho han tratado de reducir, el movimiento político emprendido por los grupos pertenecientes a otras raíces culturales, a un simple y llano movimiento civil más. Esto con la finalidad de poder darle una solución dentro de los límites discursivos que la tradición europea, expresada a través del dominio, ha impuesto como modelos necesarios y deseables de sociabilidad para todo colectivo humano, con esto me estoy refiriendo al modelo gubernativo democrático y a la

estructura estatal, que se nos presentan como los mayores logros políticos alcanzados por el hombre, más allá de los cuales no existe ni puede llegar a existir otro mejor.

La respuesta que mejor ataca el problema es la que propone la conformación de un Estado intercultural a través de un ejercicio hermenéutico de los derechos humanos. Este nuevo Estado apoyaría “el reconocimiento de los derechos a la identidad y de autogobierno de los grupos culturales”,⁵ es decir, sería un Estado acorde con su propia diversidad. Sin embargo, Ana Luisa Guerrero nos propone que no cualquier grupo cultural debe ser aceptado dentro de la dinámica política, el mismo Estado intercultural puede excluir a los grupos que él considere peligrosos para la dinámica de construcción de políticas públicas. El criterio de inclusión sería el grado de democratización y de “humanización”, es decir de su postura ante los derechos que Occidente considera como derechos básicos de las personas, que las culturas presenten.⁶ Vemos pues como ya las construcciones culturales geocéntricas europeas están sirviendo, de nuevo, como criterios de exclusión, en el sentido de que sólo será aceptada aquella cultura que logre demostrar un desarrollo cultural, moral, ético, jurídico y político tan avanzado, o por lo menos cercano, al occidental.

La posición filosófica que fundamenta esta propuesta es una especie de hermenéutica cultural, que se nos presenta como una interpretación objetiva y transversal de las formas colectivas y culturales de organización política y social de la diversidad de culturas que conforman el conjunto de lo humano. Sin embargo, hay que recordar que toda hermenéutica parte de un horizonte de interpretación que limita y condiciona el acto interpretativo, en este caso el horizonte será la raíz occidental, específicamente, como ya lo vimos en el párrafo anterior, la idea de democracia, el signifi-

⁵ Ana Luisa Guerrero Guerrero, *Hacia una hermenéutica intercultural de los Derechos Humanos*, México, CIALC-UNAM, 2012, p. 92.

⁶ *Cfr. Loc. cit.*

cante nación, la idea kantiana de dignidad humana y autonomía individual y en suma todas aquellas ideas que fundamentan la concepción de derechos humanos.

Esta propuesta pretende superar el relativismo cultural que los antropólogos han planteado a través de la idea de que cada cultura es valiosa por sí misma y que por lo tanto, sus construcciones internas de justicia son válidas dentro del concepto de los derechos humanos. Sin embargo, la matriz occidental, en su arrogancia no puede aceptar que haya otra construcción ética y moral capaz de velar por la humanidad en el sentido tan fuerte y comprometido como lo hacen los derechos humanos. Por este motivo la hermenéutica tratará de demostrar que los presupuestos que los fundamentan en realidad sí son universales, a través de mostrar que cada cultura tiene un concepto de lo valioso humano que coincide con la idea de dignidad humana.

Se retoma la propuesta de Xavier Etxeberria quien pretende encontrar un transversal ético y no un referente fáctico, “pues el proceso para obtenerlo sigue una propuesta ética de principios y valores fundamentales para interpretar las relaciones humanas con mucha más intensa cohesión en torno a los derechos”.⁷ Sin embargo, bajo esta ética de principios hay una idea fundante que permitirá a Etxeberria discriminar las expresiones culturales capaces de incorporarse a este “transversal ético”. Esta idea es la de dignidad humana kantiana, situación que nos remite de nuevo a una supremacía de la raíz occidental como fundante de significación para este nuevo principio “transversal”.

La propuesta es encontrar aquello que tiene que ver con un modo de ser del humano y no con un proceso deliberativo. En la “idea de que la universalidad [...], se encuentra encarnada en las culturas y el principio que la orienta es la convicción de lo que no debe ser transgredido, porque dañaría gravemente la justicia que

⁷ *Ibid.*, p. 101.

nos debemos en cuanto humanos”.⁸ En este caso se está apelando a lo “humano irreductible” basado en la idea de dignidad humana ilustrada, en tanto pueda dialectizarse con otras comprensiones de dignidad, es decir, que “se persigue un universal abierto a las particularidades transculturales”.⁹ En otras palabras la finalidad es “que se puedan explorar nuevas maneras de ajustar los derechos humanos a ciertas realidades que en apariencia no tengan relación.”¹⁰ Esto nos lleva a preguntarnos si el proyecto es entonces una búsqueda de un transversal ético universal que nos permita construir una concepción nueva de derecho internacional o si, por el contrario, este transversal ético solamente es un instrumento que nos permite encontrar puntos de toque entre culturas, en los que los Derechos Humanos puedan encontrar significado particular y así se pueda demostrar la universalidad de éstos. Es decir, ¿este transversal es creativo y constructor o es de nuevo un instrumento de dominación?

Para justificar esto se apela al principio de justicia como principio vinculante entre culturas y se entiende a la justicia como el “criterio para satisfacer necesidades individuales, culturales y sociales.”¹¹ Sin embargo, esta definición es muy ambigua porque la justicia no sólo hace referencia a la capacidad material de satisfacer necesidades básicas de supervivencia, sino que en el siglo XX también se apeló a principios jurídicos y éticos de lo justo y lo injusto, principios que aún están ceñidos a una estructura particular de organización de lo real social y político y que, por lo tanto, nos vuelve a remitir a concepciones particulares de la justicia, limitadas por su propio contexto cultural.

Esta ambigüedad le permite al autor hacer un salto argumentativo en el que equipara a la justicia, como principio ético uni-

⁸ *Ibid.*, p. 104.

⁹ *Ibid.*, p. 105.

¹⁰ *Loc. cit.*

¹¹ *Ibid.*, p. 106.

versal, con los derechos humanos, y por lo tanto logra establecer a éstos como el transversal ético buscado. Es así como Etxeberria define que la idea de dignidad es común entre todos los humanos, que la irreductibilidad humana es lo que permite justificar la pertinencia universal de los derechos humanos. De nuevo tenemos un salto argumentativo, porque si en efecto es cierto que en todas las culturas existe la idea de dignidad humana, esto no implica que en todas ellas tenga el mismo significado ni la misma pertinencia ética que Etxeberria le quiere atribuir. Este es el peligro que se corre al menospreciar los referentes fácticos como fundamentos de los principios éticos, ya que se puede caer en un formalismo abstracto y vacío, que gracias a la complejidad de su argumentación pueden pasar como principios válidos universalmente.

El problema es ¿cómo poder construir derechos humanos universales que tomen en cuenta las particularidades nacionales y regionales, si su fundamento es también nacional, regional y particular? Si el sujeto, retomando la propuesta anterior, no es independiente de su contexto y si en cambio “son las relaciones humanas fincadas en sus circunstancias concretas.”¹² Esto quiere decir que la conciencia que interpreta es una conciencia histórica, temporal, social y política. Entonces el problema es cómo poder escapar de esa posición en el mundo para poder establecer principios éticos universales. Cómo crear puentes de comunicación entre culturas sin que éstos se hallen prejuiciados de entrada por ideas de superioridad y dominación, como ocurre con los derechos humanos.

El problema que yo veo es que no podemos salir del discurso retórico que el capitalismo, a través del Estado neoliberal y durante los siglos en que la humanidad ha sido moderna, ha implantado como el único horizonte de interpretación de la vida. La cuestión es, como dice Bolívar Echeverría, que

¹² *Ibid.*, p. 108.

en nuestros días, por el contrario [...], lo moderno no se muestra como algo exterior a nosotros [...], somos ya modernos permanentemente. El predominio de lo moderno es un hecho consumado [...], nuestra vida se desenvuelve dentro de la modernidad, inmersa en un proceso único, universal y constante que es el proceso de la modernización.¹³

Esta modernidad tiene “paralizada su creatividad política, [...], se mantiene en un vaivén errático que la lleva entre pragmatismos defensivos más o menos simplistas y mesianismos desesperados”.¹⁴ Esta actitud es la que vemos en todos los críticos de los movimientos originarios, que sólo buscan dar una solución civil pragmática que les permita salir del hoyo lo más rápido y fácil posible, cuando no se trata de eso, porque estos movimientos de protesta más que pedir una ampliación del sistema jurídico internacional nos dan la posibilidad de cuestionar el sistema mismo. Permiten preguntarnos, si existe la posibilidad de concebir un futuro, una realidad que ya no sólo no sea capitalista, sino que también no sea moderna ni eurocentrista.

¿En realidad no existe la posibilidad de encontrar un mejor sistema político de gobierno que la democracia? ¿No somos capaces de concebir una nueva estructura de organización social y política que no sea el signifiicante nación ni la estructura Estado? ¿Es verdad entonces que la razón se agotó en el proyecto ilustrado y ya no es capaz de seguir desarrollándose? Si los ilustrados pudieron responder ante una situación de crisis que pedía la reconfiguración de un mundo que había sido configurado desde diez siglos atrás, no es posible que nosotros no podamos reconfigurar un mundo que sólo lleva cuatro siglos de existencia.

Si no lo vemos así, todas estas argumentaciones retóricas sobre la importancia de la universalidad de los derechos humanos

¹³ Echeverría, *Modernidad...*, p. 1.

¹⁴ *Ibid.*, p. 4.

podrían desembocar en la constitución de un nuevo Estado autoritario, expresado a través del Estado transnacional, que justamente prescinde de los argumentos chauvinistas que ayudaron a consolidar su homólogo en el siglo XX, en pos de un autoritarismo económico y comercial global. El discurso de la universalidad por la universalidad misma es una tautología, es una suerte de sofisma o clamor utilitario musitado por una camarilla de gente poderosa que ha diseminado la idea de la legalidad como incontestable, cuando esta legalidad estraga los más elementales derechos de la mayoría.

El problema con este discurso de la legalidad de los derechos humanos es que se asemeja en demasía al de un sistema totalitario. “El discurso de la legalidad contemporáneo, característico de la sociedad neoliberal posmoderna, que al igual que los sistemas totalitarios ha instrumentalizado el sistema legal en aras de la consecución de los fines del grupo hegemónico”. Esto quiere decir que “el neoliberalismo posmoderno, prescinde de los argumentos chauvinistas porque el poder es ejercido por grupos transnacionales que determinan el contenido de las leyes, generando normas contrarias al interés colectivo y al bien común”.¹⁵

Es por esto que debemos tomar con recelo la presunción posmoderna de tomar en cuenta al otro, con la siempre limitante de tratar de incorporarlo al sistema hegemónico, como la vía de su ascensión humana y cultural. Esta apertura hacia lo diferente no es fortuita y así debemos verla. Debemos hacer que los derechos humanos no sean la nueva expresión ni el nuevo vehículo hacia la barbarie; como ya han empezado a ser, con todas las guerras, los bloqueos comerciales, las intervenciones políticas, sociales, económicas y culturales en su nombre.

¹⁵ Juan Antonio Castillo López y José Guadalupe Zúñiga Alegría, *Alegatos*, México, UAM-Azcapotzalco, enero-abril de 2006, p. 192.

BIBLIOGRAFÍA

- Echeverría, Bolívar, *Modernidad y capitalismo (15 tesis)*, versión digital en pdf.
- _____, *Violencia y modernidad*, versión digital en pdf.
- Friedman, George, *La filosofía política de la Escuela de Frankfurt*, México, FCE, 1986.
- Guerrero Guerrero, Ana Luisa, *Hacia una hermenéutica intercultural de los Derechos Humanos*, México, CIALC-UNAM, 2012.
- Castillo López, Juan Antonio y Zúñiga Alegría, José Guadalupe, “Discurso de la legalidad y bien común”, en *Alegatos*, México, UAM-Azcapotzalco, enero-abril de 2006.