

Globalización, modernidad y derechos humanos

*Rodolfo Vázquez**

En el artículo se realiza una crítica a tres puntos principales: 1) Considerar el proceso de globalización como un fenómeno novedoso; 2) Presentar a la sociedad mundial, con una identidad global fundada en el libre mercado; y 3) Comprender la necesaria superación o extinción del Estado-nacional.

Finalmente, en tiempos de crisis, ni el optimismo compulsivo ni el pesimismo nihilista son buenos aliados; tampoco la arrogancia y la ingenuidad ciega. La única vía razonable que nos queda, y lo sabemos muy bien, es la vía de la justicia en el sentido de un respaldo total a los mecanismos jurídicos y a las instituciones internacionales, por una parte, y a la realización de los valores de autonomía y dignidad de las personas, a partir de una defensa incondicional de los derechos humanos, especialmente de los más inocentes y vulnerables.

This article makes a critique of three principal points: 1) to consider the process of globalisation as a novel phenomenon; 2) to present worldwide society with a global identity founded in the free market; and 3) to understand that the nation-state either improves or dies to understand necessary self-improvement or extinction of the nation-state.

Finally, in times of crisis, neither compulsive optimism nor nihilist pessimism are well allied; neither arrogance nor blind ingenuousness. The only reasonable path that is left to us, and we know it very well, is the path of justice in the sense of a total support of the legal mechanisms and international institutions in some way, and the realisation of the values of autonomy and dignity of people, from an unconditional defence of human rights, especially of those most innocent and vulnerable.

SUMARIO: Crisis de la globalización. / Terror y “patriotismo” / Mitos modernos e “instituciones suicidas” / Tolerancia y derechos humanos / Bibliografía

* Departamento Académico de Derecho, Instituto Tecnológico Autónomo de México (ITAM).

Crisis de la globalización

Hoy somos testigos de un proceso que bien podríamos calificar de “desmitificación y crisis” del fenómeno de la globalización, y que puede estructurarse a partir de la crítica a tres tesis recurrentes sostenidas por sus apologetas:

La primera es considerar el proceso de globalización como un fenómeno completamente novedoso.

La segunda es presentar a la sociedad mundial, integrada por mercados dinámicos y eficientes, con una identidad global fundada en el libre mercado.

La tercera, en parte como consecuencia de la anterior, es comprender la necesaria y en cierto sentido deseada superación o extinción del Estado-nacional.

La primera tesis es falsa: la globalización no es un fenómeno novedoso. “Imperialismo”, “internacionalismo”, “transnacionalismo” o “mundialización” son términos que genéricamente se pueden agrupar bajo el de globalización siempre que no perdamos de vista su genealogía y carguemos al término de una connotación indebidamente positiva, irreversible y omnicompreensiva. La globalización no es tan global –basta echar un vistazo a la multiplicidad y diversidad de grupos étnicos en el mundo que se encuentran en la periferia– ni tampoco es un proceso sin retorno –el propio proceso de globalización ha generado el reforzamiento de las comunidades culturales dentro y fuera de los Estado-nación. Sin dejar de reconocer el crecimiento de los mercados financieros y los grandes cambios tecnológicos y su influencia en la sociedad, lo cierto es que el escenario no es radicalmente nuevo si lo comparamos, por ejemplo, con el panorama

de la mundialización que con gran lucidez presentaron Marx y Engels, a mediados del XIX, en el *Manifiesto*:

La gran industria creó el mercado mundial... que... imprimió un gigantesco impulso al comercio... Por todas partes anida, en todas partes construye, por doquier establece relaciones. La burguesía, al explotar el mercado mundial, da a la producción y el consumo de todos los países un sello cosmopolita. (Por lo tanto...) ya no reina aquel mercado local y nacional que se bastaba a sí mismo y donde no entraba nada de afuera; ahora la red del comercio es mundial y en ella entran, unidas por vínculos de interdependencia, todas las naciones. Y lo que acontece con la producción material, acontece también con la del espíritu... La burguesía... crea un mundo hecho a su imagen y semejanza.¹

Ya en el siglo XX, durante el periodo de entre guerras, Paul Valéry anticipaba el fenómeno global con las siguientes frases:

En nuestros días, toda la tierra habitable ha sido reconocida, levantada, repartida, entre naciones. La era de los terrenos vagos, de los territorios libres, de los lugares que no pertenecen a nadie, por lo tanto la era de la expansión está cerra-

¹ Marx y Engels, *El manifiesto comunista*, citado por Gerardo Pisarello, “Globalización, constitucionalismo y derechos: las vías del cosmopolitismo jurídico”, en Miguel Carbonell y Rodolfo Vázquez (comps.), *Estado constitucional y globalización*, México, Porrúa-UNAM, 2001, p. 242.

da. El tiempo del mundo finito comienza... Una solidaridad completamente nueva, excesiva e instantánea, entre las regiones y los acontecimientos es la consecuencia ya sensible de este gran hecho... Los hábitos, las ambiciones, los afectos contraídos en el curso de la historia anterior no cesan de existir, pero al ser insensiblemente transportados a un medio de estructura muy diferente, pierden su sentido y se vuelven causas de esfuerzos infructuosos y de errores.²

Con respecto a la segunda tesis, el dinamismo de los mercados y su eficiencia muy lejos de propiciar la competencia y la diversificación han tenido un efecto concentrador del capital. Con abundantes datos empíricos, Walter Eucken³ llega a las siguientes conclusiones: 1. tanto los productores como los consumidores procuran, siempre que ello sea posible, evitar la competencia y adquirir o afianzar posiciones monopólicas; 2. esta tendencia a la creación de monopolios anula el esfuerzo individual para lograr un mayor rendimiento; por lo que 3. la libertad incontrolada del mercado, paradójicamente, tiende a destruir la libertad individual. Contra autores como Milton Friedman, el diagnóstico de Eucken concluye que el mercado lejos de tender a

la dispersión del poder tiende más bien a su concentración. Con razón se pregunta Gerardo Pisarello:

¿Cómo se puede hablar de un mercado libre de comunicaciones cuando la información se concentra progresivamente en grandes *holdings* empresariales, erosionando así las prácticas democráticas en casi todas las naciones?, ¿cómo se puede predicar la libertad de consumo, cuando la comercialización de los principales recursos del planeta tiene lugar en condiciones de oligopolio, fundadas en una destructiva racionalidad a corto plazo...?⁴

Finalmente, por lo que hace a la tercera tesis, no sólo el Estado no se ha extinguido sino que en algún sentido se ha reforzado. Si bien los conceptos de soberanía y ciudadanía se hallan en crisis –como analizaré más adelante– lo cierto es que un Estado al servicio de una constitución fuertemente anclada en el reconocimiento de los derechos fundamentales, especialmente los económicos, sociales y culturales, resulta, hoy más que nunca, necesario. La visión del Estado liberal clásico y del Estado corporativista y burocrático deben ceder no a su extinción sino a su transformación en un Estado social y democrático, que dé cuenta de un nuevo contrato en el marco de un constitucionalismo global:⁵ para la

² Paul Valéry, prólogo a “Regards sur le monde actuel”, en Marcos Kaplan, *Estado y globalización*, México, UNAM, 2002, p. 159.

³ Walter Eucken, “Grundsätze der Wirtschaftspolitik”, en Ernesto Garzón Valdés, *Instituciones suicidas*, México, Paidós-UNAM, 2000, pp. 63 y ss.

⁴ Gerardo Pisarello, op. cit., p. 243.

⁵ Véase Luigi Ferrajoli, “Más allá de la soberanía y la ciudadanía: un constitucionalismo global”, en Miguel Carbonell y Rodolfo Vázquez (comps.), *Estado constitucional y globalización*, México, Porrúa-UNAM, 2001, pp. 313-324.

satisfacción de las necesidades básicas, para la paz, la tolerancia y el diálogo entre culturas, para un desarrollo sostenible y, ciertamente, para un nuevo régimen político internacional.⁶

Las tesis apoloéticas de la globalización han mostrado ser erróneas, e insistir en situarse bajo ese paradigma resulta ya un tanto anacrónico, pero sobre todo decididamente perverso en sociedades tan profundamente desiguales y tan terriblemente empobrecidas como las que caracterizan a la mayoría de los Estados de nuestro planeta:

Lo que hoy se suele ubicar bajo la rúbrica de ‘globalización’ no ha cumplido sus pretensiones y promesas, en cuanto a un desarrollo más o menos integrado-integrador, general e igualitario de las economías, las sociedades, las culturas, las regiones, las naciones y Estados del planeta. No existe ni parece en el momento presente que llegue a existir un destino compartido entre unas y otros, y sí un agravamiento de las desigualdades, desequilibrios y conflictos.⁷

Por lo que hace a América Latina siempre ha quedado rezagada con relación a las tres revoluciones científico-tecnológicas: se educa en el dogmatismo de la contrarreforma sin haber conocido la reforma; importa una concepción liberal e ilustrada del Estado sin una burguesía

que la instrumente, y compra el discurso de la globalización ignorando las profundas desigualdades ancestrales de nuestros pueblos. El “cesarismo” y la anomia generalizada parecen ser las características distintivas de nuestra mentalidad colectiva latinoamericana:

Las normas son percibidas como inválidas o ineficaces, lo legal como ilegítimo, lo ilegal como razonable y necesario. La política del sacrificio, del esfuerzo, del trabajo, cede el lugar a la ética fundada en la especulación, la esperanza de ganancia rápida, la reposición del capital en poco tiempo, el consumismo ficticio respecto al estado real de la economía nacional. La delincuencia es así generada, no sólo por las estructuras económicas y sociales, sino por ciertos rasgos de mentalidad colectiva y de la cultura predominante, que son creados y desarrollados históricamente, y en la interdependencia con aquéllas”.⁸

Los signos que se manifiestan actualmente en buena parte de los países de la región –el antecedente del fujimorismo y los actos de corrupción y nepotismo del actual gobierno en Perú, el chavismo en Venezuela, los conflictos en la región andina (Bolivia, Ecuador, Colombia), el abusivo uso de los decretos de necesidad y urgencia en la presente administración argentina, el fantasma del priísmo más lacerante aso-

⁶ Véase Gerardo Pisarello, *op. cit.*, pp. 253 y ss.

⁷ Marcos Kaplan, *op. cit.*, p. 15.

⁸ *Ibid.*, p. 364.

mando nuevamente en el escenario político mexicano— no invitan, ciertamente, al optimismo.

La ilusión de la globalización que se forjó y desarrolló en los ochenta y que en los noventa se acompañó también con la esperanza de un sistema internacional más justo —el caso Pinochet, los Tribunales Internacionales para Rwanda o la ex Yugoslavia, el Estatuto de Roma sobre el establecimiento de la Corte Penal Internacional, etc., y la entrada a una era de concordia y pacificación— se cimbraron desde sus raíces a partir de los sucesos del 11 de septiembre de 2001. El optimismo de la globalización y la paz mundial cedieron a lo que con una expresión afortunada Joseph Stiglitz ha llamado “el malestar en la globalización”. Malestar o incertidumbre que distan mucho del “optimismo compulsivo” de Fukuyama y de aquellas versiones que, como la de Huntington, parten de dualismos antagónicos simplistas e injustamente discriminatorios.

Terror y “patriotismo”

A partir del 11 de septiembre comienzan a sonar las campanas del “pesimismo apocalíptico” o de un “nihilismo posmoderno” de corte nietzscheano a la manera de Glucksman.⁹ Pero, ¿qué ha sido lo relevante de los hechos del 11 de septiembre para permitir decir a algunos estudiosos que se ha operado un cambio sustancial en el sistema internacional y que ha contribuido

a marcar el fin de la ilusión globalizante que, por desgracia, ha desembocado en una guerra terrible, mediáticamente preparada, anunciada e inevitable?¹⁰

Obviamente lo relevante no puede haber sido el mero hecho de que fueran actos terroristas. Lamentablemente, los actos terroristas no son nada nuevo. Antes y después del 11 de septiembre este tipo de actos se cometen en alguna parte del mundo con una frecuencia que pone al descubierto la impotencia de los gobiernos y su gran fragilidad. Sin embargo, es cierto que en ningún otro caso se les ha atribuido una consecuencia tan dramática para la conformación del sistema internacional.

Tampoco es nada nuevo que terroristas crucen fronteras para cometer sus actos. Desde siempre, del terrorismo han existido versiones “domésticas” tanto como “internacionales”. Por otra parte, ni siquiera el terrorismo suicida era desconocido para el mundo antes del 11 de septiembre como resulta un ejemplo dramáticamente cotidiano en Israel.

Tampoco es cierto que el destinatario principal de estos actos criminales sea nuevo: la historia reciente de actos terroristas cometidos contra personas y bienes de Estados Unidos es tristemente conocida.

Puesto que los rasgos generales de estos actos no muestran nada nuevo, debemos centrar nuestra atención en la calidad particular de los actos concretos y en la interpretación de su significado. ¿Se puede

⁹ André Glucksman, *Dostoievski en Manhattan*, Madrid, Taurus, 2002.

¹⁰ Para un intento de respuesta a esta pregunta sigo de cerca las reflexiones de la politóloga alemana Zimmerling Ruth, “El poder (frente al) suicida. ¿Malos tiempos para la justicia internacional?”, texto inédito.

decir que los terroristas suicidas han sido exitosos? Sin duda lo han sido desde diferentes puntos de vista:

En cuanto a los efectos directos, indudablemente intencionados, han provocado un enorme daño material (económico), sobre todo a Estados Unidos, pero también un aumento considerable de costos en muchos países, por ejemplo, para medidas de seguridad. El daño personal causado por los atentados, aunque suene cínico, debe considerarse entre los efectos indirectos de los atentados. En relación a estos últimos –los efectos indirectos– el éxito ha sido claro por lo que hace a:

1. los efectos psíquicos en sus propios grupos de apoyo y de reclutamiento, y más generalmente, en los grupos sociales en cuyo nombre pretenden actuar y de los que supuestamente derivan su legitimación (orgullo, aumento de autoestima, etcétera);
2. los efectos psíquicos en las sociedades afectadas (el impacto de los media al momento de la realización de los hechos y el terror, inseguridad e historia generalizados perfectamente monitoreados no tuvieron precedente);
3. que el Estado atacado se deje tentar a responder con reacciones que confirman precisamente lo que los estrategias del terror, para legitimar su estrategia de violencia, han aseverado desde siempre: “Es la irreflexión de las propias reacciones la que, en cierto sentido, para el autoafianzamiento de los Estados en la lucha contra el terrorismo, es mucho más peligrosa que el acto terrorista y sus consecuencias directas mis-

mas”. Esta es, en términos de Ruth Zimmerling, “la trampa terrorista”. Cuando este adversario del terrorismo es un Estado de derecho con un sistema político liberal y democrático, el poder del terrorista se potencia al máximo si logra que la contraparte caiga en la trampa y use su propio poder para “suicidarse” o “autoeliminarse” como sistema, es decir, para reaccionar de manera tal que destruye su propia base sistémica.¹¹

La guerra contra Irak ha mostrado que Estados Unidos y varios países europeos, Gran Bretaña, Italia –el caso de España resulta un caso excepcional y ejemplar aunque tristemente irónico después de los sucesos del 11 de marzo de 2003– por ejemplo, han caído en la “trampa terrorista”. Las democracias liberales, si no son muy cautelosas, fácilmente se suicidan. En este sentido, Ronald Dworkin ha mostrado cómo el miedo y el terror, así como un patriotismo desbordante, son malos consejeros con respecto a los frenos institucionales que requiere una democracia liberal para evitar “autoeliminarse”, es decir, para no destruir sus instituciones basadas en principios o convicciones normativas:

De esta manera, nuestro país, hoy día, encarcela a un amplio número de personas, secretamente, no por lo que han hecho, ni por una evidencia caso por caso que permita suponer

¹¹ Véase Ernesto Garzón Valdés, *op. cit.*, especialmente “La democracia y el mercado: dos instituciones suicidas”, pp. 17 y ss.

que es peligroso dejarlos en libertad, sino porque caen en una vaga definición de clase...

El caso de los tribunales militares establecidos para procesar a los acusados de terrorismo es un claro ejemplo de abuso de poder. Los tribunales son secretos, se rigen por las reglas que establece el secretario de la Defensa y pueden condenar a la pena de muerte a un inculpado por simple mayoría de los jueces que lo procesan:

Este es el tipo de proceso, continúa Dworkin, que asociamos con la ilegalidad de las dictaduras totalitarias. Si cualquier norteamericano fuera juzgado por un gobierno extranjero de esa manera, aun por una falta menor, no digamos un crimen capital, denunciaríamos a ese gobierno como un gobierno criminal.¹²

El testimonio de John Brady, consejero político de la Embajada de Estados Unidos en Atenas no puede ser más elocuente. En su carta de renuncia al cargo, dirigida a Colin Powell, se puede leer lo siguiente:

Renuncio con pesar en mi corazón (...) Las políticas que ahora se nos pide defender son incompatibles no sólo con los valores de Estados Unidos, sino también con sus intereses. Nuestra ferviente búsqueda de una guerra con Irak nos está llevando a deshacer

la legitimidad internacional que ha sido el arma ofensiva y defensiva más poderosa de Estados Unidos desde Woodrow Wilson. Hemos empezado a dismantlar la mayor y más efectiva red de relaciones internacionales que el mundo haya conocido jamás. Nuestro curso actual traerá inestabilidad y peligro, no seguridad (...) El 11 de septiembre no hizo tanto daño al tejido de la sociedad estadounidense como parecemos decididos a hacerlo nosotros.¹³

Lo cierto es que el discurso y las acciones de la gran mayoría de los representantes políticos de USA no ha facilitado a quienes toman en serio los valores democráticos liberales a entender las reacciones, realizadas éstas en términos no muy distintos a los que alegan los propios defensores de los terroristas:

- Se han mostrado poco sensibles frente a dudas, objeciones críticas, con respecto a sus reacciones;
- han mostrado hasta una fuerte tendencia a descalificar como antiamericano o incluso proterrorista a cualquiera que haya expresado tales dudas, objeciones o críticas (recordemos las críticas a Susan Sontag, Norman Mailer y Noam Chomsky, por ejemplo);
- con ello, se han negado rotundamente a cualquier deliberación o discusión argumentativa seria sobre la estrategia adecuada ante la amenaza por este nuevo tipo sofisticado de terrorismo internacional;

¹² Véase Ronald Dworkin, "The Threat to Patriotism", en *The New York Review of Books*, 16 de febrero de 2002; también los comentarios críticos de Jesús Silva-Herzog Márquez, "Una nota sobre el patriotismo", en *Reforma*, 18 de febrero de 2002.

¹³ Citado por Adolfo Gilly, "No", *La Jornada*, 7 de marzo de 2003.

- han radicalizado su propio discurso de manera tal que resulta ya difícilmente distinguible de la retórica fundamentalista de tipo schmittiano (amigo-enemigo);
- al mismo tiempo, han optado por decisiones estratégicas tomadas unilateralmente, mostrando así abiertamente la reducida relevancia que dan a la cooperación y a las instituciones internacionales. La humillación de Afganistán ante un blanco tan difuso como el de Al Qaeda y Osama Bin Laden puede ser magnicidamente compensada por un blanco más preciso, identificable y económicamente más rentable, como es el de Irak y Saddam Hussein.

Todo ello se puede interpretar fácilmente como una manifestación de soberbia, de la arrogancia del poder de la única así llamada ‘superpotencia’ que por el momento queda en el mundo. En este contexto, un patriotismo mal entendido sólo puede conducir a una lamentable caída en la “trampa terrorista”, y con ella a socavar los fundamentos de las democracias liberales en una suerte de suicidio social.

Mitos modernos e “instituciones suicidas”

Si intentáramos reconstruir nuestro pasado inmediato a la luz de la actual “crisis de la globalización” y buscáramos un hilo conductor que diera cuenta de la mentalidad moderna y de algunas de sus grandes construcciones, quizás tuviéramos que remontarnos hasta la misma idea o “mito” del progreso:

Presumiblemente la idea más influyente en Occidente durante los últimos 3,000 años y, con seguridad, la que ha prevalecido desde mediados del siglo XVIII hasta el desenlace de la Primera Guerra Mundial.¹⁴

El siglo corto, que iniciara con las dos grandes guerras y que parecía anunciar el fin de la era del progreso, renovarí­a este mito de forma más abrupta y brutal. Ahí donde todo indicaba que la humanidad parecía haber tomado conciencia de los delirios y perversidades de una razón instrumental y estratégica –se habla, entonces de una “crisis de la razón ilustrada”, o del “fin del proyecto de la modernidad”–, el mito reaparece, quizás de una manera más condensada, más simple:

Hoy el mito del progreso se encuentra asimilado al del Neoliberalismo como bálsamo para todos los problemas del mundo actual. Esto, por supuesto, sólo puede sostenerse y creerse fomentando la ignorancia, la desinformación, la despolitización y el temor a empeorar, lo cual parece inevitable, a juzgar, por ejemplo, no sólo desde la pauperización de América Latina ocasionada por estas políticas económicas durante las dos últimas décadas sino también comprobando el deterioro de las condiciones de vida en lugares como Estados Unidos o Inglaterra durante el mismo lapso.¹⁵

¹⁴Alberto Sauret, *Permanencia del mito*, México, Coahuacán, 2001, p. 26.

¹⁵ *Ibid.*, p. 47.

Tal pareciera que con cada manifestación del mito se operara un desgaste de sus significados originales y, en la misma simpleza, aparecieran sus signos más despiadados: la barbarie de la violencia bélica o del terror. En este sentido, no resultan exageradas las denuncias contemporáneas contra las secuelas del neoliberalismo y del capitalismo salvaje: deformaciones de un proyecto ilustrado original, que en el descubrimiento de los derechos fundamentales y en la propuesta de una paz perpetua para la humanidad, tal como la vislumbrara Kant, distaba mucho de esos epígonos que se presentan como perversiones de la racionalidad. El mito del progreso en esta vertiente ilustrada se fue decantando y desgastando así en sucesivos sub-mitos: el del individualismo atomista, el de la libertad negativa a expensas de la libertad positiva, el del mercado sin acotamientos y el de la democracia procedimental sin soportes sustantivos. Y es que con poco que pensemos en la lógica misma que acompaña a la idea de la democracia y del mercado libradas a su propio dinamismo, presentan una clara tendencia a la autodestrucción. Se convertirían, para usar los términos de Ernesto Garzón Valdés, en “instituciones suicidas”.

Con respecto a la democracia bastaría con tener presente la llamada “paradoja de la soberanía o de la libertad” por la cual es perfectamente concebible, bajo un esquema democrático, otorgar poderes plenos a un dictador. Tal fue el tránsito que se operó de la república de Weimar al nacional-socialismo de Hitler. O bien, podríamos pensar en el peligro de la “obesidad mayoritaria”.¹⁶ Si es cierto que en política como en economía

el actor racional es aquel que aspira a maximizar sus beneficios y reducir sus costos, y si es cierto que una de las formas más eficaces de lograrlo es procurando que los demás hagan lo que uno quiere, no cuesta mucho inferir que quien detenta el poder procurará aumentarlo imponiendo aquellos comportamientos que lo beneficien aun cuando esto suponga lesionar la autonomía de los individuos. Este aumento de poder no tiene que ser contradictorio con las reglas del procedimiento democrático, bastaría pensar en la posibilidad de coaliciones mayoritarias que terminen ejerciendo un dominio despótico sobre las minorías, lo que Kelsen llamó “la tiranía de las mayorías”. La democracia procedimental se presentaría entonces como una fuente legitimadora de las tiranías individuales o de las tiranías mayoritarias, es decir, de la propia destrucción de la democracia. Por eso resulta muy pobre el discurso de los defensores a ultranza de las democracias electorales, como si el tránsito a una auténtica democracia dependiera de tales procedimientos sin un cuestionamiento a fondo del ¿para qué? o del ¿hacia dónde?

Dígase otro tanto del mercado. Desde las primeras clases de economía el estudiante aprende la teoría de la mano invisible y los bellos resultados que produce cuando se dan ciertas condiciones idealizadas: que todo lo que importa en la vida proceda del consumo privado de bienes; que la información sea perfecta; los bienes infinitamente divisibles y los agentes económicos perfectamente racionales. Por supuesto, estas condiciones nunca se dan en los mercados reales: ahí las transacciones no son nunca iguales a cero, la información es asimétrica, y se generan externalidades negativas o positivas con

¹⁶ Véase Ernesto Garzón Valdés, op. cit., pp. 32 y ss.

respecto a terceros que no participan en la transacción, por ejemplo, el caso de los *free raiders* o gorriones. El problema no reside tanto en el contraste entre estos dos mundos, que el buen economista reconoce y aprende a lidiar con ellos desde el principio de su formación. El problema reside en seguir considerando a la institución del mercado como algo bueno *per se*, algo que por su propio dinamismo en la medida en que se minimicen los factores de distorsión producirán las bondades requeridas por cualquier sociedad medianamente civilizada. Este es el optimismo delirante del economista clásico, que se encuentra a medio camino entre la ingenuidad y la franca insensatez. Si además, como afirman algunos economistas libertarios como Friederich Hayeck, el mercado es condición necesaria de la democracia y se acepta también esta tendencia del mercado a su concentración, entonces el escenario se nos vuelve doblemente enfermizo.¹⁷ Las tendencias autodestructivas de la democracia procedimental son reforzadas por las tendencias suicidas del mercado.

Pero el mito del progreso presenta también otra cara. No ya la de los mitos libertarios sino la de los mitos colectivistas. En palabras de Sauret:

Durante la misma época en que el progreso es referido a la realización de las libertades individuales en Alemania surge otra corriente ideológica, que entiende que para acceder a un tipo de libertad 'más elevada' será necesario que el individuo adquiera conciencia de sí en tanto parte orgáni-

ca del Estado, con lo cual irrumpe en el escenario histórico un tipo de poder cuyo interés no consiste tanto en restringir las acciones humanas como en modelar y dirigir las conciencias. Se han establecido entonces los polos contrapuestos del ideario político, libertario y colectivista.¹⁸

La relevancia de la historicidad y la distinción tan afortunada entre moralidad y eticidad, tal como las pensara Hegel, comienzan a decantarse, a partir de esta vertiente romántica del mito del progreso, también en una serie de submitos: el mito del Estado-nación bajo una noción cerrada y estrecha de las ideas de soberanía y ciudadanía y el mito del comunitarismo cultural por encima de las libertades y derechos de las personas. A la afirmación del individuo bajo un esquema de Estado mínimo, libertad de elección y *laissez faire* en un sistema de mercado, propio de los libertarios, se opone ahora el esquema del Estado-nación, del autoritarismo social y de una sociedad jerárquicamente disciplinada, propio de las mentalidades tradicionalistas.

El mito del Estado-nación, omnipotente y omnipresente se enfrenta hoy a los retos que emergen de las demandas de los grupos minoritarios hacia el interior del propio Estado y que plantea el siguiente dilema:

Para el caso de México, en palabras de Luis Villoro, el primer extremo sería el reconocimiento de soberanía política a las comunidades indígenas, lo que supondría la disolución del Estado nacional; el segundo, la

¹⁷ Ibid., pp. 63 y ss

¹⁸ Alberto Sauret, *op. cit.*, p. 27.

integración forzada de las culturas minoritarias a la cultura general hegemónica. Ambas posiciones tienden al mismo resultado: la destrucción de las culturas minoritarias; la primera por dejarlas aisladas y sin defensa, la segunda por desintegrarlas.¹⁹

Pero no sólo se cuestiona el concepto de soberanía interna sino también el de soberanía externa. ¿Cómo afrontar la presión internacional con respecto a la validez universal de los derechos fundamentales y su exigibilidad judicial a través de Cortes internacionales y, al mismo tiempo, defender el concepto de ciudadanía dentro de los límites que traza el propio Estado nacional? Como afirma Ferrajoli:

la ciudadanía se ha convertido en el último privilegio personal, el último factor de discriminación y la última reliquia premoderna de las diferenciaciones por status; como tal, se opone a la aclamada universalidad e igualdad de los derechos fundamentales.²⁰

Hoy asistimos a la crisis de esos dos conceptos claves de la modernidad: el de ciudadanía y el de soberanía. Resulta inaceptable que con base en la ciudadanía se sigan manteniendo “discriminaciones y desigualdades basadas en un accidente tan coyuntural

como puede ser el lugar de nacimiento”.²¹ Lo cierto es que tal discriminación descansa en el modelo de Estado-nación que más que en fase de construcción parecería que se halla en fase de desaparición o profunda transformación. Sin embargo, contra los que auguran y añoran la desaparición del Estado se propone más bien el diseño de un Estado compatible con la universalidad de los derechos:

Lo que hace realmente falta es que el Estado deje de determinar a los sujetos titulares de los derechos con base en la noción de ciudadanía y que se transforme para asumir en esta ‘era de la globalización’ un papel diferente al que ha tenido desde su nacimiento.²²

Por lo que hace a la soberanía, hoy día parece servir de excusa “para que se lleven a cabo las más miserables violaciones de la dignidad humana; funciona todavía como parapeto de tiranos y genocidas...”²³ La situación de los refugiados y de los asilados en nuestros días reclama con urgencia una reconceptualización crítica del modelo, algo por demás, que ya en un ensayo de 1920, Hans Kelsen sugirió al señalar que el concepto de soberanía debía ser “radicalmente removido” y que, para ello, se requería de una revolución de la conciencia cultural.

El nuevo paradigma de un Estado democrático y constitucional tal como es sugerido, entre otros, por Luigi Ferrajoli, es aún un paradigma embrionario, pero:

¹⁹ Luis Villoro, “Sobre derechos humanos y derechos de los pueblos”, *Isonomía*, No. 3, octubre de 1995, ITAM, México, p. 9.

²⁰ Luigi Ferrajoli, “Más allá de la soberanía y la ciudadanía: un constitucionalismo global” (trad. Gerardo Pisarello), en Miguel Carbonell y Rodolfo Vázquez (comps.), *Estado constitucional y globalización*, Porrúa-UNAM, México, 2001, p. 318.

²¹ Miguel Carbonell, *La Constitución en serio*, México, Porrúa-UNAM, 2001, p. 24

²² *Ibid.*, p. 26.

²³ *Ibid.*, p. 29.

puede y debe ser extendido en una triple dirección: 1) ante todo, para garantizar todos los derechos, no sólo los derechos de libertad sino también los derechos sociales; 2) en segundo lugar, frente a todos los poderes, no sólo los poderes públicos, sino también los poderes privados, no sólo del Estado, sino también del mercado; 3) en tercer lugar, a todos los niveles, no sólo del derecho estatal, sino también del derecho internacional.²⁴

Un programa tan vasto constituye un reto para la época de la “posciudadanía” y la “pos-soberanía”. El esfuerzo de Ferrajoli en la propuesta de construcción teórica de un “constitucionalismo mundial” y aún de una propuesta de sistema de garantías que hiciera efectiva la Carta de la ONU y los diversos instrumentos internacionales, resulta aún muy incipiente.²⁵

²⁴ Luigi Ferrajoli, “Juspositivismo crítico y democracia constitucional”, en *Isonomía*, No. 16, abril 2002, pp. 16-17.

²⁵ En un esfuerzo propositivo que merecería un análisis detallado, Carbonell (*op. cit.*) señala las siguientes líneas de desarrollo: 1) procurar una efectiva democratización de los espacios internacionales con el consiguiente reconocimiento para las organizaciones no gubernamentales; 2) cambiar el uso que se da actualmente a las fronteras universalizando la libertad de tránsito; 3) la posibilidad de crear un código penal internacional que se corresponda desde el punto de vista sustantivo con lo que representa el Tribunal Penal Internacional desde el punto de vista adjetivo; 4) aprovechar el dinamismo de las empresas transnacionales y revertirlo en poderosas fuentes de presión para asegurar un mejor desarrollo de los derechos; 5) construir la “parte orgánica” del constitucionalismo mundial propuesto por Ferrajoli, por ejemplo, reproduciendo a nivel regional las uniones de Estado; 6) instrumentar una “democracia cosmopolita” a partir, entre otras cosas, del reconocimiento de la representación política internacional a los individuos y no solamente a los Estados.

Por lo que hace a las relaciones entre comunitarismo cultural y derechos humanos, este problema nos sitúa de lleno en la discusión sobre el llamado problema del “multiculturalismo”. Basta tener presente en México todo el debate suscitado a raíz de los Acuerdos de San Andrés, de la propuesta de la Cocopa y de la reciente aprobación por el Congreso y las legislaturas de los Estados de las reformas constitucionales en materia indígena. ¿Deben los usos y costumbres de las comunidades culturales prevalecer sobre las garantías individuales? Parece existir una fuerte tendencia a mitificar las culturas y creer que ellas poseen un valor *per se* por encima de los mismos derechos de los individuos: “La única civilización, piensa Bonfil Batalla, las únicas culturas auténticas, son las que encarnan los pueblos indios”.²⁶ Más aún, la misma diversidad cultural debe ser entendida como un valor primario. De esta manera, el llamado “derecho de los pueblos” sólo puede contarse entre los derechos humanos fundamentales, en la medida en que el “pueblo”, la comunidad o la cultura sea una condición para la autonomía de la persona.

Lo perverso de estas posiciones, cuando son llevadas a situaciones extremas, es que terminan sacrificando o minimizando el valor de los individuos en aras de una visión universalista y paralizante de la realidad, y con el sacrificio de los individuos, la autodestrucción de las propias comunidades culturales. Como afirma Carlos Nino:

La idea de que el elemento social es prevalente en una concepción de lo

²⁶ Guillermo Bonfil Batalla, *Introducción a la recopilación de documentos. Utopía y revolución en el pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*, Nueva Imagen, México, 1981, p. 36.



La tolerancia sustenta la vida misma, porque la persecución conduce a menudo a la muerte.

bueno puede conducir a justificar sacrificios de los individuos como medio para promover o expandir el florecimiento de la sociedad o del Estado concebido en términos holísticos. La exaltación de los vínculos particulares con grupos sociales como la familia o la nación puede servir de fundamento a las actitudes tribalistas o nacionalistas que subyacen a buena parte de los conflictos que la humanidad debe enfrentar.²⁷

Bajo el mismo mito del progreso se enmarcan, entonces, los mitos libertarios y los mitos colectivistas. Ambos profundamente conservadores y, en sus extremos, violentamente fundamentalistas y auto-

destructivos. Dos caras, finalmente, de un mismo proyecto globalizador que ha llegado a su fin. No le falta razón a quien ha calificado el conflicto que se vive en estos días no como el “choque de civilizaciones” sino, más bien, el “choque de barbaries”, que levantarían de sus tumbas a Kant y a Mill, a Hegel y a Marx.

Tolerancia y derechos humanos

En tal escenario mundial ¿tiene algún sentido defender la objetividad y universalidad de los derechos humanos? ¿Caben la tolerancia y el pluralismo entre individuos y entre culturas? En el prefacio a su libro *On toleration* Michael Walzer resume en pocas frases el valor de la tolerancia:

La tolerancia sustenta la vida misma, porque la persecución conduce a menudo a la muerte; y también sustenta

²⁷ Calos Nino, “Liberalismo vs. Comunitarismo”, *Revista del Centro de Estudios Constitucionales*, No. 1, Madrid, 1988, p. 367.

las vidas en común, las diferentes comunidades en las cuales vivimos. La tolerancia hace a la diferencia, posible; la diferencia hace a la tolerancia, necesaria [...] En la política social y en la vida cultural, prefiero lo mucho más que lo uno.²⁸

Pero, ¿qué tanta diferencia es susceptible de ser tolerada?; o ¿es que existe algo así como un valor intrínseco de la diferencia o de la pluralidad –política, social, cultural– que otorga a la tolerancia un valor tal que difícilmente puede concebirse una sociedad desarrollada y decente sin el ejercicio de la misma?; o, por el contrario, la diferencia o la pluralidad no poseen un valor intrínseco y, por lo mismo, la tolerancia deviene en un valor inútil. En otros términos, y llevando las posiciones al extremo: o bien la tolerancia se convierte en un valor reforzador del *status quo* en la medida en que es imposible asumir un “punto de vista moral” –una ética crítica o de la imparcialidad–, puesto que la sola existencia de una pluralidad de culturas constituye ya un valor *per se* que es necesario conservar e incluso promover; o bien, frente a una cultura dominante, impuesta y aceptada con resignación, la tolerancia resulta irrelevante o, en el mejor de los casos, un valor transitorio condenado a desaparecer cuando se haga efectiva la cultura hegemónica.

Creo que si la tolerancia tiene algún sentido en estos tiempos en los que se demanda el reconocimiento urgente de las pluralidades culturales, sociales y políticas, pero, al mismo tiempo, y con igual vehemencia, se exige algún criterio que permita dirimir los

conflictos más allá de los límites geográficos y culturales, tal sentido sólo será posible en la medida en que se esté dispuesto a aceptar que la preferencia por “lo mucho” tiene límites valorativos, y que a su vez estos límites, que deben significar un núcleo de homogeneidad entre los seres humanos, permiten también un margen relativamente amplio para las diferencias o pluralidades. Dicho de otra manera, aceptar el pluralismo y asumir un “punto de vista moral” no significa desatender las exigencias concretas y los compromisos reales con los demás individuos y sus culturas, así como con la propia sociedad. Lo que se requiere, más bien, es la aceptación de algún consenso con respecto a los valores primarios que son necesarios satisfacer para el logro de una vida humana autónoma y digna.

Si damos un paso más y sostenemos que de tales valores primarios pueden inferirse los derechos humanos, y éstos se conciben como el límite infranqueable para la tolerancia; entonces, con respecto a tales derechos lo que se requiere son de “convenciones profundas”, a diferencia de las necesidades o deseos secundarios, que sólo exigen “convenciones variables”. En términos de John Kekes:

los pluralistas apelan a la distinción entre convenciones profundas y variables (*deep and variable conventions*). Las convenciones profundas protegen los requerimientos mínimos para toda vida buena, como quiera que sean concebidas. Las convenciones variables protegen también los requerimientos de las vidas buenas, pero estos requerimientos varían con las tradiciones y las concepciones sobre la vida buena. La pretensión de los pluralistas es que

²⁸ Michael Walzer, *On Toleration*, Yale University Press, New Haven and London, 1997, p. xii.

los valores protegidos por las convenciones profundas tengan un contexto de justificación independiente, mientras que los valores protegidos por las convenciones variables puedan ser legítimamente apreciados en algunos contextos pero no en otros.²⁹

Los derechos no están sujetos a negociación; las necesidades secundarias, sí. Un pluralismo así entendido excluye el desacuerdo y el conflicto entre los individuos y los grupos: se parte de un consenso profundo con respecto a los bienes básicos pero, al mismo tiempo, se deja un amplio margen para el desacuerdo, el diálogo y la negociación con respecto a los valores que se sujetan a la contingencia de las diversas tradiciones culturales. Pienso que esta distinción constituye un punto de partida fundamental para comenzar a debatir sobre el problema de la tolerancia y el pluralismo. Poco se avanza en este tema si, sobre la base de un pluralismo mal entendido, se piensa por ejemplo que todas las culturas tienen igual valor y todas merecen igual respeto. Esta premisa es falsa. Las culturas que organizan su modo de vida a partir de una reiterada violación de los derechos humanos no tienen el mismo valor que aquellas en las cuales su organización política y su vida cultural no permiten tales violaciones o abusos de autoridad.

Es verdad, como sostiene Walzer, que el debate serio entre los filósofos hoy en día no se refiere al problema de la existencia de los derechos humanos. Existe un gran consenso en cuanto a su reconocimiento.³⁰

Sin embargo, tal consenso está muy lejos de ser una demanda minimalista (*minimalist claim*), como parece desprenderse de la propuesta del autor. Muy por el contrario, el reconocimiento de los derechos humanos y su flagrante violación, reitero, son un límite al ejercicio de la tolerancia. El propio Walzer parece reconocerlo cuando sostiene que “los actos y prácticas que ‘producen *shock* en la conciencia de la humanidad’ son, en principio, intolerables”; por ejemplo, la “crueldad, opresión, misoginia, racismo, esclavitud o tortura”.³¹ Esta afirmación es lo que permite a comunitaristas como Walzer, con un fuerte arraigo liberal, apartarse de posiciones neoconservadoras, que no dudarían en mediatizar los derechos humanos en aras de intereses holistas. Como un botón de muestra de estas posiciones “neocons” considérese los recientes testimonios en relación con el tema de la tortura:

El 25 de octubre de 2001, unas semanas después de que la Casa Blanca declaró la guerra al terrorismo, Tucker Carlson, conocido analista neoconservador, explicó a los televidentes del programa *Crossfire* de CNN: ‘La tortura es detestable. Pero recuerden que existen cosas peores... En ciertos casos, la tortura resulta ser el mal menor porque hay otros males que son realmente abominables’. Sus declaraciones no provocaron el mínimo censo de polémica.

Richard A. Posner es juez y catedrático de la facultad de derecho de la Universidad de Chicago. El 2 de septiembre de 2002, escribió en el periódico

²⁹ John Kekes, *The Morality of Pluralism*, Princeton University Press, 1993, p. 31.

³⁰ Michael Walzer, *op. cit.*, pp. 5-6.

³¹ *Ibid.*, p. 21.



Richard A. Posner el 2 de septiembre de 2002, escribió en el periódico *The New Republic*: 'Si lo que está en juego es suficientemente importante, la tortura es concebible.'

The New Republic: 'Si lo que está en juego es suficientemente importante, la tortura es concebible. Quien tenga duda al respecto, no puede ocupar un cargo de responsabilidad. Si la tortura es la única forma de obtener informaciones indispensables para prevenir la explosión de una bomba atómica en Times Square, pues se debe recurrir a ella y se recurrirá a ella.'

El 4 de marzo de 2003, el jurista de la Universidad de Harvard, Alan M. Dershowitz, se refirió a la tortura en un programa de CNN en los siguientes términos: 'No podemos saber si un preso es un terrorista operacional mientras no nos dé informaciones... No pienso en tortura mortal. Pienso, por ejemplo, en una aguja esterili-

zada que se introduce debajo de la uñas. Claro, eso no sería conforme a los convenios de Ginebra. Pero ustedes saben que en todo el planeta hay países que violan los tratados de Ginebra. Lo hacen en secreto, como lo hicieron los franceses en Argelia.'³²

Por supuesto, las citas podrían multiplicarse. Lo que intento decir con ellas es que si estas acciones merecen el calificativo de intolerables es porque atentan no contra los valores de una comunidad o contra los intereses de una nación sino contra la autonomía y la dignidad de los individuos que

³² Anne Marie Mergier, "Ideología de la tortura", en *Proceso*, México, 23 de mayo de 2004, pp. 56-58.

las integran. Por ello resulta incoherente la posición de Walzer, pese a su talante liberal, cuando se pronuncia por una suerte de tolerancia que, carente de límites, puede asumir las formas de resignación, indiferencia, estoicismo, curiosidad o entusiasmo,³³ según las culturas. Todo lo contrario, ante la violación de los derechos humanos básicos, ante el vandalismo de los actos de tortura, no cabe la resignación, la indiferencia, las justificaciones consecuencialistas, ni la tolerancia, sino una actitud de franca intolerancia, capaz, asimismo, de reconocer diferencias cualitativas entre grupos y culturas.

Si tolerante es aquel que tiene el poder de tratar de suprimir o prevenir (o, al menos, de oponerse u obstaculizar) lo que resulta lesivo para sus convicciones pero se abstiene de hacerlo, es decir, no prohíbe el acto lesivo, la evaluación de no intervenir tiene sentido sólo si está *tácitamente permitido* en el sistema de reglas de la sociedad en la que se mueve el individuo. Esto quiere decir que ante una prohibición, un mandato o una permisión expresa desde el punto de vista jurídico, sustentados en los derechos humanos, no cabe la tolerancia.³⁴ No tiene sentido, entonces, plantearse la posibilidad de ser tolerante ante individuos o grupos que atentan contra los derechos básicos. La violación de los mismos exige no una abstención sino una firme intervención dentro de los cauces legales establecidos en el marco de una democracia liberal constitucional. No se trata, por supuesto, de defender un liberalismo impositivo, y menos aún, justificar la violencia bélica en aras de sal-

vaguardar o instrumentar los derechos humanos. La perversidad de esta justificación ha quedado expuesta nítidamente durante la guerra y ocupación de Irak. De lo que se trata, más bien, es de practicar un liberalismo político, de compromisos y estrategias, que permitan el reconocimiento paulatino de los derechos a través de negociaciones pacíficas.³⁵

Si bien es cierto, en los términos de Bobbio, que los derechos tienen una edad, son producto de su tiempo y de las necesidades concretas, esto no significa la negación de su universalidad y la consecuente adopción de un relativismo axiológico. La universalidad de los derechos significa que éstos se adscriben a *todos* los seres humanos. Pero una cosa es conceptual y fundamentar los derechos humanos, y otra muy distinta es explicarlos y describir su génesis histórica. Una y otra se mueven en contextos distintos: el de justificación o el de descubrimiento, respectivamente. Si esto es así, si la universalidad de los derechos significa que éstos se adscriben a *todos* los seres humanos, entonces, como sostiene Laporta, hay que sacar los derechos humanos fuera del ámbito del sistema jurídico positivo. La razón parece clara. Hay una imposibilidad conceptual de afirmar simultáneamente que los derechos humanos son universales y, al mismo tiempo, que son producto de un orden jurídico positivo. Este último siempre se concibe con un ámbito de validez espacial y temporal determinado.

Por otra parte, la universalidad de los derechos no está reñida con su especificación,

³³ *Ibid.*, p. 12.

³⁴ Cfr. Annette Schmitt, "Las circunstancias de la tolerancia", *Doxa*, No. 11, Alicante, 1992, pp. 81.

³⁵ Véase Will Kymlicka, "Two Models of Pluralism and Tolerance", en David Heyd (ed.), *Toleration. An Elusive Virtue*, Princeton University Press, New Jersey, 1996, pp. 95-96.

si aceptamos la distinción de Alexy entre “titulares” y “destinatarios”. Estos últimos corresponderían no sólo a los individuos, como sucede con los primeros, sino también a los grupos y a los Estados. Si se acepta esta distinción entonces no es contradictorio adscribir la universalidad de los derechos humanos a la *clase de sujetos* trabajadores, niños, incapacitados, indígenas, etc. Son específicos con relación a los destinatarios, pero universales por lo que hace a su titularidad, en tanto que todos ellos son seres humanos.

Creo que esta distinción, bien entendida, sirve también para dar cuenta de dos debates recurrentes en la literatura sobre el tema: el universalismo y el relativismo de los derechos, por una parte, y la relación entre derechos individuales y derechos colectivos, por la otra. La relatividad de los derechos no tiene nada que ver con los titulares sino con los destinatarios, que deben concebirse siempre circunscritos a coordenadas empíricas; lo mismo vale decir de los derechos colectivos frente a los individuales. Estos últimos tienen que ver con la titularidad y sólo de ellos se puede predicar la universalidad *stricto sensu*, mientras que los colectivos se circunscriben a condiciones específicas y su universalidad es sólo relativa al grupo determinado.

Tampoco debe identificarse derechos colectivos con derechos de las comunidades étnicas y culturales o distinguirlos como una especie diferente dentro del género de los derechos, junto con los individuales y sociales. La pertenencia de un individuo a una etnia cultural determinada lo sitúa dentro de un tipo especial de destinatario y genera derechos específicos, o si se quiere, derechos derivados del colectivo en cuestión, pero en tanto titular se le adscriben todos

los derechos individuales y sociales por su calidad de ser humano. Más aún, si los derechos derivados de su pertenencia grupal entran en conflicto con sus derechos derivados por su calidad de persona prevalecen estos últimos sobre los primeros. Y esto por una razón que me parece clara: las personas con sus derechos individuales y sociales son más valiosas que los grupos a los que pertenecen. Es más, los grupos valen sólo por y en virtud de los individuos que los componen. Lejos de constituir una especie situada al mismo nivel que los derechos individuales y sociales, los derechos colectivos son parasitarios de los primeros.

Llego a una conclusión obvia, pero no por eso intrascendente: mientras más fortalecida se halle una sociedad en la vigencia de los derechos menos necesario resultará el ejercicio de la tolerancia. Ésta se consumará en el ámbito de lo tácitamente permitido que guarda relación nada más –pero nada menos– que con la moral intersubjetiva, por ejemplo, filial, conyugal, fraternal o de buena vecindad, siempre que no se incurra en daños a terceros por acción o por omisión. En términos de culturas o grupos sociales, un pluralismo fuerte que argumente a favor de las comunidades a expensa de los derechos humanos, sea por acción o por omisión, es inaceptable, y un pluralismo débil –coincido con Garzón Valdés– termina por reducir las peculiaridades éticamente respetables o, en su caso, tolerables, a tres ámbitos fundamentales: la lengua, el arte y las necesidades o deseos secundarios de las personas.³⁶

³⁶ Ernesto Garzón Valdés, “Derechos humanos y minorías”, texto leído en el Seminario Eduardo García Máynez sobre Teoría y Filosofía del Derecho, México, 25 de septiembre de 1993. Mimeo.

Finalmente, en tiempos de crisis, ni el optimismo compulsivo ni el pesimismo nihilista son buenos aliados; tampoco la arrogancia y la ingenuidad ciega. La única vía razonable que nos queda, y lo sabemos muy bien, es la vía de la justicia en el sentido de un respaldo total a los mecanismos jurídicos y a las instituciones internacionales, por una parte, y a la realización de los valores de autonomía y dignidad de las personas, a partir de una defensa incondicional de los derechos humanos, especialmente de los más inocentes y vulnerables. Erradicar el terrorismo a través de una guerra militar y lanzar el mensaje del unilateralismo como vía para la solución de los actuales y futuros conflictos internacionales es condenar a las sociedades con vocación democrática y liberal a su extinción.

Bibliografía

- Marx y Engels. *El manifiesto comunista*, citado por Gerardo Pisarello, “Globalización, constitucionalismo y derechos: las vías del cosmopolitismo jurídico”, en Miguel Carbonell y Rodolfo Vázquez (comps.), *Estado constitucional y globalización*, México, Porrúa-UNAM, 2001, p. 242.
- Paul Valéry, prólogo a “Regards sur le monde de actuel”, en Marcos Kaplan, *Estado y globalización*, México, UNAM, 2002, p. 159.
- Walter Eucken, “Grundsätze der Wirtschaftspolitik”, en Ernesto Garzón Valdés, *Instituciones suicidas*, México, Paidós-UNAM, 2000, pp. 63 y ss.
- Gerardo Pisarello, *op. cit.*, p. 243.
- Véase Luigi Ferrajoli, “Más allá de la soberanía y la ciudadanía: un constitucionalismo global”, en Miguel Carbonell y Rodolfo Vázquez (comps.), *Estado constitucional y globalización*, México, Porrúa-UNAM, 2001, pp. 313-324.
- Véase Gerardo Pisarello, *op. cit.*, pp. 253 y ss.
- Marcos Kaplan, *op. cit.*, p. 15.
- Ibid.*, p. 364.
- André Glucksman, *Dostoievski en Manhattan*, Madrid, Taurus, 2002.
- Para un intento de respuesta a esta pregunta sigo de cerca las reflexiones de la politóloga alemana Ruth Zimmerling, “El poder (frente al) suicida. ¿Malos tiempos para la justicia internacional?”, texto inédito.
- Véase Ernesto Garzón Valdés, *op. cit.*, especialmente “La democracia y el mercado: dos instituciones suicidas”, pp. 17 y ss.
- Véase Ronald Dworkin, “The Threat to Patriotism”, en *The New York Review of Books*, 16 de febrero de 2002; también los comentarios críticos de Jesús Silva-Herzog Márquez, “Una nota sobre el patriotismo”, en *Reforma*, 18 de febrero de 2002.
- Citado por Adolfo Gilly, “No”, *La Jornada*, 7 de marzo de 2003.
- Alberto Sauret, *Permanencia del mito*, México, Coyoacán, 2001, p. 26.
- Ibid.*, p. 47.
- Véase Ernesto Garzón Valdés, *op. cit.*, pp. 32 y ss.
- Ibid.*, pp. 63 y ss.
- Alberto Sauret, *op. cit.*, p. 27.
- Luis Villoro, “Sobre derechos humanos y derechos de los pueblos”, *Isonomía*, No. 3, octubre de 1995, ITAM, México, p. 9.
- Luigi Ferrajoli, “Más allá de la soberanía y la ciudadanía: un constitucionalismo global” (trad. Gerardo Pisarello), en Miguel Carbonell y Rodolfo Vázquez (comps.),

- Estado constitucional y globalización*, Porrúa-UNAM, México, 2001, p. 318.
- Miguel Carbonell, *La Constitución en serio*, México, Porrúa-UNAM, 2001, p. 24
- Ibid.*, p. 26
- Ibid.*, p. 29
- Luigi Ferrajoli, “Juspositivismo crítico y democracia constitucional”, en *Isonomía*, No. 16, abril 2002, pp. 16-17.
- En un esfuerzo propositivo que merecería un análisis detallado, Carbonell (*op. cit.*) señala las siguientes líneas de desarrollo: 1) procurar una efectiva democratización de los espacios internacionales con el consiguiente reconocimiento para las organizaciones no gubernamentales; 2) cambiar el uso que se da actualmente a las fronteras universalizando la libertad de tránsito; 3) la posibilidad de crear un código penal internacional que se corresponda desde el punto de vista sustantivo con lo que representa el Tribunal Penal Internacional desde el punto de vista adjetivo; 4) aprovechar el dinamismo de las empresas transnacionales y revertirlo en poderosas fuentes de presión para asegurar un mejor desarrollo de los derechos; 5) construir la “parte orgánica” del constitucionalismo mundial propuesto por Ferrajoli, por ejemplo, reproduciendo a nivel regional las uniones de Estado; 6) instrumentar una “democracia cosmopolita” a partir, entre otras cosas, del reconocimiento de la representación política internacional a los individuos y no solamente a los Estados.
- Guillermo Bonfil Batalla, Introducción a la recopilación de documentos *Utopía y revolución en el pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*, Nueva Imagen, México, 1981, p. 36.
- Calos Nino, “Liberalismo vs. Comunitarismo”, *Revista del Centro de Estudios Constitucionales*, No. 1, Madrid, 1988, p. 367.
- Michael Walzer, *On Toleration*, Yale University Press, New Haven and London, 1997, p. xii.
- John Kekes, *The Morality of Pluralism*, Princeton University Press, 1993, p. 31.
- Michael Walzer, *op. cit.*, pp. 5-6.
- Ibid.*, p. 21.
- Anne Marie Mergier, “Ideología de la tortura”, en *Proceso*, México, 23 de mayo de 2004, pp. 56-58.
- Ibid.*, p. 12.
- Cfr. Annette Schmitt, “Las circunstancias de la tolerancia”, *Doxa*, No. 11, Alicante, 1992, pp. 81.
- Véase Will Kymlicka, “Two Models of Pluralism and Tolerance”, en David Heyd (ed.), *Toleration. An Elusive Virtue*, Princeton University Press, New Jersey, 1996, pp. 95-96.
- Ernesto Garzón Valdés, “Derechos humanos y minorías”, texto leído en el Seminario Eduardo García Máynez sobre Teoría y Filosofía del Derecho, México, 25 de septiembre de 1993. Mimeo.