

ESTUDIOS JURÍDICOS EN EL SIGLO XXI

Benjamín REVUELTA VAQUERO
Héctor PÉREZ PINTOR

Coordinadores



novum

ESTUDIOS JURÍDICOS EN EL SIGLO XXI

- Benjamín REVUELTA VAQUERO
- Héctor PÉREZ PINTOR

Coordinadores



Primera edición en Editorial Novum: 2011
Benjamín Revuelta Vaquero D. R. © 2011
Héctor Pérez Pintor D. R. © 2011
Editorial Liber Iuris Novum S. de R. L. de C. V.

Agua 406, Col. Jardines del Pedregal, Del. Álvaro Obregón
C. P. 01900, México, D. F.
Tels.: 5135-3259 y 5652-2768

Impreso y hecho en México
ISBN: 978-607-7986-16-4

COLECCIÓN DE ESTUDIOS
SOBRE DERECHO DE LA INFORMACIÓN

ERNESTO VILLANUEVA
Director

CLARA LUZ ÁLVAREZ GONZÁLEZ DE CASTILLA • MARCELA BASTERRA • ADRIANA BERRUECO GARCÍA
ALFONSO BOUZAS ORTIZ • PERLA GÓMEZ GALLARDO • ISSA LUNA PLA • GISELA PÉREZ FUENTES
HÉCTOR PÉREZ PINTOR • MIGUEL JULIO RODRÍGUEZ VILLAFANE • MARIO TÉLLEZ GONZÁLEZ
Comité Editorial

OBRA ARBITRADA
BAJO LOS CRITERIOS ESTABLECIDOS
POR EL CONACYT

Contenido

Presentación

1

VICISITUDES SOBRE EL MUNICIPIO

5 | **La competencia municipal en materia de agua**

Benjamín Revuelta Vaquero

César Arturo Sereno Marín

Introducción	5
I. La importancia del agua	6
II. El marco constitucional	7
III. Legislación federal	9
IV. Legislación de Michoacán	16
V. Conclusiones	23
Notas	25

27 | **Alternativas para la integración de los municipios michoacanos**

Héctor Chávez Gutiérrez

Verónica Silva Rangel Vargas

I. La conformación de los ayuntamientos en la actualidad	27
II. Fórmulas alternativas para conformar ayuntamientos	31
III. Breve conclusión	36
Notas	38

39 | **Partidos políticos y sistemas electorales en el municipio**

José René Olivos Campos

I. Generalidades de los partidos políticos	39
II. Partidos políticos en el municipio	46
III. Sistema electoral municipal	50
IV. Los recursos electorales municipales	59
V. Consideración final	61
Notas	62

DERECHOS HUMANOS, DEMOCRACIA Y CONSTITUCIÓN

65 | **Los derechos humanos como instrumento de diálogo y como “rostro”. Aproximaciones a los discursos de los derechos humanos del siglo XXI**

Orlando Aragón Andrade

Introducción	65
I. Los derechos humanos como instrumento de diálogo con “el otro”. Tres visiones	68
II. Los derechos de “los otros”. Lévinas y la búsqueda del “rostro”	75
III. A modo de reflexiones finales. Los límites de los nuevos discursos de los derechos humanos	80
Notas	82

86 | **La transformación del paradigma de la democracia**

Rosa María de la Torre Torres

Simón Baca Suárez

I. Sobre los paradigmas de la modernidad	86
II. La democracia como ideal universal	88
III. La crisis del paradigma democrático	91
IV. Reflexiones finales	100
Notas	103

106 | **La defensa de la Constitución en Michoacán: reflexiones sobre su evolución y una propuesta actual de reforma**

Francisco Ramos Quiroz

Introducción	106
I. La defensa de la Constitución y su extensión al ámbito local	107
II. El control constitucional en Michoacán en el siglo XIX	109
III. Reflexiones en torno a una propuesta de reforma a la Constitución michoacana en materia de control constitucional	115
Notas	122

PERSPECTIVAS DEL DERECHO DE LA INFORMACIÓN Y A LA INFORMACIÓN

127 | **Enfoque nacional e internacional del derecho a la información en México**

Héctor Pérez Pintor

I. Esbozo histórico del derecho de la información	127
II. Conceptualización del derecho de la información	129
III. Conceptualización del derecho a la información	131
IV. Desarrollo del derecho a la información	136
V. Estado de la cuestión del derecho a la información en México	140
Notas	144

147 | **La influencia del derecho a la información en la conformación de la opinión pública**

Leonel García Tinajero

Introducción	147
I. El derecho a la información: definición, sujetos y facultades	148
II. Opinión pública y derecho a la información	151
III. Encuestas, medios y opinión pública	156

	IV. El imperio del no Estado	160
	V. Conclusiones	163
	Notas	164
166	La obra multimedia en la sociedad de la información. Implicaciones y nuevos retos para el derecho de autor	
	Gabriela Ponce Báez	
	Introducción	166
	I. Elementos conceptuales acerca de la obra multimedia, la sociedad de la información y el derecho de autor	167
	II. Antecedentes de la obra multimedia	168
	III. La obra multimedia y el derecho de autor	169
	IV. Tratamiento jurídico de la obra multimedia	176
	V. La obra multimedia en la sociedad de la información	180
	Notas	183
186	La Suprema Corte de Justicia de la Nación y la causa de pedir	186
	Perla Gómez Gallardo	
	Gabriel Santiago López	
	Introducción	186
	I. Concepto de causa de pedir	186
	II. Evolución de la postura del Poder Judicial de la Federación en relación con la causa de pedir	189
	Notas	194

Presentación

El derecho, partiendo del enfoque que lo ubica como una ciencia social, no debe considerarse como una isla, como un conjunto de conocimientos que se encuentran en un mundo aparte y exclusivo de todo lo demás. El estudio del derecho comprende un conjunto de fenómenos políticos, económicos, sociales, históricos, culturales e incluso áreas de las ciencias naturales, como es el caso de la ecología, la astronomía, la química y la geofísica.

El derecho puro y simple no existe como tal y ello se ve claramente reflejado por la consolidación de los estudios interdisciplinarios en el área de las ciencias sociales, en general, y en los estudios jurídicos, en particular. El estudio del derecho no puede entenderse sin un estudio paralelo de la sociología; tampoco se comprenderá el estudio del derecho internacional si no se tienen determinadas nociones de derecho constitucional.

Hoy en día, el surgimiento y continuo progreso de las nuevas tecnologías de la información y del conocimiento (NTIC), ha desencadenado una serie de fenómenos antes impensados que orillan al derecho a renovarse y extender su esfera de regulación a nuevas áreas, como lo es aquella denominada “derecho de la información”.

Es por ello que la presente obra colectiva pone en manos de los estudiosos del derecho y otras ramas afines una serie de ensayos cuyos tópicos abarcan áreas como la historia del derecho, el derecho constitucional, el derecho municipal, el derecho electoral, la ciencia política y el derecho de la información.

Cabe pormenorizar que son tres apartados los que conforman este libro: el primero de ellos, denominado vicisitudes del derecho municipal, proyecta diversas inquietudes dirigidas a ofrecer una reflexión sobre algunos aspectos que inciden en el desarrollo del municipio libre, tales como la problemática medioambiental, la integración de los órganos y autoridades y el análisis de los sistemas electorales circunscritos al ámbito

Los derechos humanos como instrumento de diálogo y como “rostro”. Aproximaciones a los discursos de los derechos humanos del siglo XXI

ORLANDO ARAGÓN ANDRADE*

Introducción

Uno de los fenómenos jurídicos más importantes de la segunda mitad del siglo XX fue la difusión y proliferación del discurso de los derechos humanos en el mundo. Como es sabido, después de la segunda Guerra Mundial, la principal preocupación de la comunidad internacional fue tratar de asegurarse que los crímenes cometidos por los nazis no se repitieran en el futuro. De esta manera empezaron a desarrollarse una serie de ordenamientos jurídicos y organismos, tanto en la esfera internacional como en el ámbito nacional, con miras a garantizarlos, vigilarlos y ampliarlos en los diferentes aspectos de la vida humana.¹

En la actualidad, los derechos humanos han ganado tal prestigio que son aceptados, tanto por los Estados como por la comunidad internacional, como el principal instrumento de defensa de los derechos mínimos de todo ser humano. Por supuesto, que en muchos casos esta aceptación es más discursiva que real, pero es un hecho que prácticamente ningún Estado se atreve a sostener que no respeta estos derechos.

Ahora bien, actualmente los derechos humanos no se interpretan y se entienden de una sola forma, no son una categoría unívoca; dependiendo de los contextos y los grupos que se apropien de él puede cobrar una significación distinta. Por ejemplo, no es lo mismo lo que los integrantes de las FARC colombianas conciben por derechos humanos, que como los interpreta el Fondo Monetario Internacional; lo mismo podríamos decir de las organizaciones de indígenas² y de migrantes en relación con lo que el gobierno norteamericano del presidente Bush considera

que son los derechos humanos; de forma similar podemos distinguir la versión de los derechos humanos que defienden las feministas³ frente a la que sostienen las organizaciones conservadoras cercanas a la Iglesia católica. Bien, aunque hoy existen diversas formas de concebir a los derechos humanos, la proliferación y difusión de éstos se ha basado en una interpretación que podemos calificar como hegemónica. En efecto, el discurso que ha legitimado los derechos humanos en esta etapa de expansión parte del entendido de que éstos son derechos que tiene todo ser humano por el simple hecho de serlo, y que además tienen un carácter universal e inmutable. Esto es una fundamentación clásica del naturalismo.

Este argumento es anterior al auge de los derechos humanos en la segunda mitad del siglo XX; su origen y particularidad lo encontramos en el pensamiento ilustrado del siglo XVIII.⁴ Desde entonces se han desarrollado distintas posiciones críticas respecto a esta formulación. Por ejemplo, el marxismo desde mucho tiempo atrás consideró que los derechos humanos eran un engaño de la burguesía para hacer creer al proletariado que tenían derechos inviolables, cuando que éstos siempre, aseguraban los marxistas, estarían sujetos a las dinámicas y limitaciones del sistema capitalista. Bajo la misma línea ideológica se argumentaba que las listas o declaraciones de los derechos humanos en realidad eran una consagración de los valores pregonados por el liberalismo en cuanto ideología del capitalismo. El ejemplo más recurrido para demostrar esta afirmación es el lugar que ocupa la propiedad privada en estas declaraciones.⁵

Otra línea crítica a la visión hegemónica de los derechos humanos viene de una diversa tradición "antihumanista" que puede ser rastreada desde Nietzsche,⁶ pasando por Heidegger,⁷ por los posestructuralistas como Derrida,⁸ y, finalmente, por los pensadores posmodernos.⁹ El extremo más radical de la crítica que sostienen algunos de estos filósofos, como Nietzsche, consiste en cuestionarse si el humano merece una valoración especial que los demás seres en el mundo. Para él los derechos humanos no son más que un intento patético de los hombres débiles por sentirse protegidos de los hombres fuertes; son la secularización de la caridad, y como tal una forma de metafísica.

Las críticas más recientes de esta tradición se concentran en denunciar el imperialismo del discurso hegemónico de los derechos humanos. Básicamente este grupo de pensadores niegan la pretendida universalidad de este discurso de los derechos humanos y denuncian su particula-

rismo y sectarismo. La idea dominante de los derechos humanos ha dotado de un contenido específico a lo "humano" en sus declaraciones, que según se acusa, ha servido para coronar y universalizar una moral y valores particulares, y al mismo tiempo excluir otras que sostienen distintos grupos humanos.

El argumento crítico que se esgrime es que el ser humano descontextualizado o en abstracto no existe, ya que todos estamos sujetos a condiciones particulares de etnia, cultura, condición económica, aspiraciones, intereses, género, etcétera. En consecuencia, se concluye que los promotores del discurso hegemónico de los derechos humanos lo que pretenden es imponer, por medio de un alegato humanista, un proyecto particular construido desde una ideología e intereses concretos como algo universal, y al mismo tiempo excluir a "los otros" que no conciben lo humano y la vida desde esa perspectiva.

Estas críticas han orillado a rediscutir la función y fundamentación de los derechos humanos, incluso dentro de sus mismos promotores.¹⁰ En este debate se han interesado los más destacados pensadores contemporáneos, de prácticamente todas las líneas ideológicas. El común denominador que podemos encontrar en estos intentos de reformulación de los derechos humanos es acercarse o incluir, en distintas medidas, a "los otros"; a aquellos que no comparten los valores, aspiraciones y moral del discurso hegemónico de los derechos humanos. Lo que se intenta es construir un discurso más amplio e incluyente de los derechos humanos. A continuación esbozamos dos conjuntos de estas nuevas propuestas; la primera concibe los derechos humanos como un instrumento de diálogo. La segunda, por su parte, busca construirse desde la otredad.

Así pues, analizaremos, primero, tres ideas de reformulación de los derechos humanos, que han sido realizadas desde diferentes, incluso opuestas, posiciones teóricas, pero que tienen en común que conciben los derechos humanos como una herramienta de diálogo con "el otro". Los trabajos en que nos concentraremos son los de Mauricio Beuchot, Michael Ignatieff y Boaventura de Sousa Santos. En seguida, nos ocuparemos de la propuesta que se deriva de la filosofía de Emmanuel Lévinas, quien ha sido considerado como el pensador que más ha desarrollado el tema de la otredad. Por último, a manera de reflexiones finales discutiremos sobre los límites y problemas de estos replanteamientos de los derechos humanos, que intentan formular un discurso para el siglo que apenas empieza.

I. Los derechos humanos como instrumento de diálogo con "el otro". Tres visiones

Como lo señalábamos antes, una de las principales discusiones de las postrimerías del siglo XX e inicios del XXI se ha dado en torno a la crisis de la fundamentación del discurso dominante de los derechos humanos. Aquí, analizaremos tres intentos de reformulación. Vale la pena señalar que éstos se hacen con propósitos, líneas ideológicas y a partir de disciplinas sociales diferentes, pero tienen como común denominador que conciben los derechos humanos como un instrumento de acercamiento con "los otros", es decir, como un lenguaje de diálogo intercultural o transcultural.

1. MAURICIO BEUCHOT Y LA UNIVERSALIDAD ANALÓGICA

Este destacado filósofo mexicano plantea la necesidad de superar las dos posiciones antagónicas contemporáneas en torno a los derechos humanos, y al mismo tiempo salvar la universalidad de éstos, sin caer en los vicios e imposiciones del discurso hegemónico de los derechos humanos. Beuchot nos dice que hay varias formas de universalizar los derechos humanos, las dos que han dominado la discusión hasta ahora las denomina como univocista y equivocista. La primera, nos dice este filósofo, es "completamente igualadora, es la que mantuvieron el positivismo, la fenomenología, el estructuralismo y otras formas de cientificismo".¹¹ La segunda, en cambio, es "tan fragmentaria y atomizada, que no consigue reunir a los individuos en algo común, se diluye en la dispersión. De hecho acaba por no ser universalización".¹² Las dos posiciones terminan por ser indeseables, puesto que mientras la univocista puede ser acusada de imperialismo o colonialismo cultural, la equivocista puede ser tachada de cerrazón o chauvinismo cultural.¹³

Para superar esta dicotomía Beuchot postula la idea de la universalización analógica que en sus palabras tiene como virtud "que respeta las diferencias pero las congrega en una aceptable unidad, la que... permitiría seguir teniendo inferencias [*sic*] válidas".¹⁴ En consecuencia, la universalización analógica "consiste en congregar cognoscitivamente varios elementos respetando sus diferencias principales".¹⁵

En su línea argumentativa este autor rescata el origen liberal de los derechos humanos y la formación de la subjetividad desde ahí. Si bien reconoce que el

ansia de igualdad llevó a querer sobresalir; no se contentó el hombre moderno con ser igual a los otros, con la democracia, sino que ello le daba una base firme para superar a los otros. Además, el ansia de libertad, que no se contentó con la libertad de pensamiento y de acción dentro de los límites del bien común, pasó a proclamar la libre empresa, el libre comercio y la libre competencia. La libre empresa ocasiona el poder producir lo que se quiera, aunque no le sirva a la comunidad; más aún, aunque se agote la tierra y dañe la ecología. El libre comercio ocasionó que el hombre deseara vender lo que quisiera, sin importar si se trataba de necesidades inducidas. La libre competencia ocasionó que se buscara destruir a los rivales, llevarlos a la bancarrota o absorberlos.¹⁶

No obstante, Beuchot confía que rescatando el valor olvidado del liberalismo, la fraternidad, los efectos negativos de la concepción liberal de los derechos humanos desaparecerían o se reducirían a un nivel mínimo.¹⁷

Para lograr el universalismo analógico en los derechos humanos es necesaria una nueva función también para éstos. Ya no se trata de defender una lista de fines deseables para todos los humanos, sino concebirlos como un instrumento de diálogo basado en algunos mínimos morales.¹⁸ En este sentido, afirma Beuchot que

la tensión entre lo universal y lo particular de los derechos humanos se equilibra no postulando que es algo que se va acordando en cada contexto y por eso se hace universal, sino que se va acordando en cada contexto precisamente porque es universal. Esa es la prueba de su universalidad; es algo universal que se va adaptando y va adquiriendo matices en cada contexto.¹⁹

Así pues, la universalización analógica de los derechos humanos consiste en concebir a éstos como un instrumento de comunicación con "los otros". En palabras de Beuchot, la universalidad analógica se logra "por el interés en el otro, en los otros, en los muchos, en los más, y se trata de una universalización apoyada por la benevolencia, la amistad, el *ágape*, la ayuda, por la solidaridad, en aquello que antes se llamaba el bien común, más allá de la sola preocupación por el bien particular".²⁰

2. EL LIBERALISMO CRÍTICO DE MICHAEL IGNATIEFF

También dentro del liberalismo han repercutido las críticas al discurso hegemónico de los derechos humanos; una respuesta a estas críticas viene del historiador y politólogo canadiense Michael Ignatieff. La posición de él consiste en defender el legado liberal de los derechos humanos, tratando de refutar las acusaciones sobre su particularismo y “corrigiendo” las perspectivas equivocadas de sus promotores.

Ignatieff parte del entendido de que la difusión global de los derechos humanos significa un progreso moral y nos da dos razones: “porque si somos coherentes con ella, estamos tratando a un mayor número de personas como nos gustaría que nos trataran a nosotros mismos, y actuando así ayudamos a reducir la cantidad de crueldad y sufrimiento inmerecido en el mundo”.²¹ Además sostiene que la declaración de 1945 y los documentos posteriores no son un producto imperialista europeo, “sino el producto de la reflexión de una generación harta de la guerra sobre el nihilismo europeo y sus consecuencias”.²² En ese proceso de redacción de la declaración, dice Ignatieff,

no sólo estaba presente la tradición occidental, sino también muchas otras —la china, la cristiana de Medio Oriente y también la marxista, la hindú, la latinoamericana, la islámica y otras—, y los miembros de comité de redacción enfocaron su tarea no como una mera ratificación de las convicciones occidentales, sino como un intento de definir un conjunto limitado de universales morales desde sus distintas procedencias religiosas, políticas, étnicas y filosóficas.²³

Este liberal también defiende el individualismo en los derechos humanos que está vinculado íntimamente con la concepción liberal de éstos. Argumenta que los derechos humanos “sólo tienen sentido si confieren derechos e inmunidad a los individuos; sólo vale la pena disponer de ellos si pueden ser defendidos frente a instituciones como la familia, el Estado y la Iglesia”.²⁴ En esta lógica asegura que

la adopción de los valores de la agencia individual no implica necesariamente la adopción de los modos de vida occidentales. Creer que posees el derecho a no ser torturado no significa que debas adoptar la vestimenta occidental, que debas hablar una lengua occidental ni debas aprobar los modos de vida occidentales.²⁵

Por otro lado, Ignatieff alerta sobre las posiciones relativistas. Para él éstas son la coartada perfecta para la tiranía de los Estados, para mantener la opresión y sufrimiento sobre sus integrantes.²⁶ Los problemas de los derechos humanos los encuentra en su fundamentación y en la función que muchos de sus activistas consideran que tienen.

Por lo que toca al primer asunto, rechaza una fundamentación naturalista y adopta una histórica, por lo que nos dice que “no nos apoyamos en la naturaleza humana, sino en la historia humana, en lo que sabemos que es probable que ocurra cuando los seres humanos no gozan de la protección de los derechos”.²⁷ De esta manera, Ignatieff pretende superar la acusación de que el humanismo es incoherente porque rechaza toda forma de veneración menos la suya. Por lo que el humanismo entendido desde el pensamiento de este liberal tendría que aceptar

que no hay nada sagrado en los seres humanos, nada que merezca la idolatría ni un respeto trascendental. Todo lo que se puede decir de los derechos humanos es que son necesarios para proteger a los individuos de la opresión y la violencia, y si se pregunta por el motivo, la única respuesta posible es la histórica.²⁸

El segundo problema consiste, según explica el autor, en la utilización que muchos de los promotores de los derechos humanos hacen de ellos, al querer imponerlos unilateralmente a los individuos que no comparten los valores que se contienen en las declaraciones y demás instrumentos jurídicos desarrollados por los organismos internacionales. De esta forma nos dice:

Los activistas [de los derechos humanos] que creen que la Declaración Universal de los Derechos Humanos es una lista exhaustiva de todos los fines deseables de la vida humana no son capaces de comprender que estos fines —libertad, igualdad, seguridad, propiedad privada y justicia distributiva— entran en conflicto, y por ello los derechos que los definen como algo meritorio también entran en conflicto. Si los derechos se contradicen y no existe ningún orden razonable de prioridad moral para discriminar entre las diversas demandas de derechos, no podemos hablar de éstos con un tono triunfalista.²⁹

En consecuencia, sostiene Ignatieff, los derechos humanos “no son cartas cuya función consiste en resolver y concluir los conflictos políti-

cos",³⁰ esta posición, lejos de ayudar a un mejor entendimiento, convierte a los problemas que se presentan en algo irresoluble.³¹ Por lo tanto, esta función de los derechos humanos requiere ser remplazada por la que los concibe como un lenguaje para la mediación en los conflictos. En efecto, según este autor, "los derechos humanos no son más que una forma de política que debe hacer compatibles los fines morales con las situaciones particulares y debe estar lista para hacer dolorosas concesiones no sólo entre fines y medios, sino entre los propios fines".³²

Como vemos esta reformulación pone énfasis en que la principal característica de los derechos humanos debe ser el diálogo.³³ No obstante, también se reconoce, a partir de esta política de los derechos humanos, que no basta la deliberación, por lo que el

lenguaje de los derechos humanos también está aquí para recordarnos que existen algunos abusos verdaderamente intolerables, y algunas justificaciones para esos abusos que son insoportables. Por lo tanto, el discurso sobre los derechos nos ayuda a saber cuándo la deliberación y el compromiso han llegado a ser imposibles. De ahí que el discurso de los derechos humanos se emplee a veces para reunir las razones y el apoyo público necesarios para el uso de la fuerza.³⁴

Ahora bien, desde la perspectiva de Ignatieff, para que los derechos humanos puedan fungir como una herramienta de diálogo necesitan estar basados en una posición minimalista, es decir, fundamentada en unos pocos valores compartidos por todos los pueblos y culturas del mundo. Por eso, "los derechos humanos pueden suscitar un consenso universal sólo en forma de una teoría ligera de lo que está bien, una definición de las condiciones mínimas para poder vivir una vida que lo merezca".³⁵

3. BOAVENTURA DE SOUSA SANTOS Y LOS DERECHOS HUMANOS COMO DISCURSO EMANCIPATORIO

También los intelectuales de la izquierda como Boaventura de Sousa Santos, promotor del Foro Social Mundial, se han interesado en el debate de los derechos humanos, aunque con motivaciones y finalidades distintas. Santos encuentra en el discurso de los derechos humanos un potencial emancipatorio siempre y cuando se le despoje de su contenido

hegemónico y regulador. Para este sociólogo portugués el discurso de los derechos humanos puede llegar a ser el remplazo del socialismo para las fuerzas progresistas del mundo contemporáneo.³⁶

A diferencia de Ignatieff que defiende la historia y la tradición liberal del discurso de los derechos humanos, Santos las ataca y las refuta. En ese sentido nos dice:

Si miramos la historia de los derechos humanos en el periodo de posguerra, no es difícil concluir que las políticas al respecto han estado claramente al servicio de los intereses económicos y geopolíticos de los Estados capitalistas hegemónicos. El discurso generoso y seductor de los derechos humanos ha permitido atrocidades inenarrables, evaluadas y manejadas de acuerdo con estándares dobles que resultan repulsivos.³⁷

En ese doble rasero, nos dice Santos, se solapó los crímenes de los dictadores aliados a los países centrales y se atacó con especial virulencia a aquellos que los desafiaban o ponían en peligro sus intereses.³⁸

También denuncia el contenido occidentalista de los derechos humanos. Éstos, argumenta Santos, descansan

sobre un conjunto bien conocido de presuposiciones, todas las cuales son indistintamente occidentales, a saber: que existe una naturaleza humana universal que puede ser conocida por medios racionales; que la naturaleza humana es esencialmente diferente de y superior al resto de la realidad; que el individuo tiene una dignidad absoluta e irreducible que debe ser defendida de la sociedad o del Estado; que la autonomía del individuo requiere que la sociedad sea organizada de una forma no jerárquica, como una suma de individuos libres.³⁹

Mientras sean entendidos de esta última manera los derechos humanos operarán como política de colonialismo y de dominación de los centros de poder. Por eso, nos dice este autor,

la tarea central de las políticas emancipadoras de nuestro tiempo, en este terreno, consiste en transformar la conceptualización y la práctica de los derechos humanos de un localismo globalizado [una imposición desde los centros de poder o una globalización desde arriba] a un proyecto cosmopolita [a una herramienta contrahegemónica formulada desde abajo].⁴⁰

Pero para lograrlo, lo primero que tenemos que hacer es abandonar la visión universalista y adoptar una multicultural.⁴¹

Boaventura de Sousa Santos fija cinco transformaciones necesarias en el discurso de los derechos humanos para convertirse en un arma de emancipación. La primera consiste en “trascender el debate sobre el universalismo y el relativismo cultural. Dicho debate es inherentemente falso, cuyos conceptos polares son conjunta e igualmente perjudiciales para una concepción emancipadora de los derechos humanos”.⁴² En esta lógica,

contra el universalismo debemos proponer diálogos interculturales sobre preocupaciones isomórficas. Contra el relativismo, debemos desarrollar criterios procedimentales interculturales para distinguir las políticas progresistas de las reaccionarias... la emancipación de la regulación.⁴³

El segundo cambio consiste en aceptar “que todas las culturas tienen concepciones de la dignidad humana, pero no todas las conciben como derechos humanos. Es, por tanto, importante aprehender las preocupaciones isomórficas entre diferentes culturas”.⁴⁴ El tercero supone ver todas las culturas como “incompletas y problemáticas en su concepción de la dignidad humana. La incompletud se deriva del hecho mismo de que existe una pluralidad de culturas. Si cada cultura fuera tan completa como reclama ser, habría una única cultura”.⁴⁵ El cuarto se refiere a adquirir la conciencia de que “todas las culturas tienen versiones diferentes de la dignidad humana, algunas más amplias que otras, algunas con un círculo de reciprocidad más grande que otras, algunas más abiertas a otras culturas que otras”.⁴⁶ La última modificación se traduce en aceptar

que todas las culturas tienden a distribuir a las personas y grupos sociales de acuerdo con dos principios competitivos de pertenencia jerárquica. Una opera a través de jerarquías entre unidades homogéneas. La otra opera por medio de la separación entre identidades únicas y diferencias.⁴⁷

Ahora bien, estos cambios en el discurso de los derechos humanos no bastan para alcanzar la meta deseada, asegura Santos; puesto que en el “diálogo intercultural, el intercambio no es únicamente entre conocimientos diferentes sino también entre culturas diferentes, es decir, entre diferentes, en un sentido fuerte, universos de sentido inconmensurables”.⁴⁸ Para superar este desafío Boaventura de Sousa Santos propone emplear una hermenéutica diatópica cuyo objetivo consistiría no en “alcanzar la

completud —siendo éste un objetivo inalcanzable— sino, por el contrario, elevar la conciencia de la incompletud a su máximo posible participando en el diálogo, como si se estuviera con un pie en una cultura y el otro en la restante”.⁴⁹

A diferencia de Beuchot y su universalismo analógico, Santos considera que el carácter emancipatorio de hermenéutica diatópica no está garantizado *a priori*, puesto que admite que ésta puede convertirse en una herramienta reaccionaria y de dominación. Sería ingenuo pensar que después de siglos de imperialismo cultural de Occidente puede haber un diálogo entre iguales. Por lo tanto, dice este autor, todos los grupos involucrados en el uso de esta herramienta de comunicación deberían aceptar dos imperativos transculturales. El primero afirma que “de las diferentes versiones de una cultura dada, debe ser seleccionada aquella que dentro de esa cultura represente el círculo más amplio de reciprocidad, la versión que vaya más lejos en el reconocimiento del otro”.⁵⁰ El segundo consistiría en que “las personas tienen el derecho a ser iguales cuando la diferencia las haga inferiores, pero también tienen el derecho a ser diferentes cuando la igualdad ponga en peligro la identidad”.⁵¹

Estas son las premisas necesarias que Boaventura de Sousa Santos señala para concebir los derechos humanos como una arma emancipadora y al mismo tiempo fundar “una concepción que en lugar de recurrir a falsos universalismos, se organice como una constelación de significados locales mutuamente inteligibles, como redes de referencias normativas de apoderamiento”.⁵²

II. Los derechos de “los otros”. Lévinas y la búsqueda del “rostro”

Otra de las reformulaciones, tal vez la menos conocida en el área jurídica, es la que se desprende del pensamiento de Emmanuel Lévinas. A este filósofo judío-lituano le tocó vivir en carne propia el nazismo y la persecución judía; en buena medida eso marcó el rumbo de su pensamiento que se concentró, como ningún otro filósofo del siglo XX, en la otredad.

Aunque en realidad existen sólo unas pocas páginas que directamente dedicó a reflexionar sobre los derechos humanos, de sus planteamientos se puede seguir una nueva forma de concebir estos derechos. Aquí trataremos de armar esas piezas para lograr derivar su propuesta.

Su planteamiento comienza con la crítica a la base ontológica de la filosofía occidental que opera bajo la lógica de reunir u oponer a los humanos unos a otros.⁵³ A esta tradición Lévinas la denomina egología,⁵⁴ puesto que

la comprensión del ser no supone únicamente una actitud teórica, sino la totalidad del comportamiento humano. El hombre todo es ontología. Su obra científica, su vida afectiva, la satisfacción de sus necesidades y su trabajo, su vida social y su muerte articulan, con rigor que reserva a cada uno de estos momentos una función determinada, la comprensión del ser o la verdad. Toda nuestra civilización depende de esta concepción, incluso aunque sea olvido del ser.⁵⁵

Para superar esta ontología, que se puede equiparar a la metafísica que atacan Nietzsche y Heidegger, Lévinas se cuestiona sobre “si la razón, considerada como posibilidad de tal lenguaje, le precede necesariamente; si el lenguaje no está fundado en una relación anterior a la comprensión y que constituiría su razón”.⁵⁶ La respuesta la encuentra en la recuperación del “otro”; así lo escribe en *Totalidad e infinito*:

El extrañamiento del otro —su irreductibilidad al yo— a mis pensamientos y a mis posesiones, se lleva a cabo precisamente como un cuestionamiento de mi espontaneidad, como ética. La metafísica, la trascendencia, el recibimiento del Otro por el Mismo, del Otro por Mí, se produce concretamente como el cuestionamiento del Mismo por el Otro, es decir, como la ética que realiza la esencia crítica del saber. Y como crítica precede al dogmatismo, la metafísica precede a la ontología.⁵⁷

Una respuesta similar la encontramos en *Entre nosotros. Ensayos para entender al otro*, cuando sostiene que

nuestra relación con el otro consiste ciertamente en querer comprenderle, pero esta relación desborda la comprensión. No sólo porque el conocimiento del otro exige, además de curiosidad, simpatía o amor, maneras de ser distintas de la contemplación impasible, sino porque, en nuestra relación con el otro, él no nos afecta a partir de un concepto. Es ente y cuenta en cuanto tal.⁵⁸

De esta manera nuestro autor establece la ética del otro, que en sus términos es anterior a la filosofía misma. Por tanto, el

sujeto no resalta sobre el ser por una libertad que lo volvería dueño de las cosas, sino por una susceptibilidad preoriginaria, más antigua que el origen, susceptibilidad provocada en el sujeto sin que la provocación se haya hecho jamás presente, o logos que se ofrece a la asunción al rechazo y que se coloca en el campo bipolar de los valores. Por esta susceptibilidad, el sujeto es responsable de su responsabilidad, incapaz de sustraerse a ella sin guardar la huella de su deserción. Es responsabilidad antes de ser intencionalidad.⁵⁹

Con base en esta ética anárquica, Lévinas propone la idea de la responsabilidad con “el otro”, la cual sólo puede ser lograda por medio de un cara a cara; puedo matar, señala este filósofo,

del mismo modo que cazar, talar árboles o abatir animales; pero en ese caso capto al otro en la apertura del ser en general, como elemento del mundo en que me encuentro, lo percibo en “el horizonte”. No lo he mirado a la cara, no me ha encontrado en su rostro. La tentación de la negación total, que mide lo infinito de esta tentativa y su imposibilidad, es la presencia del rostro. Estar en relación con otro cara a cara es no poder matar.⁶⁰

A esta responsabilidad por el otro, este cara-a-cara, Lévinas le llama en sus trabajos el “rostro”.

Ahora bien, el “rostro” o la responsabilidad con el otro, no tiene su fundamento en una relación binaria interesada, sino por el contrario,

la exigencia de lo que llamo responsabilidad con el otro o amor sin concupiscencia no puede el yo encontrarla más que en sí mismo; reside en el “heme aquí” del yo, en su unicidad no intercambiable de elegido. Carece originariamente de reciprocidad, pues la reciprocidad amenazaría su carácter gratuito, su gracia o su caridad incondicional. Pero el orden de la justicia de los individuos responsables unos frente a otros no surge para establecer una reciprocidad entre el yo y su otro; surge del hecho del tercero que, junto a aquel que es mi otro, es para mí “otro otro”.⁶¹

Como podemos ver el discurso hegemónico de los derechos humanos no encaja dentro de las premisas del pensamiento levinasiano, por lo que él lo rechaza.⁶² La principal crítica que se puede hacer al discurso

hegemónico de los derechos humanos desde Lévinas es la manera en que construye la otredad y la subjetividad en los derechos humanos. En la idea occidental, “el otro” se construye en oposición al yo, es decir, la afirmación de la mismidad tiene como consecuencia la negación de la alteridad; “el otro” del Occidente civilizado es el fanático, el bárbaro, el loco, el enemigo, etcétera.⁶³ En consecuencia la forma en que este pensamiento construye la subjetividad de los derechos humanos es a partir de sí mismo, de la mismidad, en oposición a la otredad. Esta construcción de la subjetividad explica el afán de muchos promotores del discurso hegemónico de los derechos humanos de querer imponer estos principios que consideran supremos a otros pueblos que no los comparten. También podemos observar cómo su propuesta se diferencia claramente de las tres anteriores, que aunque buscan el diálogo construyen la subjetividad de los derechos humanos de sí mismos.

A diferencia de esta construcción del sujeto, Lévinas impulsaría, en congruencia con su filosofía, la idea de que la subjetividad debe construirse a partir del “rostro”, es decir, a partir de la irreductibilidad del otro.⁶⁴ También difiere del planteamiento naturalista de los derechos humanos; al respecto señala Lévinas:

La preocupación de la filosofía contemporánea por liberar al hombre de las categorías que únicamente se adaptan a las cosas no debe, pues, contentarse con oponer a lo estático, a lo inerte, a lo determinado de las cosas el dinamismo, la duración, la trascendencia o la libertad como la esencia del hombre. No se trata de oponer una esencia a otra, de decir cuál es la naturaleza humana, como de encontrar ante todo el lugar en el que el hombre deja de concernirnos a partir del horizonte del ser, es decir, de ofrecerse a nuestros poderes. El ente en cuanto tal (y no como encarnación del ser universal) no puede hallarse más que en una relación en la que se le invoca. El ente es el hombre, y sólo en cuanto a prójimo el hombre accesible, sólo en cuanto a rostro.⁶⁵

En el anterior fragmento, Lévinas no sólo refuta el naturalismo o esencialismo y sus nuevas versiones, sino que además nos muestra cómo bajo su concepción los derechos humanos alcanzan la universalidad, gracias a la responsabilidad por el otro, ya que ésta es

siempre más antigua que el *conatus* de la sustancia, más antigua que el comienzo y el principio, a partir de lo an-árquico, el yo vuelto a sí, responsa-

ble del Otro —es decir rehén de todos—, es decir sustituto de todos por su no intercambiabilidad misma —rehén de todos los otros que precisamente “otros” no pertenecen al mismo género que el yo, porque soy responsable de ellos sin preocuparme de su responsabilidad con respecto a mí porque, aun de ella, soy, al fin de cuentas y desde el comienzo, responsable— el yo, yo soy hombre que soporta el universo, “pleno de todas las cosas”. Responsabilidad o decir anterior al ser y al ente, que no se dice en categorías ontológicas.⁶⁶

Para finalizar habría que entender que para Lévinas la aplicación práctica de los derechos humanos sería incapaz de alcanzar la justicia, entendida ésta en términos derridianos como aquello inaprensible e inalcanzable por las fórmulas de equiparación y clasificación que utiliza la legalidad de los tribunales.⁶⁷ Al respecto nos dice Lévinas:

La “bondad pequeña” entre un hombre y su prójimo se pierde y se deforma cuando busca organización, universalidad y sistema, cuando se convierte en doctrina, tratado de política y teología, Partido, Estado, incluso Iglesia. Sería, sin embargo, el único refugio del Bien en el Ser. Sufre invicta la violencia del Mal al que, por ser una bondad pequeña, no puede vencer ni disipar. Se trata de una bondad pequeña que sólo subsiste de hombre a hombre, sin atravesar espacios ni lugares en los que se desarrollan los acontecimientos y se despliegan las fuerzas.⁶⁸

Al aplicar los derechos humanos se tendría que comparar lo incomparable asimilando a los humanos en especies y género, por lo que la justicia como tal sería inalcanzable.⁶⁹

Esta categoría en la filosofía levinasiana se revela como “el otro”, aquel que no puedo llegar a conocer en su totalidad, aquellos que no puedo reducir. Así, una aplicación práctica de esta propuesta de derechos humanos implicaría la comparación de lo incomparable, de lo único, por lo que, en esas condiciones, la justicia es distorsionada, se pierde. Lo único que nos sería alcanzable es lo que Lévinas denomina “la caricia”, que en este contexto sería la proximidad más cercana a la justicia, “al otro”.

III. A modo de reflexiones finales. Los límites de los nuevos discursos de los derechos humanos

En este trabajo hemos presentado cuatro reformulaciones distintas del discurso de los derechos humanos. El común denominador de los trabajos es que intentan superar el discurso hegemónico actual de éstos, tratando de acercarse "al otro" mediante el diálogo, o bien por la reconstrucción misma de los derechos humanos a partir de él. No obstante que tienen coincidencias, dichos planteamientos también tienen varios puntos divergentes, incluso entre aquellos que agrupamos en el segundo apartado.

Un balance de estas propuestas nos permite vislumbrar sus virtudes pero también sus limitaciones. Veamos primero las tres reformulaciones de los derechos humanos como instrumento de diálogo con "el otro". A los tres autores que revisamos, Beuchot, Ignatieff y Santos, los mueven diferentes finalidades y se apoyan en diferentes supuestos teóricos para hacer sus propuestas. Por ejemplo, Beuchot plantea reformular la universalización de los derechos humanos para superar la dicotomía de la afirmación del discurso hegemónico de éstos, frente a la versión relativista de los derechos humanos; su interés está más centrado en un asunto cognoscitivo que político; en cambio Ignatieff se esfuerza por defender el legado liberal de estos derechos, incluyendo su espíritu individualista, y plantea la necesidad de ampliar la noción de los derechos humanos para incluir a los otros, siempre y cuando no desborden algunos principios mínimos establecidos desde la perspectiva liberal. Por su parte, Boaventura de Sousa Santos justifica su propuesta a partir de la necesidad de descolonizar el discurso de los derechos humanos y convertirlo en un arma de lucha contrahegemónica. Para lograrlo, afirma, se tiene que abandonar el legado liberal y concentrarse en principios mínimos transculturales. Así pues, Boaventura supera el planteamiento de Beuchot al no suponer, como este último, que puede haber un diálogo simétrico entre culturas que históricamente guardan posiciones desiguales, sino que se requiere de elementos que aseguren en los hechos la equidad en diálogo.

A pesar de que podemos contrastar estas tres primeras propuestas y fijar entre ellas virtudes y límites, consideramos más interesante contrastarlas con la propuesta que se deriva de Lévinas. En ese sentido las tres, en lo general, se ven cruzadas por varias críticas que se pueden plantear desde el pensamiento levinasiano. La primera se refiere a que las posi-

ciones de diálogo esconden un esencialismo o naturalismo diluido, puesto que las tres afirman que todas las culturas comparten principios mínimos, esto es, una posición naturalista minimizada, y que de esa base es posible la comunicación y deliberación. La segunda consiste en que según Lévinas toda reformulación que da entrada al relativismo, así sea moderado, está condenada a ser en sí misma relativa y cuestionable, o en palabras de este filósofo, "no escapa a la discusión escéptica que renace de sus cenizas como si se tratara de un discurso sin última palabra".⁷⁰ La última se centra en cómo las tres posiciones que conciben los derechos humanos como un instrumento de diálogo formulan la subjetividad de estos derechos a partir de la mismidad, y en consecuencia continúan con la línea ontológica que este filósofo considera deriva necesariamente en el totalitarismo.

Al someter ahora a una crítica el planteamiento levinasiano de los derechos humanos desde las tres primeras posiciones estudiadas se le podrían imputar dos acusaciones. La primera sería la de que su planteamiento es ingenuo puesto que desde una visión político-social como la de Santos sería inocente pensar que la ética del otro podría funcionar en un mundo como el nuestro, dominado por grupos de poder e intereses que harían hasta lo imposible por continuar con la dominación de la que se han beneficiado hasta el día de hoy. La segunda es una consecuencia de esta primera crítica, y sería o desembocaría en que la propuesta que se deriva del filósofo judío-lituano es populista. En la lógica de Santos, la posición de Lévinas sería inaplicable o irrealizable dadas las dinámicas de poder que interactúan en el mundo "real". Desde Ignatieff se podría llegar a una conclusión similar, ya que para este historiador canadiense el sistema contemporáneo de los derechos humanos y la democracia liberal no sólo constituyen una forma de progreso, sino que además son la "realidad" deseable en la que se mueve y se moverá la humanidad. Así, se podría concluir que el planteamiento levinasiano, aunque es más sólido filosóficamente, puede ser acusado de irrealizable.

Finalmente, habría que preguntarse si la preocupación por "el otro" que desarrollan estos planteamientos de los derechos humanos está atendiendo a la nueva práctica hegemónica hacia esa otredad, que ya no consiste en las formas de exclusión y sometimiento del holocausto y de la segunda Guerra Mundial, sino de una nueva política "incluyente" de la otredad, como el multiculturalismo liberal, que busca refuncionalizar el actual sistema de dominación, y en consecuencia perpetuar la relación de poderes en nuestras sociedades.

Notas

* Agradezco los comentarios y sugerencias para este trabajo de Marycarmen Color Vargas.

* * Profesor de la maestría y licenciatura de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (orlandoarande@yahoo.com.mx).

¹ Michael Freeman, *Human Rights. An Interdisciplinary Approach*, Reino Unido, Polity Press, 2002, pp. 32-54.

² Orlando Aragón Andrade, "Los sistemas jurídicos indígenas y los derechos humanos. Paradojas en el discurso del movimiento indio en México", *Boletín Mexicano de Derecho Comparado*, núm. 123, México, pp. 1191-1207.

³ Catharine Mackinnon, "Crímenes de guerra, crímenes de paz", en Stephen Shute y Susan Hurley (eds.), *De los derechos humanos. Las conferencias Oxford Amnesty de 1993*, España, Trotta, 1998, pp. 87-115.

⁴ Al respecto Ernst Cassirer nos dice que aunque comúnmente la teoría política contemporánea ha querido ubicar el referente histórico de los derechos humanos en eventos más recientes y nosotros agregaríamos que también pasados: "La filosofía francesa del siglo XVIII... es la primera que la ha convertido en un verdadero *evangelio moral*, defendiéndola y propagándola con entusiasmo. Mediante esta propaganda apasionada la ha introducido en la vida política real, la ha dotado de la fuerza de choque y de explosión que reveló en los días de la Revolución". Ernst Cassirer, *La filosofía de la Ilustración*, México, Fondo de Cultura Económica, 1975, p. 278.

No obstante, muchos autores sostienen que el actual sistema de derechos humanos encuentra sus raíces en las culturas más antiguas de la humanidad. De esta forma muestran a nuestro sistema contemporáneo como un logro histórico de la humanidad, entendiendo que los derechos humanos se han perfeccionado a través de los siglos hasta su estado actual. Desde nuestro punto de vista este argumento es un malabarismo histórico. Poco tiene que ver que muchas de las antiguas y actuales culturas tengan en común el respeto a la vida o la dignidad humana (aun cuando en matices y a veces en contenidos varían) con el sistema jerarquizado de los derechos humanos. Por ejemplo, la preponderancia del individualismo sobre el comunitarismo. Estos rasgos que son definitorios tienen que ver directamente con el surgimiento y desarrollo del capitalismo y del Estado moderno. Alain Touraine, *Crítica de la modernidad*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000, p. 61.

El propio Cassirer señala cómo por ejemplo la filosofía de la ilustración recogió de otras ideas "algunos rasgos fundamentales que corresponden a su propio modo de pensar, pero abandona sin mayor preocupación los que no le interesan". E. Cassirer, *op. cit.*, p. 262.

⁵ El texto clásico donde Marx realiza su crítica a los "derechos del hombre" es Karl Marx, *Sobre la cuestión judía* [en línea], <<http://www.marxismoeducar.cl/sobre%20la%20cuestion%20judia%20me.htm>> [consulta: 24 de octubre, 2008]. Es interesante conocer también las críticas de otros pensadores del siglo XIX como Savigny y Bentham. Se puede encontrar un buen panorama sobre sus cuestionamientos en Juan Antonio Cruz Parceró, "La fundamentación de los derechos humanos en el siglo XIX", en Margarita Moreno-Bonett y María del Refugio González (coords.), *Génesis de los derechos humanos en México*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2006, pp. 219-228.

⁶ Friedrich Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia* [en línea], <<http://www.nietzscheana.com.ar/tragedia/och.htm>> [consulta: 24 de octubre, 2008].

⁷ Martin Heidegger, *Carta sobre el humanismo* [en línea], <http://www.heideggeriana.com.ar/textos/carta_humanismo.htm> [consulta 21 de octubre, 2008].

⁸ Jaques Derrida, *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*, Madrid, Trotta, 1995, pp. 98 y 99.

⁹ Jean-François Lyotard, *La posmodernidad*, España, Gedisa, 1994, p. 45; J. F. Lyotard, "Los derechos de los otros", en Stephen Shute y Susan Hurley (eds.), *De los derechos humanos*, Madrid, Trotta, 1998, p. 137; Gianni Vattimo, *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, España, Gedisa, 2007, pp. 33-46; y Richard Rorty, "Derechos humanos, racionalidad y sentimentalidad", en Stephen Shute y Susan Hurley (eds.), *op. cit.*, pp. 117-136. También pueden consultarse los siguientes trabajos que presentan un panorama de estas críticas: Rosa María de la Torre Torres, "Derechos humanos, globalización y posmodernidad: universalismo vs. relativismo", en Teresa Da Cunha (coord.), *Globalización y derechos humanos*, México, UMSNH, 2007; y Orlando Aragón Andrade, "Themis en la era del collage. Aproximaciones al derecho en la posmodernidad", en *Presencia Jurídica*, núm. 1, Michoacán, UMSNH, División de Estudios de Posgrado de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, 2008, pp. 40-51.

¹⁰ María Elósegui, "La inclusión del otro. Habermas y Rawls ante las sociedades multiculturales", en *Revista de Estudios Políticos*, núm. 98, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1997, pp. 59-84; y Joaquín Rodríguez-Toubes, *La razón de los derechos: perspectivas actuales sobre la fundamentación de los derechos humanos*, Tecnos, España, 1995.

¹¹ Mauricio Beuchot, "Los derechos humanos y el fundamento de su universalidad", en Javier Saldaña (coord.), *Problemas actuales sobre derechos humanos. Una propuesta filosófica*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM, 2001, p. 52.

¹² *Idem.*

¹³ *Ibidem*, p. 57.

¹⁴ *Ibidem*, p. 52.

¹⁵ *Idem.*

¹⁶ *Ibidem*, p. 54.

¹⁷ *Ibidem*, p. 55.

¹⁸ *Ibidem*, p. 53.

¹⁹ *Ibidem*, p. 58.

²⁰ *Idem*.

²¹ Michael Ignatieff, *Los derechos humanos como política e idolatría*, España, Paidós, 2003, p. 30.

²² *Idem*.

²³ *Ibidem*, p. 85.

²⁴ *Ibidem*, p. 87.

²⁵ *Ibidem*, p. 89.

²⁶ *Ibidem*, p. 94.

²⁷ *Ibidem*, p. 99.

²⁸ *Ibidem*, p. 102.

²⁹ *Ibidem*, p. 46.

³⁰ *Ibidem*, p. 48.

³¹ *Ibidem*, p. 47.

³² *Ibidem*, p. 48.

³³ *Ibidem*, p. 103.

³⁴ *Ibidem*, p. 48.

³⁵ *Ibidem*, p. 78.

³⁶ Boaventura de Sousa Santos, "Hacia una concepción multicultural de los derechos humanos", en *El otro derecho*, núm. 28, Bogotá, ILSA, 2002, p. 60.

³⁷ *Ibidem*, p. 67.

³⁸ *Ibidem*, p. 60.

³⁹ *Ibidem*, p. 67.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 68.

⁴¹ *Ibidem*, p. 66.

⁴² *Ibidem*, p. 68.

⁴³ *Idem*.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 69.

⁴⁵ *Idem*.

⁴⁶ *Idem*.

⁴⁷ *Idem*.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 70.

⁴⁹ *Idem*.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 79.

⁵¹ *Ibidem*, p. 81.

⁵² *Ibidem*, pp. 69 y 70.

⁵³ Emmanuel Lévinas, *Entre nosotros. Ensayos para entender al otro*, España, Pretextos, 1993, p. 13.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 138.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 14.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 18.

⁵⁷ E. Lévinas, *Totalidad e infinito*, España, Sígueme, 2002, p. 67.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 17.

⁵⁹ E. Lévinas, *Humanismo del otro hombre*, México, Siglo XXI, 1974, pp. 99 y 100. Véase además Raúl Madrid Ramírez, "'El mismo' y 'el otro'. Derrida, la ética de la alteridad y los modelos de justificación de los derechos humanos" [en línea], <<http://www.uca.edu.ar/esp/sec-filerecho/subs-leynatural/esp/docs-congresos/pdf/madrid-ramirez-01.pdf>> [consulta: 20 de octubre, 2008]; y Emmanuel Lévinas, *Entre nosotros*, pp. 129 y 249.

⁶⁰ Emmanuel Lévinas, *Entre nosotros*, p. 21.

⁶¹ *Ibidem*, p. 276.

⁶² Emmanuel Lévinas, "Los derechos humanos y los derechos del otro" [en línea], <<http://espacethique.free.fr/articles.php?lng=fr&pg=179>> [consulta: 20 de octubre, 2008]; y Emmanuel Lévinas, *Humanismo del otro hombre*, pp. 85 y 91.

⁶³ Marta Palacio, "Los derechos de los rostros. Derechos humanos, liberalismo y exclusión", en *Revista de Ciencias Sociales*, núm. 2, 2002 [en línea], <http://www.scielo.org.ve/scielo.php?pid=S1315-95182006000200014&script=sci_abstract> [consulta: 20 de octubre, 2008].

⁶⁴ Raúl Madrid Ramírez, *op. cit.*, pp. 13 y 14, y Marta Palacio, *op. cit.*

⁶⁵ E. Lévinas, *Entre nosotros*, p. 20.

⁶⁶ E. Lévinas, *Humanismo del otro hombre*, pp. 110 y 111. Véase también E. Lévinas, "Los derechos...", en *op. cit.*

⁶⁷ J. Derrida, "Fuerza de ley: el 'fundamento místico de la autoridad'", en *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*, núm. 11, Alicante, Universidad de Alicante, 1992, p. 142.

⁶⁸ E. Lévinas, *Entre nosotros*, p. 278.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 277.

⁷⁰ E. Lévinas, *Humanismo del otro hombre*, p. 86.

Estudios jurídicos en el siglo XXI,
de Benjamín Revuelta Vaquero y Héctor Pérez Pintor
se terminó de imprimir en diciembre de 2011
en los talleres de Litográfica Ingramex, S.A. de C.V.
Centeno 162-1, Col. Granjas Esmeralda,
C.P. 09810, México, D.F.