

**Autor / Author****PASTOR ROCA, Cristina**  
Universidad CEU San Pablo

RECIBIDO / RECEIVED 22 de noviembre de 2023

ACEPTADO / ACCEPTED 12 de diciembre de 2023

PÁGINAS / PAGES De la 55 a la 71

ISSN / ISSN 2386-2912

# ¿Unitas o uniformitas? Reflexiones sobre la compatibilidad de la Declaración Universal de los Derechos Humanos y la posmodernidad

## *Unitas or uniformitas?* Reflections on the compatibility of the Universal Declaration of Human Rights and Postmodernity

La Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948 nació y tendió a la expansión del reconocimiento universal de la dignidad humana. Incorporando el pasado, tratando de comprender el sentido de la existencia e incluyendo al mundo en esa búsqueda, aspiró a lo categórico, a conocer la esencia, el valor intrínseco del *ser humano* en relación con otros seres.

Hoy, en su nombre, dada la actual ruptura con la tradición y la Historia, se ha extendido una nueva y paradójica concepción de lo humano, emancipadora y homogeneizante. Clamando la reivindicación del «yo», se ha producido una inconsistencia absoluta en la aplicación de la DUDH: no puede seguir llamándose universal una Carta subsumida y aplicada en un contexto radicalmente uniforme.

**#derechos humanos, #posmodernidad, #universalismo, #cosmovisión, #dignidad.**

The Universal Declaration of Human Rights of 1948 was born and aimed at expanding the universal recognition of human dignity. Incorporating the history, seeking to understand the meaning of one's own existence and including all the world in this quest,

**it aspired to the absolute, to understand the essence of the intrinsic value of being, in relation to other beings.**

**Today, in its name, given the current rupture with tradition and history, a new and paradoxical emancipating and homogenising conception of the human has spread. Claiming the vindication of the “self” has produced an absolute inconsistency in the application of the UDHR: a Charter subsumed and applied in a radically uniform context can no longer be called universal.**

**#human rights, #postmodernity, #universalism, #cosmovision, #dignity.**

## 1. Introducción

Tras una mejora de las relaciones diplomáticas, fruto de una necesidad imperiosa de aunar fuerzas entre Estados con el fin de aprovechar las sinergias generadas con la creación de nuevas organizaciones internacionales, parecía haberse logrado, tras el final de las dos grandes guerras, un clima de cierta armonía política y social sin parangón. Producto de estos acercamientos y motivados por el pavor de volver a vivir las inclemencias de los conflictos armados a nivel mundial, los fantasmas de la guerra dieron paso a grandes hitos históricos, tales como la creación de la Sociedad de Naciones (1920) y la posterior Organización de las Naciones Unidas (1945) y, la que al objeto de este estudio concierne, la Declaración Universal de los Derechos Humanos (DUDH) de 1948.

La grandiosidad de este elenco apenas esbozado de derechos no radica únicamente en su contenido y función, sino también en el contexto en el que se gestó y la carga simbólica que envuelve su nacimiento. Hasta el momento no se había planteado la certera posibilidad de buscar puntos comunes entre sociedades y, menos aún, la fehaciente voluntad de colaborar para establecer un compromiso inequívoco y unidireccional por reconocer unos derechos que se desprendían de un concepto angular: la dignidad humana. No obstante, más allá de la importancia que pudo tener como punto de inflexión en un sangriento capítulo de la humanidad, en el nombre escogido ya se puede entrever la importancia de la que ha sido dotada, y que aún tiene, esta Carta. Se proclamaba como instrumento jurídico empleado para plasmar, de manera universal, aquel pacto de mínimos imperativo derivado de la propia esencia humana.

Sin embargo, a nadie se le escapa que el contexto actual poco o nada tiene que ver con la quinta década del siglo xx. Hoy, en lo que algunos autores denominan «posmodernidad»<sup>1</sup> o «revolución 4.0»<sup>2</sup> parece haberse producido una situación paradójica, pues pese a los benefi-

<sup>1</sup> Tanto el concepto de postmodernidad (o posmodernidad), como el de hipermodernidad son atribuidos a Gilles Lipovetsky, filósofo y sociólogo francés nacido en 1944.

<sup>2</sup> Término acuñado en 2011 por el economista alemán Klaus Schwab, fundador del Foro Económico Mundial, para referir al proceso de digitalización de la industria y de los servicios a través del desarrollo científico y la implementación de la inteligencia artificial en las empresas y las cadenas de producción.

cios socioeconómicos conseguidos, el sentimiento que en apariencia reina es el de la confusión. No es minoritario el sentir de una crisis de identidad<sup>3</sup>. De la mano de una acelerada globalización se ha producido una trasmutación de los valores imperantes en la sociedad, generando una tendencia al rechazo de la tradición, la Historia y el pasado; causando, en gran parte del mundo, sociedades huérfanas, desarraigadas y desorientadas fruto de esta mirada fijada únicamente en el futuro.

En un contexto como el actual, y, sobre todo, como el que se ha presentado en los tres últimos años<sup>4</sup>, se aprecia que todo vuelve a cambiar a pasos agigantados. Hoy, el contenido subsumible bajo la noción de «dignidad humana», concepto clave en la DUDH y vehicular en este trabajo, ha quedado alejado de lo que era en el momento que la vio nacer. Antes, refería pretendidamente a una dignidad unitaria, trascendente, antropológica, hija de su contexto y su pasado. Buscando llegar a esa verdadera universalidad, el término se relacionaba con ideas que la dotaban de sentido, tales como razón, conciencia o bien. Ahora, en especial en Occidente como representación de la cosmovisión actual —un contexto individualista y autorreferencial—, lejos de apelar a la más profunda intimidad del hombre, ha quedado reducida a una justificación para la búsqueda y el reconocimiento de derechos subjetivos.

A la luz de una contraposición entre los términos «unidad» y «uniformidad», más allá de una mera apreciación terminológica, con este trabajo se pretende llamar la atención sobre la tensión existente en la aplicación de un texto pretendidamente universal bajo unas aspiraciones actuales radicalmente uniformes. Entendiendo la DUDH como la plasmación filosófica del reconocimiento de la dignidad humana como nexo de unión entre los seres, hilo conductor de la existencia y máxima expresión de la valía del ser en tanto que tal, y localizando en el ideario posmoderno una tendencia globalizante y tendente a la limitación de la presencia humana al aquí y al ahora, se plantea la siguiente cuestión: ¿puede seguir teniendo una verdadera vigencia *universal* la DUDH en un contexto en el que reina un modelo antropológico radicalmente *uniforme*? O, en otras palabras, desde la óptica actual, ¿es posible cumplir la unitaria aspiración de la DUDH de reconocer la verdadera dignidad humana?

Como se verá, este trabajo se plantea, más que como un ensayo del que obtener un resultado categórico, como un cuaderno de reflexiones personales que pretenden seguir una línea argumental. Naciendo de la mera curiosidad y respondiendo a una cierta intuición, el producto alcanzado es el descubrimiento de lo que se entiende como una cuestión de radical relevancia,

<sup>3</sup> Habla sobre ello, por ejemplo, Rodrigo Alsina en el artículo Posmodernidad y crisis de identidad (2006).

<sup>4</sup> El pasado año 2020 tuvo lugar el punto álgido de la pandemia del coronavirus causando la paralización de globo en su totalidad. En 2021 Estados Unidos abandonó Afganistán, país que fue tomado inmediatamente por los talibanes. El Capitolio de Estados Unidos fue asaltado por votantes de la oposición dejando tres muertos. Poco después de comenzar el año 2022 Rusia invadió ilegítimamente el territorio ucraniano, comenzando una guerra que dura hasta hoy. Los BRIC se siguieron repartiendo el mercado internacional, sobre todo, en África y Asia. Desde septiembre de 2022 Irán vive una ola de manifestaciones masivas, por las violaciones de derechos humanos. En el presente año 2023 el mundo entero ha tenido que enfrentar los efectos de la guerra ruso-ucraniana con una inflación fruto de la crisis energética sin parangón.

pero a la que le siguen un número mucho más elevado de interrogantes que de afirmaciones taxativas. En definitiva, se enfrenta, dada la extensión y el tiempo disponibles, como el inicio de una investigación sobre una realidad que, poco a poco, se comienza a atisbar con algo más de claridad.

Para desarrollar las ideas planteadas, el esquema seguido será el siguiente:

El primer apartado analizará el significado del término «dignidad» humana en la DUDH, ahondando en sus fundamentos antropológicos y ontológicos. Por su parte, para comenzar a descubrir la diferencia existente entre el momento histórico, social y cultural de 1948 y el actual, el segundo apartado tratará de describir los efectos de la globalización y la posmodernidad en el ideario colectivo. En esta misma línea, el tercer punto buscará concretar el cambio antropológico producido entre la DUDH y la actualidad, dejando entrever la incoherencia existente en la pretensión de aplicar la Carta desde la óptica contemporánea posmoderna —olvidando el pasado y reconociendo una dignidad fragmentaria y relativista—. En cuarto lugar, el siguiente apartado seguirá perfilando la inconsistencia existente, enfrentando los términos de unidad y uniformidad como calificativos representantes de cada momento histórico. Por último, en la conclusión se expresarán los resultados de las reflexiones surgidas al hilo de la cuestión.

## 2. El concepto de «dignidad» en la Carta

Hasta en cinco ocasiones es citado el concepto de «dignidad» en la Declaración Universal de los Derechos Humanos. Dos de ellas son localizables en su preámbulo (párrafos primero y quinto), y las otras tres, en los artículos primero, vigésimo segundo y vigésimo tercero, respectivamente. Dada la brevedad de este texto —conformado por un sucinto exordio y treinta cláusulas— esta reiteración pone de manifiesto cómo se consagra la dignidad como uno de los conceptos definitorios del sentido y sustento de esta exposición de intenciones. Se menciona el mismo número de veces que la palabra «vida» y solo una menos que la palabra «hombre»<sup>5</sup>.

No obstante, como es habitual con los valores, ideales y nociones arquetípicas, llevan de suyo una abstracción difícilmente determinable en términos jurídicos<sup>6</sup>. Esta dificultad se eleva a su enésima potencia cuando, además, se pretende una democratización de su contenido a través del reconocimiento internacional. Esto es, precisamente, lo que ocurre con el concepto objeto de estudio.

Teniendo en mente la dificultad práctica de concretizar y positivizar abstracciones, que rebasan la posibilidad de poner negro sobre blanco su contenido, y entendiendo, en palabras de Esser, que los principios y valores «descansan sobre sí mismos» (2019: 1), es imperativo, al

<sup>5</sup> <https://www.un.org/es/about-us/universal-declaration-of-human-rights>.

<sup>6</sup> Walter Bryce Gallie, teórico político del siglo xx, hablaba de «conceptos esencialmente controvertidos» (essentially contested concepts).

menos, acotar su fundamento, alcance y contenido para evitar la aproximación nihilista de que «todo sea nada». En otras palabras, si bien el contenido real del concepto no queda limitado ni a su reconocimiento, ni *por* su reconocimiento, es preciso dotarle de cierta materia, pues, si en términos jurídicos todo puede significar «dignidad», en realidad nada ciertamente lo hace. Para empezar a llevar a cabo esta labor, es preciso localizar la Declaración Universal, como hija de su tiempo, en el contexto que la gestó.

Si bien el término «dignidad» ha sido mencionado en innumerables documentos de organizaciones e instituciones internacionales, se ha hecho, en la gran mayoría de ellas, sin aportar una definición única y reconocible. Se aprecia, por ejemplo, en el Pacto de Derechos Civiles y Políticos de 1966, en los Acuerdos de Helsinki de 1975, en la Carta Africana sobre los Derechos Humanos de 1981 o en la Carta de los Derechos Fundamentales de la Unión Europea de 2001. No obstante, el empleo de este concepto en la DUDH no goza de una importancia meramente simbólica, como puede ocurrir con las menciones citadas *ut supra*, sino que, dado el arraigo de la Carta en la historia mundial a causa de su naturaleza, pretensiones y escenario coetáneo, es de notorio interés atender al contenido intrínseco del que se dota a la noción de «dignidad humana» en este documento consagrado como paradigma de la colaboración *inter pares* y la apuesta por la paz.

Tras la masacre que supuso la II Guerra Mundial en el seno de una sociedad que fue testigo de «actos de barbarie ultrajantes para la conciencia de la humanidad», como reza el preámbulo de la DUDH, los miembros de la Comisión de Derechos Humanos de las Naciones Unidas se toparon con un reto sin parangón hasta el momento: conjugar, de manera racional, distintas culturas y tradiciones de pensamiento para llegar a una comunidad de presupuestos teóricos, capaces de servir como sustento y núcleo indiscutible de respeto internacional. Al objeto de evitar, por tercera vez, un conflicto bélico a escala global, ese valor imperativo necesario y compartido resultó ser la dignidad humana.

Es posible, en este sentido, analizar, a rasgos generales, el contenido del término atendiendo a dos cuestiones: en primer lugar, la estructura tripartita con la que se emplea (ser-conocer-deber); y, en segundo lugar, los conceptos con los que se le relaciona (razón, conciencia, justicia y libertad).

## 2.1. El fundamento de la dignidad del 48

Dada la disparidad de tradiciones y pensamiento, era preciso trazar una senda común que llegase a un mismo punto, pero que en el camino hacia él admitiese distintas rutas. Ello suponía un consenso respecto del verdadero significado de lo que era inherentemente humano, pero con la suficiente flexibilidad para poder subsumir distintas justificaciones cimentadas en la disparidad de convicciones de quienes firmaban la Carta. De ahí la omisión de fórmulas como «por naturaleza» o de referencias teológicas propuesta por el francés René Cassin o el filipino Carlos P. Rómulo. Se optó también por evitar referencias metafísicas y, en su defecto, apostar por aquello que sí era empíricamente constatable: el «ser». El primer fundamento para el reco-

nocimiento de la dignidad humana era, en efecto, el ser-humano. El valor absoluto y radical de la persona, en primer lugar, residiría en el mero hecho de serlo.

En segundo lugar, fue clave la aportación de libanés Charles Malik, quien matizó que «ser» no requería simplemente «estar», sino un «ser haciéndose», en ejercicio activo, constante y continuado de su razón y conciencia. Los derechos humanos responderían a una realidad dinámica, en términos de posibilidad de cambio, de llegar a ser desde uno mismo. De esta manera, el hombre no podía ser sometido a la comunidad, ni desaparecer en ella, sino que, desde su vocación social, realizaba el ejercicio racional de relacionarse con ella a través de su consciente libertad. Libremente decidía responder afirmativamente a su necesidad humana de estar en contacto con sus iguales. Esto es, se reconocía y desarrollaba en la experiencia de ser persona a través de su relación con el otro. En palabras de Pedro Pallarés, «el ser humano conoce su propia dignidad gracias a la experiencia empática que le ofrece su razón y conciencia de la dignidad del otro» (2013 150).

En tercer lugar, el vértice final para cerrar el triángulo del fundamento de la dignidad: el deber. No debe olvidarse el binomio inseparable derecho-deber. Si bien la existencia relacional y el valor radical del hombre debe ser entendido como un respeto a su individualidad, en la misma medida ha de concebirse como una llamada ética a la fraternidad. La disposición de un raciocinio suficiente, capaz de discernir y vencer las pulsiones instintivas, se erigía en el elemento constitutivo de la decisión libre de respetar los derechos del otro, del igual, en tanto que ser digno. La propia razón y el reconocimiento de uno mismo como ser valioso desvelaba al hombre el innegable imperativo de respetar a su par como esencialmente igual.

De alguna manera, el reconocimiento de la dignidad humana aseguraba la integridad del hombre como unidad existencial, y la positivización de los derechos derivados de la misma garantizaba el mantenimiento de esa integridad en relación con los otros seres humanos (Mires, 2003).

En definitiva, se aprecia cómo en la DUDH no se pretendía llegar a un acuerdo, mediante una superposición y conmixión de ideologías, ni concretar cada arista hasta introducir la propuesta en el marco de una corriente determinada, sino que, mediante una metodología de resultados buscaba llegar, a través de la razón, a aquello que por todos era compartido, aquella realidad cuyas aspiraciones serían atemporales y a-espaciales: la pura esencia humana. Es en este sentido en el que, pese a los diversos sistemas políticos, religiosos, económicos y sociales, en el debate posbélico se presentaban como universales, inamovibles e indiscutibles, valores fundamentales cuya protección ha venido siendo amparada<sup>7</sup> durante siglos por el humanismo y la tradición cultural europea: la vida, la libertad, la razón, la solidaridad, la justicia, la igualdad y, bajo todos ellos, la dignidad humana. En suma, se estaba sacando a la luz aquello que desde un principio había sido radicalmente universal.

<sup>7</sup> Aunque, como es evidente, también violada a manos de los hombres precisamente en las guerras mundiales o en conflictos religiosos.

### 3. El contexto actual: el hombre en un mundo global

Si bien, los años 50, con el afianzamiento de la Carta y los continuados acercamientos entre Estados, trajeron consigo aires de esperanza de un futuro más próspero tras un tumultuoso inicio de siglo, cerca de ocho décadas después se ha puesto de manifiesto cómo la Historia no es lineal: pasos agigantados se han seguido tomando hacia el progreso y la confraternidad y pasos del mismo calibre se han dado en sentido contrario. A fin de cuentas, el consenso conseguido en 1948 no dejaba de ser una declaración de intenciones (Ponce Martínez, 2001).

Desde 1948 hasta ahora, la humanidad ha escrito grandes capítulos, motivados por acontecimientos que han marcado la conciencia de generaciones y han moldeado el ideario colectivo: la música de los Beatles, la llegada del hombre a la Luna, la instauración de la democracia en gran parte de Europa, el nacimiento de Internet, la caída del muro de Berlín, la actividad de Al-Qaeda, el nombramiento de Francisco como primer papa americano, la pandemia del coronavirus, la invasión ilegal de Rusia a Ucrania y un largo etcétera.

Sin embargo, nada en la Historia es casualidad, sino que todo proceso histórico responde a un sinfín de concadenadas causalidades. Así como, cual efecto dominó, cada gesto o decisión impacta, irremediamente, en el desarrollo social, económico y político de cada época, del mismo modo lo hace en el relato de la existencia humana. Teniendo presente esta idea, si se echa la vista atrás y se recorre mentalmente cada uno de los acontecimientos anteriormente descritos, es posible encontrar un nexo común entre ellos: todos, en mayor o menor medida, se produjeron en el contexto de un mundo globalizado. Bien se empezaba a atisbar en ellos esta tendencia, bien ya era una realidad afianzada. Sea como fuere, el engranaje de la mundialización actual estaba en funcionamiento.

No obstante, carecería de sentido seguir indagando en esta cuestión sin antes definir de qué contenido se dota a la palabra nuclear de este apartado: globalización<sup>8</sup>. Cuando se habla de globalización se refiere a la propiedad específica de las relaciones espaciales que condicionan el tipo de sociedad existente (Peña Solano, 2011). Esto es, el tipo de acciones desplegadas por esta sociedad (económicas, políticas, bélicas, jurídicas) serían las que pueden transcurrir en espacios eminentemente locales y con la misma facilidad extender su alcance a círculos de vecindad o, incluso, al mundo entero. Además, no es posible hablar de este fenómeno en abstracto, sino que siempre responde a un marco de referencia específico —en este caso: un tremendamente acelerado desarrollo científico-técnico, una liberación del mercado y economía

<sup>8</sup> Como ocurre con cualquier concepto que posee implicaciones políticas y humanas, parecen existir tantas definiciones como estudios realizados sobre los mismos; sin embargo, conscientes de las limitaciones conceptuales y del riesgo que supone escoger una acepción u otra, es posible encontrar unos rasgos característicos o definatorios compartidos que dotan de fidelidad intelectual a la explicación que los incorpora. Es en este sentido que se ha tratado de buscar una definición lo más simple posible, pero capaz de conjugar los elementos más recurrentes en la conceptualización académica del fenómeno estudiado.

liberal, una modificación de las comunicaciones humanas a través de la revolución digital o un afianzamiento del Estado de bienestar.

Por ello, en esta dirección es posible seguir concretando más y establecer que, si bien la globalización no es algo específico de este momento histórico, pues en otros periodos también se han dado episodios de aproximación internacional, lo característico del momento presente, de la globalización acaecida en un paradigma actual, es el impacto social que han generado dos ideas íntimamente ligadas<sup>9</sup>: la constitución de una nueva forma de entender el espacio-tiempo (Giddens, 1994), y la difuminación de las fronteras de lo local en un «todo» global.

Desde la visión más puramente aristotélica, el hombre nace y se desarrolla, insoslayablemente, de manera comunitaria. Sus lazos de vecindad y pertenencia conforman una esfera de confianza en la que madurar su personalidad. Las reducidas sociedades que requieren de la colaboración *inter pares* para la consecución del bienestar compartido otorgan una visión de integración radical. No obstante, cuando el eje espacial se amplifica a nivel global, cuando se pierde la noción de cercanía y proximidad de las comunidades locales (familiares, vecinales, religiosas, etc.), el hombre deja de sentirse parte de ellas, de identificarse como miembro e integrante. En este sentido, Bauman manifiesta que la fragilidad y la fragmentación de las comunidades parece tener su origen en la desaparición de esos límites espaciotemporales: «la comunicación intracomunitaria no tiene ventaja sobre la intercomunal, si ambas son instantáneas» (2001: 57). Cuando el mismo tiempo y esfuerzo son empleados para *communicare* (para hacer común lo propio) a cualquier parte del mundo y, además, la tendencia es a la revalorización de lo lejano, lo próximo pasa irremediablemente a un segundo plano en favor de una única sociedad a nivel mundial.

Hoy, el ser humano, sumido en esta manera de entender su existencia en el mundo global, convive en un paradigma en el que debe reencontrar su lugar. Parafraseando a Max Scheler, debe repensar su puesto en el cosmos. Cuando las distancias, tiempos y limitaciones se convierten en maleables y difusas; cuando todo aquello que hasta el momento había sido considerado su *communitas*, referencia y primer signo de identidad, se convierte en una aspiración totalitaria y homogeneizadora, el hombre es y está de un modo novedoso.

Como se mencionaba al inicio de este apartado, por el propio devenir de la Historia, es difícil dirimir con absoluta certeza qué es causa y qué es consecuencia; aún más si lo que se

<sup>9</sup> Antes de continuar, téngase en cuenta la advertencia respecto de la generalidad de las reflexiones que se plantean. Por un lado, tomando en consideración que se plantea en el ámbito de las interrelaciones humanas, es imposible atender a la casuística de cada coyuntura, dada la imprevisibilidad del ser humano, y la incalculable multiplicidad de motivaciones personales. Y, por otro, es posible llamar la atención sobre otra apreciación: el propio término empleado esconde, de raíz, una incongruencia. No es posible hablar de un fenómeno verdaderamente global; pues, pese a la pretendida integración, la realidad pone de manifiesto que los efectos de la globalización no hacen sino discriminar sistemáticamente a todos aquellos que no han tenido los medios para subirse al carro de la competencia comercial y entrar en el tablero de juego. En palabras del profesor Mejía Quintana: «La globalización da apertura a la competencia libre de todas las manifestaciones, acciones y paradigmas de lo real, pero en su punto de partida contraponen actores superlativamente más competentes que otros que, por lo menos en primera instancia, dominan las significaciones a partir de las cuales se ordena la acción mundial en todo sentido» (2011: 79).

pretende es analizar un fenómeno poliédrico como el que ahora concierne. Por ello, con cierta cautela en la presente reflexión, es posible atreverse a afirmar que, si la globalización refiere a un fenómeno —a un accionar en el mundo—, hechos y razones van de la mano. La evolución no es meramente fáctica, sino que, a veces con ella, a veces como motor de la misma, la cultura, los ideales y valores siguen caminos paralelos. Y es, concretamente, en esta dirección, la de las subjetividades y convicciones actuales, en la que se pretende profundizar, pues se entiende que, como una vidriera que refleja la luz del sol, cada rayo refractado se tiñe del color del cristal que atraviesa; de esta misma manera, el hombre de cada época se construye y se constituye, empapado del ideario colectivo en el que se ve inmerso. En definitiva, si el ser humano está sumergido en un mundo globalizado, ¿qué efectos produce en él? ¿Qué colores refleja?

### 3.1. Un mundo extraído de su Historia

Como se comentaba anteriormente, la modernidad líquida (Bauman, 1999), caracterizada por la pérdida de valor de las comunidades y el significado de una nueva velocidad, trae consigo evidentes consecuencias en el imaginario compartido. En palabras de Juan David Delgado C.: «la incorporeidad del poder, su ingravidez asegura a unos la libertad de crear nuevos valores y significados, mientras que para otros augura el estar condenados a la insignificancia, a la incapacidad de generar y mantener identidades» (2004: 301). Esto es, la eliminación de lo local ya es una realidad —los efectos de la globalización alcanzan cada rincón de la tierra—, pero no se tienen los medios suficientes para influir en la pretendida comunidad mundial. El hombre se mantiene en un limbo o periodo transitorio en el que se han perdido los referentes tradicionales, pero ni se le ha dotado, ni ha podido proveerse, de otros nuevos<sup>10</sup>.

En este orden de ideas, de debilitación de las formas locales de solidaridad y emancipación de la forma histórica de pertenencia, se genera un desfase entre los medios de nueva construcción identitaria y la velocidad de la propia existencia. Este estado de ánimo, confundido ante la necesidad de crear nuevos valores, encarna en los términos nietzscheanos, el absoluto nihilismo compartido. Además, con la paradoja de que se encuentra encaminado, hacia un *Übermensch* individualista y carente de herramientas para poder proveerse de nuevos y propios ideales.

Es posible identificar, esta vocación compartida, emancipadora, desconcertante, de apertura hacia la novedad epistemológica y el progreso, con la postmodernidad como respuesta a un aparente agotamiento de la modernidad en un contexto fundamentalmente distinto.

<sup>10</sup> Se aprecia de manera muy evidente en zonas de Asia y África sin sistemas de cañería o potabilización de agua, pero con acceso a dispositivos móviles e internet. Se genera una dicotomía y crisis identitaria de difícil gestión entre lo que se conoce y lo que realmente acontece en su propia realidad. Se incrementa muy notoriamente la sensación de aislamiento, desigualdad y exclusión, promoviendo, en muchas ocasiones, un rechazo y una radicalización de lo propio, frente a aquello con lo que no es posible sentirse identificado.

El surgimiento de la posmodernidad, como es lógico, tiene su propia configuración ideológica: capitalista, neoliberal y de economía de mercado. Al tiempo, constata un radical individualismo, hedonismo y adanismo, construido bajo la idea de que, si la comunidad y los lazos fraternos de vecindad ya no requieren una colaboración y solidaridad, es posible reorientar el foco de atención y esfuerzo de «el otro», hacia «uno mismo». Del mismo modo, narcisismo, bienestar individual o relativismo moral son conceptos que resuenan en la realidad. Los que antes se constituía como imperativos morales, ahora el hombre los reconoce como opciones para escoger, libremente, su propia definición de derechos individuales (Peña Solano, 2011). Se plantea la paradójica consecución de la autonomía individual, al tiempo que se genera la absoluta necesidad de pertenencia a una gigantesca y uniforme comunidad, a través de las modas, los medios o la imagen proyectada a través de las redes sociales.

Sin embargo, no se pretende analizar cada aspecto característico posmoderno, sino que, dada la extensión y la intención del presente trabajo, se busca poner la atención en un aspecto concreto: la incredulidad ante las metanarrativas (Lyotard, 1979) y, concretamente, respecto del papel de la tradición y la cultura. La posmodernidad es, en palabras de Eagleton, «un periodo histórico específico, que cuestiona las nociones clásicas de la verdad, de la razón, de la identidad y de la objetividad, de la idea de progreso o de emancipación universal, de los sistemas únicos, de las grandes narrativas y de los fundamentos definitivos de explicación» (1998: 11).

En la línea argumental que se pretende estudiar, Jameson describe la consideración epistemológica característica de este periodo: «el modo más seguro de comprender el concepto de lo posmoderno es considerarlo como un intento de pensar históricamente el presente en una época que ha olvidado cómo se piensa históricamente» (2001: 9). O, como expresa Kumar (1978), la posmodernidad plantea un mundo de presente eterno, sin origen, pasado o futuro. Esto es, tratando de entender lo que hoy acontece, aspirando a la consecución de nuevas verdades para la construcción de un idealizado futuro, se genera, contradictoriamente, un rechazo de la experiencia y del conocimiento tradicional.

La puesta en duda de todas las certezas al mismo tiempo, sin haber atisbado aún certezas nuevas (Marina, 2000), ha tornado a la sociedad en tremendamente contradictoria. La complejidad ha crecido exponencialmente pues debe transitarse un nuevo eje cartesiano en el que conviven radicales paradojas: la emancipación individual, pero el sometimiento a un nuevo y único marco ideológico; una sed de progreso, pero sin contar con un sustento que justifique el avance; la búsqueda de una identidad colectiva, pero el anhelo intrínseco y latente de diferenciación; una inexistencia de ideales e imperativos categóricos, pero una idealización de los discursos y cualquier forma de pertenencia a un grupo; y, sobre todo, un rechazo a las verdades amparadas por la tradición y la cultura epistemológica, al tiempo que se pretenden descubrir nuevas verdades, relativas y personales, sin contar con la herencia concedida por toda una Historia.

La exaltación del progreso y la liberación del supuesto yugo de las narrativas tradicionales (religión, valores, razón, humanismo...) han lanzado al hombre a bajarse de los hombros de gigantes, para pretender visualizar todo un mundo complejo en soledad y desde el suelo. El

rechazo de la cultura y el legado histórico ha dejado al ser humano como un mero enano, sin las herramientas para entender el carácter cíclico de la historia y apreciar que la existencia humana actual, en tanto que tal, no es más que la repetición de las experiencias biográficas de todos aquellos que ya han transitado el camino de la vida. Desde una pretendida *tabula rasa*, el hombre ha comenzado a sentir el vértigo existencial de quien no ve más allá de sí mismo, sin perspectiva histórica y en un perpetuo *carpe diem*.

Con esta idea en mente, es posible plantearse: ¿qué queda hoy del ajuar ideológico y cultural que vio nacer la DUDH? ¿De qué modo ha cambiado el entendimiento compartido sobre la dignidad humana? ¿Qué implicaciones tiene este desfase en la vigencia de la Declaración?

## 4. El antes y el ahora: un cambio antropológico

En términos de Nicol, el hombre se cuestiona irremediabilmente en su vida tres grandes incógnitas: la metafísica, la epistemología y la antropología (2004: 23). Esto es, primero se pregunta sobre la realidad de *ser*, de existir. Posteriormente, sobre el modo en el que obtener el conocimiento de ese *ser*, de la existencia en el mundo. Y, por último, le surge la duda sobre el *ser* que conoce al *ser* —es decir, sobre su persona misma— (Martínez, 2013). Por ello, mediante el concatenado razonamiento sobre la existencia se alcanza una percepción de la naturaleza humana, y, en atención a ella, se le otorga un valor determinado. Es precisamente de ese valor del que deriva la *dignitas*: tratar a los hombres por lo que son, en sus diversos *modos de ser*.

No obstante, a partir de los años setenta, con la puesta en duda de las metanarrativas —y concretamente de la razón—, en la posmodernidad esta estructura tripartita se ha perdido, o, al menos, se ha invertido su orden. Ahora la duda nace de la primera persona. Conforme uno se entiende, extrapola su cosmovisión al trato con los demás. La argumentación se ha trasladado del entendimiento compartido sobre el hombre, en su faceta comunitaria, a una obcecación por la toma de partido de la experiencia individual, derivando en un relativismo moral y un reconocimiento de la dignidad meramente instrumental. Es la constante afirmación del trato debido a las personas en su condición humana, pero sin plantearse las razones que sustentan esa idea, sin plantearse las características del *ser*. Eximiendo la metafísica y la epistemología.

Esta absoluta carencia de reflexión y convencimiento sobre el sentido de la esencia humana construyen una dignidad indeterminada, sin contenido, sin vocación o aspiración de absoluto, con todos los riesgos que ello conlleva. Aquí ya se deja entrever una de las cuestiones fundamentales de este trabajo: «¿Por qué se invocan los Derechos Humanos cuando ni siquiera existe un planteamiento previo sobre qué significa *ser* humano?».

Por otro lado, haber obviado este *iter* fundamental, tiene una segunda consecuencia que puede enunciarse en un verso casi poético: *Ayer, antes de un «yo» hubo siempre un «nosotros». Hoy, hay un «nosotros» solo en la medida en que sea un agregado de independientes «yos». Es*

decir, la identidad humana ha abandonado su cariz radicalmente biográfico, relacional y narrativo, para adoptar un discurso de pertenencia al grupo bajo la óptica de la perpetua reivindicación del «yo». Haber abandonado el planteamiento sobre el conocimiento del *ser* metafísico lanza, en un paradigma que exige una constante opinión sobre la dignidad, a que ese pensamiento parta de lo único que se cree conocer: uno mismo. Partir en los razonamientos desde el «yo», no del «nosotros», clama una exacerbación de la individualidad para poder formar parte de algo. Pues si lo único que se tiene es a uno mismo, integrar algo más grande supone la materialización del riesgo a perderse. En vez de entenderse desde una colectividad, desde la igualdad otorgada por el mero *ser*, el planteamiento es inductivo: del «yo» al «nosotros».

En esta cuestión se aprecia la segunda problemática nuclear: ¿es coherente aplicar los Derechos Humanos desde esta perspectiva?

Por último, es posible llamar la atención sobre una consecuencia más. En un momento de sociedades fragmentadas por las imperantes ideologías de base individualista, cuando se entiende la dignidad como portal a través del cual convertir la moral en Derecho, es necesario llegar a un cierto grado de consenso sobre su significado. Para transformar las ideas en leyes, es imperativo su concreción para poder materializarse. No obstante, si se alcanza un acuerdo sobre el contenido de la «dignidad», no es respecto al convencimiento compartido de la necesidad de iniciar una búsqueda conjunta de la verdad que ese concepto encierra, sino que se entiende el consenso como una conmixtión de verdades parciales, un agregado de perspectivas individuales —obviando que la realidad no es construible, negociable o relativa—. En definitiva, pasando por alto que la dignidad no es un producto de la posverdad.

Tal y como se ha planteado con anterioridad, la Declaración Universal de los Derechos Humanos estuvo lejos de ser así. El planteamiento fue el de la experiencia compartida, el de la indagación en comunidad de la esencia humana, a través de la razón, la Historia y la experiencia. No obstante, fue imperativa una intención de diálogo, de reflexión sobre el *ser-conocer-deber*. Si en la actualidad las pretensiones son meramente impositivas, si nacen de individuales «yos», en un aquí y un ahora, sin pasado ni tradición, la cosmovisión ha quedado reducida a la mínima expresión, a un presente perpetuo, hedonista y personal.

Con este último razonamiento, surge un tercer interrogante: ¿puede afirmarse la universalidad de unos derechos que se reconocen desde la individualidad?

## 5. Un momento de inconsistencias

Es primordial caer en la cuenta de que los términos empleados para denominar la DUDH no son accidentales, sino que ponen de manifiesto de manera expresa y mayúscula su intención última. Como se ha venido apreciando, si los Derechos Humanos se entienden en su contexto y motivación, revelan las claves para descubrir la mayor búsqueda compartida de verdad de los últimos siglos. Esto es, los DDHH no nacieron para responder a un momento

histórico determinado, sino para, incorporando la tradición y la Historia compartida, aprender de ella y poner negro sobre blanco la imperativa necesidad de un humanismo estructural. «Universal», en este sentido, significa «dirigido a la totalidad del hombre», que abarca, íntegramente, lo que el ser humano es, que le concierne de una forma radical, incluso escatológica, anterior a cualquier rasgo diferenciador que pudiera acusarse al respecto. La Declaración no pretendía solamente ser universal en su aplicación geográfica, sino también en su absoluta apelación a lo que el hombre es. No hay mayor expresión de universalidad, en todos sus sentidos, que el valor del *ser*, de todo ser. Es esta idea, de la que bebe la Carta del 48, la fuente de las tensiones planteadas en este trabajo.

En la práctica, en la expansión de la constante búsqueda del futuro, parece haberse olvidado que nadie puede invocar uno de esos innegociables, respetables y atemporales artículos de la DUDH sin dejar de oír el eco que en ellos se repite: el sonido de incontables y dispares personas que, por las calamidades sufridas, pusieron en movimiento al mundo para alcanzar un acuerdo de mínimos sobre el respeto que debía mostrarse al ser humano. La apelación a los Derechos Humanos bebe de la indignación y el dolor compartido ante las violaciones sistemáticas de la dignidad humana, sin adjetivos. Esa es la cuna de esta declaración. Si se rechaza el pasado, se rechaza la historia como fue. Si se pierde de vista de dónde se viene, se pierde la vista hacia dónde puede volverse. En definitiva, si se olvida que a los derechos que hoy se reconocen les precede una historia común, se pierde completamente la perspectiva de cuál fue su razón de ser, primera y última.

En la actualidad, la dualidad irreconciliable que se reconoce es que, en la aplicación de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, se trata de conseguir una «universalidad» sin verdadero ecumenismo. Como representación de una cosmovisión fragmentada nace una unidad degradada en uniformidad, desarraigada y perdida, en tanto que pretendidamente ajena a su historia y sus tradiciones. Aquello que es antropológicamente universal debe ser, por definición, unitario, integral, absoluto. Debe ser un conjunto formado por la totalidad de su esencia: en este caso la *dignitas* como ser humano, su valía inviolable, global. Así pues, se comprende por qué no se puede pretender alcanzar la definición del *ser*, de lo «humano» desde una óptica individualista, presentista y sectorial.

Según lo desarrollado se crea una inconsistencia en el momento actual cimentada en dos ideas: la aplicación del concepto de dignidad en un contexto en el que su significado ha variado completamente y, como consecuencia de ello —dada la pérdida del referente de la verdadera universalidad—, la imposibilidad de aplicar la DUDH en su integral significado.

## 5.1. Llamados a la unidad, no a la uniformidad

En este sentido, para comprender la radicalidad de la cuestión que se plantea, acudir a la etimología es imperativo, pues revela toda una Historia en el propio lenguaje. En su origen latino, *unitas* responde a la cualidad de ser uno, la entidad indivisible, la totalidad. *Universalis*, refiere a lo propio de todos los elementos de un conjunto, del universo. Y, por su parte, *unifor-*

*mitas*, es la cualidad de tener solamente una forma, a la igualdad en las cualidades exhibidas por un cuerpo. Precisamente, es en estos términos en los que se descubre y discurre la tensión existente. La humanidad es, por definición, unitaria. La DUDH apela, desde su origen, a la universalidad. Pero el momento actual es, por convicción, cada vez más homogéneo, tendiente a la uniformidad.

En un capítulo histórico, caracterizado por una globalización cultural cimentada en los aires de la postmodernidad, poniendo en duda el valor de la cultura, la religión, la Historia, la tradición e incluso del Saber, no es posible, en ningún caso, alcanzar pretensiones unitarias. Desde el espectro de una visión rupturista con todo aquello que une al hombre y lo relaciona con el prójimo y el pasado, se ha producido una paradoja: tal ha sido la emancipación generalizada desde el «yo», que finalmente el patrón se ha repetido una y otra vez. Buscando la diferencia, todo, bajo las modas, se ha vuelto igual. Buscando la diferenciación, se ha alcanzado la uniformidad. Olvidando que la especie humana, formada por hombres libres<sup>11</sup>, no puede ser uniforme. Y, puesto que no lo es, se crea una discordancia entre la dignidad que entendía y buscaba la Declaración del 48 y la dignidad que hoy se entiende y busca.

La unidad no es uniformidad, sino armonía en las diferencias. Esa es la idea clave de 1948: el reconocimiento de las diferencias, de la unicidad de cada ser humano, pero partiendo de la aceptación de la premisa de que su naturaleza se encuentra intrínsecamente ligada a la religiosidad, a la trascendencia, a la dependencia *inter pares* y a un valor cimentado en su antropología compartida. Tal y como se revelaba en la *christianitas*, el ser humano es uno, y sólo es en relación con el otro. Solo reconoce su propia nobleza e integridad en los ojos de su igual.

La dignidad no es fruto de la pertenencia a un grupo, minoría o sector. La dignidad es, irremediablemente, en tanto que el hombre es hombre. El reconocimiento antropológico de este valor no radica en la capacidad de exigir derechos, sino en el descubrimiento de los mismos en el igual. Esta es la permuta que debe volver a producirse para evitar la expansión de un profundo malentendido: los Derechos Humanos son humanos porque debe clamarse su aplicación para el conjunto, no son un campo de batalla por el reconocimiento judicial de derechos sustantivos parciales. Los DDHH no fueron plasmados para su reconocimiento a expensas de una reflexión filosófica, desde un punto de vista egoísta y nihilista, como un elenco de derechos adaptables al contexto y a las nuevas apetencias. Su motivación antropológica es el fundamento que reconoce, ajeno a las de diferencias entre grupos y comunidades, el consenso normativo para, de manera conjunta, garantizar a cualquier individuo el trato mínimo que le es merecido como ser humano.

<sup>11</sup> La libertad es un rasgo saliente de la dignidad personal: todo lo que suponga someter a la persona a una forma predeterminada es contrario a su dignidad. Ninguna «etiqueta» vale para referirse al hombre en lo que le concierne más íntimamente: el ser personal. La DUDH, en este sentido, precisamente por lo que hay en ella de universal, posiciona al humano ante una perspectiva de radical apertura a la totalidad del hombre. Toda reducción ulterior es lesiva de su dignidad. El problema se presenta cuando se afirma una idea reductiva de la libertad, fundada en una antropología que da la espalda a la pregunta por el sentido y la trascendencia.

La verdadera universalidad no puede nunca ser fruto de conflicto. Va de suyo la disparidad cultural de los hombres, en tanto que seres libres, pero la verdad contenida en la dignidad humana —precisamente por ser verdad— no puede volver a ser discutida. En palabras de Romano Guardini, «la vida se basa en la pluralidad» y, como recuerda Lévinas, el carácter singular, incompatible e irreductible de cada ser humano es fuente de la plena dignidad de toda la humanidad.

No es tolerancia, es cohesión. No es homogeneidad, es unidad en las semejanzas. Es el descubrimiento, a través de la comunión, la reflexión y la pertenencia a una única colectividad, de la necesidad de garantizar, a todo humano, los derechos que le corresponden por su propia valía, sin excepción. No obstante, hoy, sin el valor del conocimiento y las humanidades, lejos queda la aplicación de la DUDH conforme a su verdadera esencia unitaria.

## 6. Conclusión

Este trabajo, en definitiva, no busca ser una respuesta o solución al problema planteado. Esta investigación pretende poner palabras a una inquietud personal que nace de la incomprensión y el asombro ante una realidad que se presenta muy lejana a sus verdaderas aspiraciones. En definitiva, como se mencionaba al inicio, la cuestión sobre la *unitas* o la *uniformitas* no ha hecho más que comenzar. Se han asentado las bases para, al menos, empezar a comprender aquello que parecía paradójico e incomprensible. No obstante, pese al cariz principalmente reflexivo de estas páginas, es posible manifestar ciertas conclusiones extraídas.

En primer lugar, se ha adquirido la conciencia de que, en lo que al conocimiento sobre la valía del hombre concierne, una escalera de caracol es lo que más se le parece. En la conjugación constante del planteamiento sobre la metafísica, la epistemología y la antropología se cierra un círculo con la primera vuelta de 360 grados. Pero, con las experiencias, la razón y el entendimiento fruto de la madurez, le sigue una nueva vuelta inferior y más honda. Cada vez más cercana a la comprensión sobre lo que el hombre es, de manera radical. Adentrarse en la reflexión profunda sobre la esencia humana, dotándola de contenido cognoscible, es el primer paso para seguir descendiendo en la escalera de la verdad.

En este mismo sentido, se reconoce que las discusiones sobre la aplicación de la DUDH discurren, únicamente, en la superficie, en el debate emotivo y politizado. En el primer escalón. No obstante, la clave radica en obviar el ruido y atender a cómo las cosas son. Buscar en el pasado, en la narrativa construida durante siglos, puede dar las herramientas para conseguirlo. Dado que la historia forma parte de la propia biografía del hombre, tratar de vivir sin ella es un sinsentido. No existe inconveniente en poner en duda los dogmas, pero debe tenerse la suficiente pericia para ser capaz de conocer las cosas tal y como son. Una mirada obsesivamente fijada en el progreso y el futuro, sin aprender de las lecciones de lo ya acontecido, está condenada al fracaso. Ese es uno de los problemas actuales.

Por otro lado, el reconocimiento de la pluralidad del hombre, tanto en su propio ser, como en su variedad de formas, es imperativo. La unidad es clave en el reconocimiento de los Derechos Huma-

nos, pues igual que cada miembro de un mismo cuerpo humano es distinto de otro, todos en su conjunto hacen un único cuerpo; lo mismo ocurre con la sociedad. La pluralidad de tradiciones, culturas, lenguas, pensamientos y cosmovisiones es enriquecedora: hace la humanidad. La dignidad del hombre clama un reconocimiento pleno de lo que es, de dónde viene. Nada podrá ser nunca auténticamente universal, en relación con el *ser*, si no interpela a lo más profundo de su esencia. No es posible referir a la naturaleza humana, si en ella no se integra de dónde viene.

El hecho de haber puesto en duda de manera generalizada los metaconceptos como razón o verdad a través de un consolidado relativismo moral ha provocado la negativa a los valores tradicionales, al tiempo que el rechazo a la reflexión —fruto de una acelerada existencia— ha arrebatado al hombre la capacidad de dotarse de otros nuevos o distintos. Bajo la perspectiva de la absoluta subjetividad, el hecho de ser humano se ha vaciado de sentido, se ha dado por supuesto. Por ello, hoy el hombre debe existir (o subsistir) en un momento de pérdida identitaria. Ser humano puede ser tantas cosas, que ya no significa nada. De ahí, el surgimiento de la actual necesidad de pertenencia y reivindicación de lo que uno mismo se considera. La pérdida de la noción de radical membresía a la comunidad humana ha lanzado al hombre a construir su dignidad e identidad en torno a rasgos fragmentarios, que lo integran, pero no lo definen.

Producto de la eliminación de lo que significa ser humano, por la propia inexistencia de una reflexión previa, la dignidad ha sido malinterpretada y convertida en meros términos de fundamentación para la exigencia de derechos individuales y subjetivos. La mayor paradoja radica en que la propia apelación a la DUDH desde esa óptica imposibilita, de raíz, el pleno desarrollo de lo que la Declaración, en sí, es.

¿Existe, pues, solución alguna a esta cuestión?

Sería francamente complejo poder afirmar con rotundidad la existencia de una fórmula idónea para ello, pues en la medida en que el futuro es escrito por las decisiones de los hombres, tan incierto es el porvenir como lo es su propia naturaleza —irremediablemente libre—. No obstante, precisamente tomando en consideración la libertad de los hombres y su ajenidad a un futuro sentenciado de forma predeterminada, Juan Pablo II proponía un remedio para el proyecto vital promovido en la actualidad y que puede ser rescatado en los términos descritos en este trabajo: un nuevo humanismo, auténtico e integral, capaz de permitir e incitar al hombre a ser lo que es, pobreza amada con radical dignidad.

Para alcanzar ese repensado humanismo y huir de los efectos de la transmutación antropológica posmoderna, son tres cuestiones interrelacionadas las que, tímidamente, se cree que podrían conseguirlo: en primer lugar, volviendo a poner a la persona en el centro de la vida, personal y comunitaria. Tanto en la esfera privada como exigiéndolo a quienes ostentan el poder político en la vida pública; en segundo lugar, tratando de reeducar y cuidar la mirada, otorgándole la olvidada importancia que, como primer contacto relacional entre seres, verdaderamente tiene; sobre todo, en relación con los medios de comunicación y la publicidad, tratar de tomar conciencia de que la mirada condena al prójimo en atención a los ojos con los que es mirado, y no según lo que realmente es, permite entender la relevancia que posee cuidar la forma de mirar, y, por último, tratando de revalorizar a través de la educación y la formación

universitaria los grandes ideales que salvan a la existencia de un destino sumido en las paradojas, los sinsentidos y la hipocresía: el saber, la razón, la fe, la confianza, la justicia, el bien, la verdad, la belleza, la trascendencia, la equidad.

Reorientar el lugar del hombre en el cosmos y devolverle su radical papel nuclear es un proceso paralelo al de conseguir una visión unitaria e integral de la persona y su valor. El primer paso para alcanzarlo es tomando conciencia de la realidad que acontece y asumiendo que es una coyuntura que clama de un compromiso individual para cambiarla. No obstante, en definitiva, pese a las dudas existentes en el modo de conseguirlo, la única certeza que hasta hoy se tiene es que el humanismo es el camino adecuado para lograr lo que la Declaración Universal de los Derechos Humanos pretendía ser y realmente es: unitaria, universal y, por ende, verdaderamente humana.

## 7. Bibliografía

- Alsina, Rodrigo (2006). «Posmodernidad y crisis de identidad», en *IC Revista Científica de Información y Comunicación*, n.º 3, pp. 125-146.
- Arias Sandoval, Leonel (2009). «La identidad nacional en tiempos de globalización», en *Revista Electrónica Educare*, vol. XIII, n.º 2, ISSN: 1409-42-58.
- Bauman, Zygmunt (2000). *Modernidad Líquida*. Fondo de Cultura Económica. México.
- Delgado, Juan David (1999). *La Globalización: consecuencias humanas*. Zygmunt Bauman, en *Revista Colombiana de Sociología*.
- Kondorosi, Ferenc (2002). «Los derechos del hombre en un mundo globalizado», en *Cuadernos Const. de la Cátedra Fadrique Furió Ceriol* n.º 38/39. Valencia.
- Kumar, K. (1978). *Prophecy and Progress: The Sociology of Industrial and Post-Industrial Society*. Penguin Books, Harmondsworth.
- Lampert, Ernani (2008). «Posmodernidad y universidad: ¿una reflexión necesaria?» en *Perfiles educativos*, vol. 30 n.º 120.
- Lyotard, Jean François (1979). *La condición posmoderna*. Cátedra, Madrid.
- Marina, Juan Antonio (2000). *Crónicas de la ultramodernidad*, Barcelona, Anagrama.
- Media Bravo, Pilar (2006). «Modernidad y Crisis de Identidad», en *Revista Científica de Información y Comunicación*, n.º 3.
- Mires, Fernando (2003). «Esos derechos que son tan humanos: Un ensayo», en *CDC*. 2003, vol. 20, n.º 54, pp. 1-27.
- Mujica, Felipe Nicolás (2019). «Tradición cristiana y educación para los derechos humanos: crítica al sentido moral de Nietzsche», en *Revista Ensayos Pedagógicos*, vol. XV, n.º 1, enero-junio, 2020.
- Pallarés, Pedro (2013). *La justificación racional de los derechos humanos en los redactores de la Declaración Universal de los Derechos Humanos*. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra. Navarra.
- Peña Solano, Leonel Mauricio (2011). «Globalización y postmodernidad en los discursos y las prácticas de los derechos humanos», en *Derecho y Realidad*. II semestre 2011, n.º 18.
- Ponce Martínez, Carlos Félix (2001). «La declaración universal de derechos humanos. Naturaleza jurídica y aplicación por los órganos jurisdiccionales internos», en *Anuario de la Facultad de Derecho*. Universidad de Extremadura, n.º 19-20, 2001-2002.
- Terry Eagleton (1997). *Las ilusiones del posmodernismo*. Paidós. Buenos Aires.