



UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE DERECHO
ESCUELA DE POSTGRADO
MAGÍSTER EN DERECHO CON Y SIN MENCIÓN
TESIS DE GRADO

**EL CONTENIDO MÍNIMO MORAL UNIVERSAL Y LA IGUAL DIGNIDAD
HUMANA EN LA FILOSOFÍA POLÍTICA OCCIDENTAL
CONTEMPORÁNEA.**

**Tesis para optar al grado de Magíster en Derecho con Mención
en Derecho Público.**

TOMÁS JAEGER LJUBETIC

Profesores guía: Francisco Zúñiga Urbina y Jaime Gajardo Falcón.

Este trabajo ha sido desarrollado en el marco del Proyecto Fondecyt de Iniciación
N°11190460:

Modelos de interpretación de los derechos fundamentales en contextos
multiculturales y sus implicancias en los sistemas constitucionales

Santiago, Chile, 2022

TABLA DE CONTENIDO

INTRODUCCIÓN	4
CAPÍTULO I: El contenido mínimo universal en la filosofía política occidental. ...	7
I. John Rawls.	11
II. Will Kymlicka.	18
III. Bhikhu Parekh.	24
IV. Michael Walzer.	31
V. Boaventura de Sousa Santos.	36
CAPÍTULO II: La igual dignidad humana como elemento común universal.	44
I. Historia y desarrollo del concepto de dignidad.	45
II. Igualdad en derechos como consecuencia de igual dignidad.	53
III. Rol que juega la igual dignidad, o los aspectos que fundan esta idea, en la teoría de cada autor.	56
1. Rawls.	56
2. Kymlicka.	62
3. Parekh.	66
4. Walzer.	71
5. De Sousa Santos.	83
CONCLUSIONES.	87
BIBLIOGRAFÍA.	96

RESUMEN

En este trabajo busco identificar el grado de consenso existente entre una serie de exponentes contemporáneos de la filosofía política occidental, en relación con la existencia de valores morales cuyo respeto se vea como debido universalmente, sin importar el contexto cultural. Con este fin, parto por revisar las contribuciones de John Rawls, Will Kymlicka, Bhikhu Parekh, Michael Walzer y Boaventura de Sousa Santos a este respecto, explicitando luego los puntos de acuerdo. A continuación, presento el desarrollo histórico y conceptual que ha tenido la idea de igual dignidad humana, y en particular de la igualdad en derechos como consecuencia de esta idea, para argumentar que cada uno de los autores referidos comparte los fundamentos de la igual dignidad humana y debería incluir la igualdad en derechos en ese conjunto de valores o contenido mínimo moral universal. De esta forma, concluyo que el acuerdo al que deberían llevar los razonamientos de los distintos autores es considerablemente más exigente que el que se sigue de sus posturas explícitas.

INTRODUCCIÓN

En la actualidad, virtualmente todos los Estados reconocen como vinculantes en el derecho internacional los principales instrumentos de derechos humanos (Donnelly, 2013, p.94. Ésta y todas las traducciones son propias). Sin embargo, han sido recurrentes y de gran impacto los cuestionamientos a la real universalidad de los derechos humanos, tanto por parte de autoridades (cfr., Lenzerini, 2014, pp.59-70, sobre el debate en torno a los ‘valores asiáticos’) u otros voceros de importancia (cfr., Tomuschat, 2008, p.70, en referencia a Mohammed Bedjaoui) de diferentes Estados no occidentales, como de organizaciones civiles y asociaciones académicas en países occidentales (p.e., Lenzerini, 2014, pp.9-10, sobre la declaración de la Asociación Americana de Antropología de 1947). Estas críticas apuntan, muchas veces, a los fundamentos teóricos que se encuentran detrás de la doctrina de los derechos humanos, sosteniendo que ellos derivan de concepciones occidentales del ser humano que, a pesar de pretenderlo, no corresponden a una esencia universal de la especie ni son aplicables a toda sociedad humana.

En ese sentido, para hacerse cargo de críticas que se mantienen incluso existiendo, como digo, una suscripción generalizada de los instrumentos internacionales positivos, parece necesario partir por un nivel mayor de abstracción: el de la filosofía moral y política en que se inspiran los derechos para luego ser juridificados (Tomuschat, 2008, pp.1-6). En tal nivel se encuentran los planteamientos de este trabajo. Mi objetivo es revisar la obra de una serie de filósofos políticos en relación con si existen valores éticos¹ que deban ser respetados en todo contexto, sin importar las tradiciones culturales imperantes. Una vez identificadas sus posiciones individuales al respecto, que denomino el *contenido mínimo universal* de cada autor, o que cada uno defiende o identifica,

¹ Ocuparé los términos ‘moral’ y ‘ética’ de forma intercambiable.

determino si las mismas coinciden en alguna medida o, en otras palabras, si existe consenso respecto de determinado contenido moral que se vea como válido y aplicable universalmente.

No obstante, al acometer esta tarea se presenta el problema de que los fundamentos teóricos de aquello que se podría calificar como teoría o filosofía política alrededor del mundo difieren radicalmente. Incluso los criterios epistemológicos utilizados distan en tal medida que se hace muy difícil comparar y hacer entrar en diálogo posiciones de autores pertenecientes, por ejemplo, a tradiciones occidentales, por un lado, y árabes o africanas, por otro (como se puede apreciar en Twining, 2009). Por esta razón, entre la muestra de autores que elijo para examinar me limito a exponentes contemporáneos del mundo occidental², ya que en mi opinión estos parten de una base común relativa a la forma de entender al ser humano y de ciertos criterios para justificar posiciones morales, ya sea para compartir total o parcialmente estos postulados que se han ido desarrollando desde la época clásica, o para realizar una crítica radical de los mismos, pero explicando primero cuáles son las posiciones criticadas y su fundamento (p.e., Otto, 1997). Creo que a lo largo del trabajo queda en evidencia la enorme diversidad de posturas existentes en la misma filosofía política occidental, con autores como Walzer y sobre todo de Sousa Santos, que no se ciñen y son fuertemente críticos de la intención de aplicar cánones occidentales a toda cultura. Por otro lado, esto no quiere decir que considere que autores pertenecientes a otras tradiciones o familias filosóficas no tengan

² En este trabajo, por ‘mundo occidental’ me refiero a la zona geográfica que incluye Europa y los países en que los valores culturales provenientes de Europa son dominantes (p.e., de Sousa Santos, 2006, p.52). En cualquier caso, más allá de posibles controversias sobre cuál sería el área abarcada según este criterio (p.e., Spivak, 2009, p.63, sobre el caso de América Latina) las afiliaciones académicas de los autores examinados en este trabajo (correspondientes a Estados Unidos, Canadá, Reino Unido y Portugal), están indudablemente incluidas en este concepto de ‘mundo occidental’.

aportes relevantes que hacer al debate, sino que simplemente se trata de un intento por hacer factible la comparación.

El trabajo se divide en dos grandes capítulos. En el primero, reviso uno por uno los postulados de John Rawls, Will Kymlicka, Bhikhu Parekh, Michael Walzer y Boaventura de Sousa Santos en relación con la existencia del contenido mínimo moral universal referido. Dado que cada uno trata el asunto de manera distinta, sin siquiera llamar a este contenido universal como tal, establezco una serie de criterios para uniformar el examen que realizo respecto de cada uno de ellos. La gran conclusión que saco de este capítulo es que no existe unanimidad respecto de valor alguno o, en otras palabras, que este consenso es un conjunto vacío. También, que los valores respecto de los que hay un consenso casi completo son muy generales y poco demandantes. El segundo capítulo parte de esta constatación de que el consenso explícito es casi inexistente, pero en él me baso en la idea de igual dignidad humana para afirmar que todos los autores comparten sus fundamentos, y que por lo tanto deberían incluir sus consecuencias en el contenido mínimo universal a postular. Estas consecuencias son ellas mismas poco claras, debido a las distintas concepciones que existen de la igual dignidad, pero incluyen como mínimo lo que denomino igualdad en derechos, esto es, que los derechos y libertades reconocidos sean protegidos de forma igualitaria respecto de todas las personas.

CAPÍTULO I: El contenido mínimo universal en la filosofía política occidental.

El objetivo de este trabajo es identificar el desarrollo que existe en la filosofía política occidental respecto de la posibilidad de establecer un contenido mínimo moral universal, esto es, un núcleo de valores reconocidos cuya vulneración sea pertinente repudiar sin importar el contexto en que la vulneración tenga lugar.

Sin embargo, la cantidad de autores que se han referido al tema es inmensa. En numerosos casos las diferencias son menores, más bien matices de una perspectiva común, pero de todas formas analizar cada una de estas posturas constituye una tarea inabordable para este trabajo. Por esta razón, opto por seleccionar un número limitado de autores. Se trata de intelectuales cuyos postulados respecto de la identificación de un núcleo moral mínimo a defender sin importar el contexto han tenido alta repercusión, influyendo así en el debate posterior. Además, provienen de tradiciones (o de vertientes dentro de ellas) relativamente diferenciadas una de otra, ofreciendo una muestra considerablemente representativa de las posiciones defendidas en esta controversia. En base a estos estándares, los autores a estudiar son John Rawls, desde una posición liberal; Will Kymlicka, precursor de un liberalismo específicamente multicultural; Bikhu Parekh, quien adopta un universalismo pluralista; Michael Walzer, exponente de lo que se ha denominado *comunitarismo*³; y Boaventura de Sousa Santos, parte del movimiento decolonial.

³ Puede considerarse que el mayor exponente del comunitarismo es Charles Taylor, ya que sus críticas a fundamentos clave del liberalismo en su ensayo contenido en el libro editado por Amy Gutmann, *Multiculturalism and "The Politics of Recognition"* (1992), representaron una piedra angular en el debate entre liberales y comunitarios. Sin embargo, me parece que es Walzer, no Taylor, quien se refiere más directamente a la posibilidad de identificar un contenido moral mínimo universal. Es por esta razón que incluyo al autor estadounidense en la selección de autores.

Una dificultad importante para la identificación de semejanzas y diferencias entre estos autores es que no parece haber criterios comunes para responder la pregunta por el contenido mínimo universal, probablemente debido a la complejidad del asunto y a la gran cantidad de aspectos que se deben considerar. Los autores que tratan este tema lo abordan desde perspectivas variablemente descriptivas y/o normativas, definen el contenido de forma más o menos general, y lo aplican a distintos tipos de unidades políticas, territoriales, sociales o culturales, entre otras diferencias. Por esta razón, parece necesario definir criterios de análisis comunes para sistematizar las posiciones de los distintos autores, localizando así de forma clara la pregunta por el contenido mínimo universal y distinguiéndola de otros aspectos relacionados.

Además, la presentación de las posiciones en base a criterios obliga a hacer explícitos aspectos de las posturas que muchas veces sólo se insinúan, o en otras ocasiones a exponer ambigüedades que, si nos atuviéramos a resumir las posiciones siguiendo fielmente la estructura ocupada por sus autores, podrían pasar desapercibidas. De esta forma, tales criterios permiten aclarar el lugar desde el que cada autor habla, así como identificar los aspectos en que cada teoría está más o menos desarrollada, incluyendo lagunas o facetas a las que no se refieren.

Precisado lo anterior, paso a enumerar los criterios a considerar. Luego de presentar brevemente el contexto en que los autores tratan el tema del contenido mínimo universal, para ubicar el lugar que este asunto ocupa en sus elaboraciones teóricas en general, el primer criterio a abordar es la perspectiva filosófico política que cada autor ocupa para identificar el contenido mínimo universal y las vulneraciones al mismo, influenciada por la tradición intelectual a la que pertenecen. A su vez, tal perspectiva teórica determina las razones por las que los autores se refieren al contenido mínimo universal, consideración que incluyo en este primer aspecto. Ciertos autores tienen una

inspiración normativa, es decir, ven como una necesidad el definir el contenido mínimo universal para defender o fomentar determinados valores morales o políticos, mientras otros realizan una labor meramente descriptiva, en el sentido de constatar la existencia de un contenido mínimo universal, aunque a partir de tal constatación se deriven consecuencias que puedan tener elementos normativos.

Estrechamente ligado a lo anterior, el segundo criterio de comparación se refiere a los requisitos o criterios generales que los autores ocupan para considerar que un determinado derecho o valor está incluido en el contenido mínimo universal. Una primera posibilidad a este respecto es que los elementos del conjunto deriven de principios morales como la autonomía o la dignidad. Una segunda, que se los vea como compartidos por todas las grandes tradiciones culturales existentes, y por lo tanto exigibles a cada una de ellas.

Un tercer criterio es el de la definición misma del contenido mínimo universal. Si para el autor éste en definitiva existe o si llega a la conclusión de que no es posible identificarlo; cuál es ese contenido en caso afirmativo; y si está definido de forma clara y taxativa o sólo de forma general o ejemplar, serán las principales preguntas a responder.

El cuarto criterio a considerar es el relativo a las acciones que propone cada autor frente a vulneraciones al contenido mínimo universal. Éstas pueden ir desde una simple crítica, pasando por medidas de presión que desincentiven las conductas contrarias al estándar mínimo, hasta acciones de carácter coercitivo que dejen sin efecto, sancionen o detengan a la fuerza tales conductas. Además, algunos autores distinguen las acciones a tomar según el ámbito de aplicación de sus propuestas, que es el quinto y último criterio.

En efecto, en quinto lugar me referiré al ámbito de aplicación de la propuesta de cada autor en términos de las unidades territoriales, políticas, sociales o culturales a las

que incumbe el contenido mínimo universal a definir, tanto aquellas en cuyo interior y por parte de cuyas autoridades se puede producir la vulneración relevante, como aquellas a las que corresponde evaluar si se ha producido la vulneración y actuar en consecuencia. Como explico en cada sección, para algunos autores el ámbito de aplicación es el Estado, con éste como evaluador y determinadas comunidades culturales en su interior como evaluadas; para otros es el plano internacional, con la comunidad internacional o el conjunto de Estados como evaluadores y cada Estado en particular como evaluado; y para un tercer grupo ambos ámbitos son relevantes.

En relación con este último criterio, una precisión terminológica es pertinente. Salvo indicación en contrario, en la presentación de las contribuciones de los distintos autores, así como en mi examen de sus posturas, debe entenderse que el término ‘sociedad’ se ocupa en el sentido de unidad política y territorial determinada. Esto es, como ‘Estado’ o ‘país’. Por otra parte, el término ‘comunidad’ se refiere a los grupos al interior de una sociedad que comparten prácticas culturales determinadas. Por último, los términos ‘tradición’, ‘cultura’ o ‘tradición cultural’ son ocupadas para referirse a un sistema de concepciones filosóficas y/o teológicas, y a las prácticas con relevancia moral que se siguen de estas concepciones. Una cultura puede, a su vez, ser imperante ya sea en una sociedad en general, o en una comunidad parte de una sociedad mayor, sin serlo en esta última en general.

Los últimos dos criterios, es decir, las acciones a tomar frente a vulneraciones y el ámbito de aplicación de las teorías que cada autor considera, son relevantes porque, como explico en este capítulo, hay autores que optan por distintos tipos de acciones dependiendo de la gravedad de la vulneración al contenido mínimo universal. A su vez, hay quienes agregan como criterio, para determinar el tipo de acción a tomar, el ámbito de aplicación frente al que nos encontremos. Sin embargo, el consenso que estamos

intentando identificar entre los autores se refiere principalmente al contenido universal mismo, más allá de cuál se vea como el tipo de acción pertinente frente a su vulneración. Por esta razón, aunque al inicio del Capítulo II hago referencia al consenso que se pueda identificar respecto de las vulneraciones que según los autores justifican acciones coercitivas, el eje central de ese capítulo es el contenido mínimo universal de cada autor como tal, más allá de las acciones a tomar frente a su vulneración.

I. John Rawls

El filósofo político estadounidense John Rawls, conocido principalmente por su libro *A Theory of Justice* (1971) y por las ideas que desarrolló en esta y otras obras como *Political Liberalism* (1993a) acerca de la organización básica de una sociedad democrática liberal, tuvo también entre sus principales intereses intelectuales la convivencia entre las muy distintas sociedades del planeta, a propósito de lo cual extrapoló y aplicó los conceptos que había elaborado para el nivel interno, dotándolos de una mayor amplitud que se hiciera cargo de la diversidad existente a nivel mundial. Fue en este contexto que se refirió a lo que en este trabajo he denominado contenido mínimo universal, razón por la cual me centraré en el ámbito internacional de su obra, aunque refiriéndonos también al plano interno en lo pertinente.

Su propuesta para el ámbito internacional es lo que denomina *derecho de gentes*, “una concepción política del derecho y la justicia aplicable a los principios y normas del derecho y la práctica internacionales” (Rawls, 1999, p.3). Por *concepción política* Rawls entiende “una concepción moral elaborada para un tipo específico de objeto, a saber, para instituciones políticas, sociales y económicas” (1985, p.224), que en el caso del *derecho de gentes* corresponderían tanto a las instituciones internacionales de la *Sociedad de*

*Gentes*⁴, como a los aspectos esenciales de las instituciones internas de cada nación *bien ordenada* (ya sea liberal, o no liberal pero *decente*, en términos de Rawls) que conforma esa *Sociedad de Gentes* (1999, p.3).

Para elaborar esta concepción, Rawls opta por un procedimiento constructivista, con lo que se refiere a uno “razonable en que partes racionales adoptan principios de justicia para cada tipo de objeto que surge” en lugar de “primeros principios universales con autoridad para todos los casos” (1993b, p.46). Este tipo de procedimiento es el utilizado por Rawls para desarrollar su concepción política de *justicia como equidad* para el nivel interno de sociedades democráticas liberales, y el que ocupa para su *derecho de gentes* aplicando “ideas similares pero más generales” (1993b, p.42).

Los principios que propone Rawls para el nivel internacional responden a estándares más bajos, según parámetros liberales, que los considerados para su *justicia como equidad*, ya que “si a todas las sociedades se les exigiera ser liberales, la idea de liberalismo político fracasaría en expresar debida tolerancia hacia otras formas aceptables (si las hay, como asumo) de ordenar la sociedad” (1999, p.59). Sin embargo, de todas formas considera aplicables a este nivel los tres elementos principales que identifica en las ideas liberales, cuales son “(i) una lista de ciertos derechos, libertades y oportunidades básicas (familiares por los regímenes democráticos constitucionales); (ii) una alta prioridad para estas libertades fundamentales, especialmente con respecto a pretensiones sobre el bien general y a valores perfeccionistas; y (iii) medidas que aseguren a todos los ciudadanos medios universales para hacer uso efectivo de sus libertades” (1993b, p.51).

En relación con lo anterior, para que una sociedad sea considerada *bien ordenada* y por lo tanto “miembro en regla de una sociedad de gentes razonable” (1993b, p.79) el

⁴ En este caso, ‘sociedad’ no se ocupa en el sentido de ‘Estado’, sino de articulación entre Estados.

autor estipula que debe cumplir las tres condiciones necesarias de “que respete los principios de la paz y no sea expansionista, que su sistema legal cumpla niveles esenciales de legitimidad a los ojos de su propio pueblo, y que respete derechos humanos básicos” (1993b, p.79). Es la tercera de estas condiciones la que se refiere a lo que en este trabajo denomino contenido mínimo universal, como valores que deben ser respetados en todo el mundo sin importar las variaciones (culturales y de otro tipo), y es en estos términos que Rawls la explica.

En efecto, una de las principales características que este autor asigna a su concepción de los derechos humanos es que “no dependen de ninguna doctrina moral o concepción filosófica de la naturaleza humana, como, por ejemplo, que los seres humanos son personas morales y tienen igual valor, o que tienen ciertos poderes morales e intelectuales particulares que los hacen titulares de estos derechos” (1993b, p.68), ya que “argumentar de esa manera implicaría doctrinas religiosas o filosóficas que muchos pueblos jerárquicos decentes podrían rechazar como liberales o democráticas, o de algún modo distintivas de la tradición política Occidental y prejuiciosas hacia otras culturas” (1999, p.68). Por lo tanto, se trata sólo de “estándares mínimos” (en otro lugar habla de “una clase especial de derechos urgentes”, 1999, p.79) que imponen requisitos “bastante débiles” (1993b, p.68).

En base a lo dicho hasta aquí, y antes de pasar a revisar los derechos en concreto que Rawls incluye dentro del concepto de derechos humanos, parece necesario sintetizar y clasificar la perspectiva utilizada por el autor. Al respecto, puedo afirmar que, si bien evita imponer a sociedades con primacía de tradiciones políticas y culturales distintas a la liberal todas las exigencias contempladas por esta última, de todas formas las evalúa a partir de los que considera los elementos básicos del liberalismo. Así, no es aventurado afirmar que la suya es una perspectiva liberal.

Volviendo a la cuestión del contenido mínimo universal, Rawls no es claro con respecto a los derechos que considera derechos humanos. Si bien existe un núcleo que se repite cada vez que enumera derechos específicos, dígame el derecho a la vida, a la libertad, a la propiedad personal (1993b, pp.62, 68; 1999, p.65) y “a la igualdad formal como es expresada por las reglas de la justicia natural” (1993b, p.62; 1999, p.65), incluso los límites de este núcleo son difusos. Por ejemplo, su derecho a la vida claramente incluye los elementos clásicamente liberales del mismo (habla de garantizar “la seguridad”, 1993b, p.62) y por lo tanto también la protección “para grupos étnicos contra asesinatos en masa y genocidios” (1999, p.79), pero podría implicar también la provisión de ciertos derechos sociales, ya que al referirse al derecho a la vida Rawls sostiene que incluye también “los derechos mínimos a medios de subsistencia” (1993b, p.62). Por otro lado, su referencia genérica a la justicia natural para delinear la igualdad formal impide especificar su sentido, lo que no se subsana ni con el ejemplo que da al respecto (que casos similares sean tratados de forma similar, 1993b, p.62) ni con su mención en otro pasaje a que incluiría “elementos del imperio de la ley” (1993b, p.68). Sí queda claro que con libertad se refiere, al menos, a que no exista esclavitud, servidumbre ni ocupaciones forzadas (1993b, p.62, 1999, p.65).

Además de este grado de vaguedad del núcleo que se mantiene constante en las enumeraciones de Rawls, está el problema de que en ciertas ocasiones contempla otros derechos humanos. En determinados pasajes incluye en la libertad “una medida suficiente de libertad (*liberty*) de conciencia para asegurar la libertad (*freedom*) de religión y pensamiento” (1999, p.65), así como una “cierta (...) libertad (*freedom*) de asociación” (1993b, p.68), “aunque estas libertades no sean ni tan extensivas ni tan iguales para todos los miembros de la sociedad decente como lo son en sociedades liberales” (1999, p.74). Dado este eventual déficit en las libertades de conciencia, religión, pensamiento y

asociación en sociedades no liberales, en oportunidades menciona también “el derecho a emigrar” (1993b, p.63, 1999, p.68). Por último, y aunque trata este tema a propósito no del tercer requisito de las sociedades decentes (respetar los derechos humanos), sino del segundo (que cumpla con niveles esenciales de legitimidad a ojos de su propio pueblo), apunta a un muy limitado derecho político, que en términos generales asegura a las personas la posibilidad de expresar disenso político y de que el gobierno lo tome en serio y dé una respuesta a conciencia (1999, p.72).

A la vista de todas estas variaciones y ambigüedades, Alistair Macleod sostiene que en Rawls “no hay indicio de cuál sería el razonamiento para la inclusión de ciertos elementos en las listas en cuestión (ni indicio, tampoco, de por qué ciertos elementos, que uno podría razonablemente suponer corresponde que estén, no son reconocidos)” (Macleod, 2006, p.142). Sobre los derechos políticos en particular, afirma que “la pregunta crucial es ésta: si es importante que las sociedades en regla (sociedades que tienen derecho a membresía completa en una ‘sociedad de pueblos bien ordenados’ Rawlsiana) otorguen a sus miembros un rol adecuado en la elaboración de decisiones políticas, ¿qué justificación hay para la postura de que una formulación adecuada del requerido derecho a participar es la versión atenuada de este derecho, la única a la que las sociedades decentes otorgan reconocimiento? Parece no haber argumento en LoP para esta postura” (Macleod, 2006, p.141).

Frente a vulneraciones al contenido mínimo universal, es indudable que Rawls ve como pertinente la reacción de las sociedades bien ordenadas. Mientras afirma que “una sociedad liberal debe respetar a otras sociedades organizadas por doctrinas comprensivas, siempre que sus instituciones políticas y sociales cumplan ciertas condiciones que llevan a la sociedad a adherir a un derecho de gentes razonable” (1993b, pp.80-81) y que la Sociedad de Gentes ni siquiera “debería ofrecer incentivos a sus

pueblos miembros para que se vuelvan más liberales” (1999, p.84), considera necesaria la condena a una sociedad “cuando sus instituciones domésticas violan los derechos humanos” (1993b, p.56), condena que corresponde a la sociedad mundial en su conjunto y a cada uno de “los pueblos razonables” tanto liberales como “jerárquicos decentes” (1999, p.79)⁵.

Sin embargo, lo que esa condena implica no está claro. Señala que “los pueblos bien ordenados pueden presionar a los regímenes fuera de la ley (*outlaw*) para que cambien sus formas; pero es poco probable que esta presión por sí misma sea efectiva. Puede necesitar ser respaldada por la firme denegación de asistencia económica y de otro tipo, o la negativa a admitir regímenes fuera de la ley como miembros en regla de prácticas cooperativas mutuamente beneficiosas” (1999, p.93). Entonces, si aun la exclusión de prácticas mutuamente beneficiosas excede lo que Rawls entiende por ‘presión’, ésta no sería más que una crítica o una comunicación de que determinadas prácticas se rechazan, sin consecuencias prácticas más allá de eventuales advertencias.

Por otro lado, si bien el autor diferencia las acciones militares de las demás medidas a tomar frente a vulneraciones al contenido mínimo universal, sosteniendo que “las únicas bases legítimas del derecho a la guerra contra regímenes fuera de la ley son la defensa de pueblos bien ordenados y, *en casos graves, de personas inocentes sujetas a regímenes fuera de la ley y la protección de sus derechos humanos*” (1993b, p.73, cursivas añadidas), y que es pertinente “la intervención coercitiva por parte de otros pueblos en casos graves” de violación de derechos humanos (1993b, p.56), no detalla, y

⁵ El cuestionamiento que se podría hacer a Rawls en relación con la condena como reacción básica frente a vulneraciones del contenido mínimo universal, es que en ocasiones parece calificar las vulneraciones que serían susceptibles de condena, señalando que son las “sistemáticas” (1993b, p.68; 1999, pp.66-67). Este reparo podría salvarse al notar que, cuando Rawls habla de violaciones sistemáticas, las considera no sólo como condenables sino como “un asunto serio y problemático para la sociedad de gentes en su conjunto” (1993b, p.68), pero no queda claro que haya diferencias relevantes entre esta fórmula, por un lado, y la condena, por otro.

por lo tanto no es posible identificar en su explicación, los escenarios en que nos encontraríamos frente a estos ‘casos graves’ que justifican tales acciones militares.

Por último, tanto para las intervenciones militares como para el resto de las medidas que exceden la mera condena o presión en términos de Rawls, el autor considera también criterios de un orden externo a su concepción filosófica. En efecto, sostiene que, aunque estas medidas se vean justificadas en términos de su elaboración teórica, las acciones concretas a tomar son “esencialmente un asunto de criterio político y depende(n) de una evaluación política de las consecuencias probables de las distintas políticas (*policies*)” (1999, p.93). Para Kok-Chor Tan, refiriéndose en particular a la intervención militar en Rawls, “si un pueblo liberal debe o no actuar mediante la fuerza contra un régimen tiránico o fuera de la ley depende de una variedad de consideraciones morales y pragmáticas ulteriores” (Tan, 2006, p.84). Rawls tampoco especifica ni ejemplifica cuáles serían estos criterios ulteriores a considerar, pero no evade el problema, sino que asegura que “éstos no son asuntos a los que la filosofía política tenga mucho que agregar” (1999, p.93).

En cuanto al ámbito de aplicación de la teoría de Rawls en relación con el contenido mínimo universal, es relevante precisar un asunto. Como señala Tan, con su concepto de *pueblo* Rawls idealiza deliberadamente los Estados, asumiendo que “representan una sola comunidad nacional cuyos respectivos miembros individuales están unidos por simpatías comunes y comparten una identidad nacional colectiva” (Tan, 2006, p.78). Por lo tanto, sus postulados se aplican al ámbito internacional (con cada sociedad, en los términos señalados al inicio de este capítulo, como evaluada), y no consideran la posibilidad de que existan al interior de una unidad estatal minorías nacionales con

prácticas relativas a derechos humanos diferenciadas de forma relevante a las de la mayoría⁶.

II. Will Kymlicka.

En su libro *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights* (1995), el filósofo político canadiense Will Kymlicka destaca la diversidad cultural existente en la mayoría de los países del planeta, e identifica como fuentes de la misma la presencia de más de una nación o de inmigrantes dentro del territorio de un Estado (Kymlicka, 1995, pp.10-26). Kymlicka se preocupa por las formas de organizar la institucionalidad política frente a este panorama y, ante la insuficiencia de la teoría de los derechos humanos para abordar el problema, propone suplementarla con una teoría liberal de los derechos de las minorías (p.5).

Para este autor, los Estados liberal-democráticos deben adoptar “varios derechos específicos de grupo o políticas que tengan la finalidad de reconocer y acomodar las diferentes identidades y necesidades de los grupos etnoculturales”, que pueden ir “desde políticas de educación multicultural, pasando por derechos lingüísticos y garantías de representación política, hasta protecciones constitucionales de los tratados con pueblos indígenas” (2001, p.42). En particular respecto de los derechos específicos de grupo, Kymlicka distingue entre derechos de autogobierno, poliétnicos y especiales de representación (1995, p.27).

⁶ Rawls confía en que “si partimos de esta forma simplificada, podemos elaborar principios políticos que nos permitirán, a su debido tiempo, lidiar con casos más difíciles en que los ciudadanos no estén unidos por un lenguaje común y memorias históricas compartidas” (1999, p.25), pero este tipo de casos difíciles no están incluidos entre aquellos que el autor trata al desarrollar la parte “no ideal” de su teoría.

El principal objetivo de Kymlicka en su libro es fundamentar teóricamente los derechos de minorías que propone, y especificar las implicancias que considera que ellos deben tener. Sin embargo, recalca que esta teoría debe ser coherente con los principios liberales, y es por eso que se preocupa de establecer “cómo los derechos de minorías son limitados por principios de libertad individual, democracia y justicia social” (1995, p.6), principios que, dotados de concreción, representan el contenido mínimo universal para el autor.

En ese sentido, Kymlicka inserta expresamente su teoría dentro de la tradición liberal. Sostiene que la teoría de los derechos humanos que constituye parte fundamental del liberalismo “es simplemente incapaz de resolver algunas de las más importantes y controversiales preguntas relacionadas con minorías culturales” (p.4), y por eso se dispone a elaborar una teoría de los derechos de las minorías que no sea una simple aplicación de la relativa a derechos humanos, pero que siga siendo liberal (p.5). El requisito de coherencia con el liberalismo se evidencia cuando afirma que defiende “el derecho de minorías nacionales a mantenerse como sociedades culturalmente distintas, pero sólo si, y en la medida que, ellas mismas estén gobernadas por principios liberales” (p.153)⁷, que “una minoría nacional que gobierna de forma iliberal actúa injustamente” (p.168), y que “asumir que una cultura es inherentemente iliberal, e incapaz de reforma, es etnocéntrico y ahistórico” (p.94, por lo que lo etnocéntrico no sería juzgar a otras culturas desde parámetros liberales, sino identificarlas *a priori* como iliberales). Si bien en *Multicultural Citizenship* (1995, p.171) y sobre todo en el posterior *Politics in the*

⁷ En esta cita, ‘sociedad’ no se ocupa en el sentido de ‘Estado’. Sin embargo, hay cierta similitud con tal sentido, ya que Kymlicka apunta justamente a que las minorías nacionales (comunidades, en la forma como ocupo la palabra en este trabajo) conserven para sí algunas de las competencias que corresponden a un Estado, con la condición de regirse por principios liberales. También es importante recalcar que las minorías a las que aboga por entregar estas facultades de autogobierno son solo las nacionales, y no los grupos de inmigrantes. A estos últimos considera necesario “incentivarlos e incluso presionarlos” (Kymlicka, 2001, p.54) para que se integren a la sociedad mayoritaria, pero definiendo “términos justos de integración” (p.55).

vernacular (2001, pp.62-63), como expongo con más detalle en el Capítulo II, se preocupa de precisar que debe existir diálogo entre las distintas culturas, que el liberalismo no puede pretender imponer sus visiones, y que su intención es detallar la posición que los liberales deben llevar al referido diálogo, la verdad es que no presenta hipótesis en que sea pertinente abstenerse de juzgar, o en que considere espacio para una legítima postergación de los principios liberales en contexto cultural alguno. Así, por ejemplo, de la misma forma en que cataloga de injusto el gobierno iliberal de una minoría nacional sin acotar el contexto, afirma que “los liberales tienen un derecho, y una responsabilidad, de hablar contra tal injusticia” (1995, p.168), sin mayores precisiones y por lo tanto extendiendo la pertinencia de la crítica a cualquiera sea el caso concreto.

El autor sostiene que el principio fundamental del liberalismo es la autonomía, “esto es, la idea de que los individuos deberían ser libres para evaluar y potencialmente revisar sus fines existentes” (p.158), y es de este principio que extrae el contenido mínimo universal. En efecto, afirma que

“Entonces tenemos dos precondiciones para llevar una vida buena. La primera es llevar nuestra vida desde el interior, en concordancia con nuestras creencias sobre lo que da valor a la vida. Los individuos deben por lo tanto tener los recursos y libertades necesarias para llevar sus vidas en concordancia con sus creencias sobre el valor, sin miedo a la discriminación o el castigo. Por eso la tradicional preocupación liberal con la privacidad individual, y la oposición a ‘la imposición de la moral’. La segunda precondición es que seamos libres de cuestionar esas creencias, de examinarlas a la luz de cualquier información, ejemplos, y argumentos que nuestra cultura pueda proveer. Los individuos deben por lo tanto

tener las condiciones necesarias para adquirir una conciencia de diferentes visiones sobre la vida buena, y una habilidad para examinar esas visiones de forma inteligente. Por eso la igualmente tradicional preocupación liberal por la educación, la libertad de expresión y de asociación. Estas libertades nos permiten juzgar lo que es valioso, y aprender sobre otras formas de vida” (p.81).

En base a este principio de autonomía, Kymlicka identifica el contenido mínimo universal con los derechos civiles y políticos. Así, señala que “una concepción liberal de los derechos de las minorías no justificará (excepto bajo circunstancias extremas) *restricciones internas* -esto es, la demanda de una cultura minoritaria de restringir las libertades civiles o políticas básicas de sus propios miembros” (p.152). Sin embargo, en ningún momento especifica los derechos que serían parte de este mínimo, ocupando fórmulas generales como “derechos individuales básicos” (p.40), “derechos civiles” (p.165) o “derechos civiles considerables” (p.164). De esto se podría entender ya sea que estarían contemplados en el contenido mínimo universal todos los derechos civiles y políticos, o que Kymlicka entrega deliberadamente un grado de indeterminación a este contenido. Además, afirma que “con frecuencia es difícil para los forasteros evaluar la probabilidad de que el autogobierno para una minoría indígena o nacional lleve a la supresión de derechos individuales básicos. La identificación de la opresión requiere sensibilidad hacia la situación específica, particularmente al tratar con otras culturas” (p.40). Su elección del término *supresión* parece indicar que pueden existir limitaciones a los derechos que no impliquen vulneraciones al contenido mínimo universal (las que no conlleven la supresión del derecho), pero apelando a la *sensibilidad a la situación específica* evita especificar cuándo existiría limitación sin supresión⁸. Así, la

⁸ En cualquier caso, como explico en el Capítulo II, en opinión de Rawls toda limitación debe, como mínimo, ser establecida de forma igualitaria para ser permisible.

indeterminación del contenido mínimo universal no se refiere sólo al catálogo de derechos considerados, sino también al grado en que deben ser asegurados.

Frente a conductas que vulneren el contenido mínimo universal, Kymlicka siempre considera necesarias la crítica y el rechazo, como se observa en lo que vengo diciendo. También aboga, por un lado, por medidas que se aplican principalmente a la relación entre un Estado y una comunidad minoritaria y requieren la aprobación de la comunidad, como llegar a acuerdos que impliquen cierta liberalización pero que permitan la continuación de otras prácticas consideradas iliberales o extender la competencia de tratados y órganos internacionales a la comunidad misma; y por otro, por acciones unilaterales y que se aplican a nivel tanto interno como internacional, como apoyar a los grupos internos a la comunidad que estén por la liberalización o implementar medidas activas que incentiven la adopción de políticas liberales, pero que no lleguen a ser coercitivas, de lo cual da algunos ejemplos. En todo caso, afirma que el límite entre los incentivos y la coerción no están claros, y que debe atenderse al contexto (pp.168-169).

Por otro lado, Kymlicka contempla la posibilidad de que existan intervenciones coactivas justificadas, al igual que Rawls. Sin embargo, existen diferencias entre los planteamientos de uno y otro a este respecto. En primer lugar, en cuanto a las características que debe tener la violación para hacer procedente la intervención, si bien Kymlicka también ocupa una fórmula general –‘grave y sistemática’- a la que no da concreción, al menos da los ejemplos de “la esclavitud, el genocidio o las torturas y expulsiones en masa” (p.169). Segundo, da importancia a una serie de elementos del contexto, como “la severidad de las violaciones de derechos al interior de la comunidad minoritaria, el grado de consenso dentro de la comunidad sobre la legitimidad de restringir derechos individuales, la capacidad de miembros disidentes del grupo de abandonar la comunidad si así lo desean, y la existencia de acuerdos históricos con la

minoría nacional” (pp.169-170). Como puede verse, estos elementos se refieren en buena medida al tipo de vulneraciones y a la vigencia de los derechos en la comunidad respectiva, por lo que no se trata de ulteriores asuntos de ‘criterio político’, externos a la concepción filosófica del autor, como en la elaboración de Rawls. De hecho, una posible interpretación va en el sentido de que estos elementos de contexto contribuyen a identificar si se está frente a una violación grave y sistemática, lo que dotaría a la propuesta de Kymlicka de un grado de determinación considerablemente mayor a la de Rawls.

Por último, es necesario referirse al ámbito de aplicación de la teoría de Kymlicka. *Multicultural Citizenship* se centra en la relación entre un Estado y comunidades⁹ en su interior, y éste es el principal ámbito de aplicación de contenido mínimo universal que define. Así, en este aspecto se fija en la evaluación que debe hacer el Estado del ejercicio de los derechos específicos de grupo, para identificar las acciones por parte de la comunidad respecto de sus miembros individuales que puedan ser calificadas como “restricciones internas” (pp.35-36) que transgredan el contenido mínimo universal. Sin embargo, de distintas afirmaciones de Kymlicka se desprende que los mismos estándares serían aplicables al ámbito internacional, en que el conjunto de Estados evalúa la conducta de cada uno de ellos en relación con sus habitantes. Por ejemplo, respecto de la ya analizada intervención coercitiva sostiene que “hay, por supuesto, diferencias importantes entre Estados extranjeros y minorías nacionales. Sin embargo, en ambos casos creo que hay relativamente poco espacio para la interferencia coercitiva legítima. Las relaciones entre naciones mayoritarias y minoritarias en un Estado multinacional deberían ser

⁹ Como señale en la nota al pie número 7, en el caso de Kymlicka el término ‘comunidad’ se refiere a las minorías nacionales, ya que es a ellas a las que se debería otorgar derechos de autogobierno, que son el tipo de derechos de minorías que presenta el riesgo de que se impongan restricciones internas a los miembros individuales de la comunidad.

determinadas por la negociación pacífica, no por la fuerza (al igual que en las relaciones internacionales)” (p.167). Incluso equipara ambas situaciones a la hora de indicar los casos en que sí sería procedente tal intervención, al afirmar que “esto no quiere decir que la intervención federal para proteger derechos liberales nunca esté justificada. Obviamente la intervención se justifica en el caso de violaciones graves y sistemáticas de derechos humanos (...) tal como éstas son razones para intervenir en países extranjeros” (p.169).

III. Bhikhu Parekh.

Parekh, teórico político y miembro del Parlamento británico nacido en India, da cuenta en su libro *Rethinking Multiculturalism. Cultural Diversity and Political Theory* (2000) del surgimiento en la segunda mitad del siglo XX de una serie de movimientos que “forman parte de una lucha más amplia por el reconocimiento de la identidad y la diferencia o, más precisamente, de diferencias relativas a la identidad” (Parekh, 2000, p.1). Entre estas “políticas del reconocimiento” identifica un subgrupo que se centra en las diferencias e identidades “arraigadas en y sostenidas por la cultura, esto es, un cuerpo de creencias y prácticas en cuyos términos un grupo de gente se entiende a sí mismo y al mundo, y organiza su vida individual y colectiva” (Parekh, 2000, pp.2-3). Estas luchas serían las comprendidas en el término *multiculturalismo*.

Existirían tres formas de diversidad cultural. La primera, la *subcultural*, comprende a individuos y grupos que “comparten el sistema de significado y valores dominante en su sociedad, y buscan tallar, dentro del mismo, espacios para estilos de vida divergentes” (p.3). La diversidad *de perspectiva*, por su parte, abarca a miembros de la sociedad que “son altamente críticos de algunos de los principios o valores centrales de

la cultura prevalente y buscan reconstituirla en torno a líneas apropiadas” (p.3). Por último, la diversidad *comunal*, existente en la mayoría de las sociedades modernas, se refiere a la existencia en ellas de “varias comunidades autoconscientes y más o menos bien-organizadas que albergan su propio y diferente sistema de creencias y prácticas, y viven de acuerdo a él” (p.3).

Parekh ocupa el adjetivo “multicultural” principalmente para referirse al tercer tipo de diversidad cultural en una sociedad, como realidad fáctica, en contraposición a “multiculturalista” como posición normativa favorable a esa realidad (p.6). Ve como inexorable el carácter multicultural de las sociedades contemporáneas, y considera que esto plantea una serie de preguntas, relativas a “los derechos culturales de las minorías, la naturaleza de los derechos colectivos, el por qué las culturas difieren entre sí, si la diversidad es un fenómeno transitorio o permanente, si y por qué es deseable, si todas las culturas merecen igual respeto, si ellas deberían ser juzgadas en sus propios términos, en los nuestros o por estándares universales, y cómo estos pueden ser obtenidos” (p.9), entre otras, que deben ser respondidas mediante la elaboración de una teoría de las sociedades multiculturales (p.12).

Así, la pregunta por el contenido mínimo universal es expresamente señalada por Parekh como relevante, y la posibilidad de su identificación es uno de los asuntos tratados en el libro. Sin embargo, a diferencia de Rawls y Kymlicka, para quienes la definición de un contenido mínimo universal es necesaria para la coherencia de sus elaboraciones con una perspectiva que en algún sentido sea liberal (con estándares más o menos altos según criterios liberales), al desarrollar este tema Parekh en ningún momento califica como necesaria la definición de un estándar universal para defender determinados valores, sino que simplemente constata su existencia por haber principios coherentes con las creencias

de toda cultura (pp.128-131), por lo que sería pertinente evaluar las prácticas de cada una de ellas tomando en consideración este estándar (p.133).

Según Parekh, las sociedades multiculturales “no pueden ser adecuadamente teorizadas desde dentro del marco conceptual de doctrina política particular alguna, la que, estando incrustada en, y estructuralmente sesgada hacia, una perspectiva cultural particular, no puede hacer justicia a otras” (p.13). Por esta razón, el autor teoriza aspirando a “un nivel más alto de abstracción filosófica” (p.14) y, entendiendo que “no podemos trascender y ubicarnos en una esfera más allá de culturas liberales y no liberales”, considera centrales “el diálogo entre culturas y las normas éticas, principios y estructuras institucionales presupuestas y generadas por él” (p.14). Estas consideraciones lo llevan a adoptar una perspectiva que denomina “universalismo pluralista”, según la cual “hay valores morales universales y una interacción creativa entre ellos y las gruesas y complejas estructuras morales de diferentes sociedades, en que éstas domesticar y pluralizan tales valores y son a su vez reinterpretadas y revisadas a la luz de los mismos” (p.127). De todas formas, esta perspectiva universalista pluralista tiene ciertas orientaciones liberales, en la medida que “algunos de los principios e instituciones que esta teoría respalda son liberales” (p.14).

Para identificar el contenido mínimo universal, el autor comienza afirmando, en concordancia con la perspectiva que dice utilizar, que esto debe realizarse a través del diálogo intercultural, pero agrega que en ese marco “valores morales universales son aquellos respecto de los cuales tenemos buenas razones para creer que son dignos de la lealtad de todos los seres humanos, y son en ese sentido universalmente válidos o vinculantes” (p.127), especificando luego que por ‘buenas razones’ entiende el que se trate de razones más fuertes y convincentes para defender esos valores que los opuestos (p.128). Luego pasa a referirse a la cualidad que, para él, todas las culturas consideran

que es característica del ser humano, cual es la capacidad “de crear significado y valores” (p.129), en virtud de lo cual todas las culturas tendrían buenas razones para reconocer el principio moral que se deriva de tal cualidad. Este principio sería el de la dignidad humana, entendida como un estatus privilegiado en términos de valor en relación con los demás animales y con las cosas inanimadas, y que “no es inherente a los seres humanos, sino un estatus que se confieren a sí mismos en reconocimiento de sus capacidades compartidas de forma única, no una propiedad natural sino una práctica moral que regula sus relaciones con los demás” (p.130). En seguida se refiere a las necesidades y deseos que los seres humanos comparten en términos generales, para afirmar que “dado que los seres humanos tienen igual dignidad y valor y requieren condiciones comunes de bienestar, sus pretensiones sobre éstas merecen igual consideración y peso” (p.132). De esta forma, a partir de un hipotético proceso de diálogo intercultural Parekh determina que el fundamento desde el cual corresponde definir el contenido mínimo universal es la dignidad humana.

A partir de lo anterior, y refiriéndose al contenido mínimo universal mismo, Parekh sostiene que “es entonces posible llegar a un cuerpo de valores morales que merezcan el respeto de todos los seres humanos” (p.133). Sin embargo, a continuación sólo ejemplifica, señalando que

“He mencionado el reconocimiento del valor y la dignidad humana, la promoción del bienestar humano o de los intereses humanos fundamentales, y la igualdad, pero esto es sólo ilustrativo y no agota la totalidad de posibles valores morales universales. La forma en que he llegado a ellos es incompleta y requiere ser ajustada considerablemente, pero debería dar cierta idea de cómo podríamos emprender la tarea y por qué y cómo implica apelar no sólo a la naturaleza humana

sino también a la condición humana, experiencias históricas y nuestro juicio de las consecuencias probables de diferentes formas de relaciones humanas y de vida social” (p.133).

Es evidente que Parekh deja el contenido mínimo universal altamente indeterminado, tanto porque enumera valores que lo componen de forma meramente ejemplar, como porque apunta para definirlo ulteriormente a una serie de criterios muy generales y vagos, que pueden llevar a resultados muy distintos dependiendo de la persona que los aplique (la evaluación de una experiencia histórica, y las enseñanzas que se puedan sacar de la misma, por ejemplo, van a variar de forma importante según el lugar desde donde se juzgue). Más aún, incluso los valores que enumera son generales, limitándose de hecho a reiterar los que ya había mencionado, que supuestamente eran el punto de partida para luego deducir valores universales con mayor especificación. A lo largo del libro enuncia valores universales en concreto, como menciona al tratar las acciones que según Parekh se debería tomar frente a vulneraciones al contenido mínimo universal, pero sólo en algunas oportunidades explica cómo ellos se derivan del principio de dignidad humana.

Independientemente de cuáles sean los valores considerados, la continuación del examen de Parekh contradice su carácter de universales e infranqueables. Señala que “aunque podemos redactar una lista de valores morales universales, no todas las sociedades tienen los recursos morales, culturales, económicos y de otro tipo para vivir con arreglo a sus demandas. Además, nuestra defensa de ellos no es igualmente convincente porque podemos ofrecer argumentos mucho más poderosos para algunos de ellos que para otros. Tampoco son todos los valores igualmente centrales para la vida buena” (p.133). Por otro lado, afirma que “los valores mínimos universales en los cuales podemos insistir legítimamente son generales por naturaleza y requieren ser interpretados, priorizados, adaptados, y en caso de conflicto reconciliados, a la luz de la

cultura y circunstancias de cada sociedad” (p.135). Si bien la posibilidad de interpretación y adaptación pueden entenderse como corolario de la indeterminación del contenido mínimo universal, la eventual priorización y la reconciliación en caso de conflicto de valores universales ponen en duda que Parekh realmente identifique tal contenido, por indeterminado que lo deje. En la misma línea va la afirmación de que los valores universales también pueden entrar en conflicto con los valores libremente elegidos de una comunidad cultural en específico, sin que necesariamente prevalezcan los primeros (p.135). Es el mismo Parekh el que termina diciendo que “en efecto, es difícil pensar en algún valor universal que sea ‘absoluto’ o inherentemente inviolable y no pueda nunca ser anulado en la práctica” (p.136).

Por último, en cuanto a las acciones a tomar frente a vulneraciones al contenido mínimo universal, debo comenzar señalando que el criterio general asumido por Parekh frente a prácticas opuestas a las convicciones del observador es que “deberíamos respetar el derecho de la comunidad a su cultura pero también sentirnos libres de criticar sus creencias y prácticas” (p.177). Al respecto, no queda claro el estándar a partir del cual sería pertinente criticar a la comunidad en cuestión, pero por lo expuesto en el resto del libro parece posible sostener que se trataría de “los valores constitucionales, legales y cívicos” que “representan la cultura pública de la sociedad, dan forma y sustancia a su inevitablemente vaga concepción de la vida buena, y constituyen lo que he denominado sus valores operativos públicos” (p.269), pero también de los valores universales, por lo que la crítica siempre sería pertinente en caso de vulneraciones al contenido mínimo universal (aunque con las consideraciones de posible jerarquización, ponderación y adaptación ya vistas). Por otro lado, Parekh también reconoce la existencia de situaciones que ponen en duda el respeto a la autonomía de la comunidad cultural implicada, en particular cuando sus creencias y prácticas “son indignantes y ella parece incapaz de

cambiarlas” (p.177). Para estas situaciones, distingue entre los ámbitos interno e internacional (explicitando así que su teoría se hace cargo de ambos planos), y da ejemplos que permiten tanto confirmar que estas creencias y prácticas indignantes incluirían las que vulneran el contenido mínimo universal, como identificar el tipo de acciones que sería pertinente tomar en cada plano. Por un lado, cuando la comunidad examinada se encuentra “fuera de nuestras fronteras territoriales no tenemos responsabilidad directa por ella, no compartimos una vida en común con ella, carecemos de conocimiento íntimo de ella, y así, y por lo tanto nuestro derecho y deber son limitados” (p.178). Por ejemplo, al analizar lo que denomina “valores asiáticos” afirma que en países como China y Vietnam se suelen vulnerar valores universales, al permitirse con frecuencia “el terror, arrestos arbitrarios, violaciones graves de la autonomía personal, la destrucción de la familia, algunas de las peores formas de humillación personal, el atropello de la dignidad humana, y el uso de individuos como meros medios para metas colectivas” (p.140), y frente a esto aboga por la consolidación de estructuras políticas y judiciales a nivel internacional, pero mientras ella no tenga lugar sostiene que “no tenemos nada más en qué confiar, salvo el tipo de interpelación intercultural antes referida, el peso moral de la opinión mundial ilustrada respaldada por presión económica y política, y en casos raros la intervención humanitaria” (p.141). Por otro lado, cuando la comunidad en cuestión se encuentra dentro de las fronteras territoriales, afirma que “entre mayor involucramiento con la sociedad más amplia, mayores el derecho y el deber de esta última de preocuparse por su forma de vida” (p.178). No especifica la conducta propuesta para el caso de que la comunidad cultural no quiera contacto con la sociedad que la rodea, y en cambio sí da ejemplos a lo largo del libro de comunidades que quieran relacionarse. Entre ellos, los de la circuncisión femenina (en particular en sus versiones más invasivas) y de la poligina (posibilidad de matrimonio entre un hombre y más de una

mujer) entre ciertas comunidades de inmigrantes musulmanes en sociedades occidentales, las que vulnerarían respectivamente los valores universales referidos a que “los niños no deberían ser sujetos a daño irreversible” y que “las mujeres deberían ser tratadas de forma igualitaria con los hombres” (p.294). Frente a ambos ejemplos, Parekh aboga derechamente por la prohibición de estas prácticas por parte del Estado en que se encuentran estas comunidades. Así, puede verse que, si bien Parekh contempla la posibilidad de intervención coercitiva tanto a nivel internacional como interno, la posibilidad de su ejercicio legítimo sería mucho más amplia en el segundo que en el primero, donde se trataría de un caso excepcional (sobre todo la intervención militar) sobre el que no se explaya.

IV. Michael Walzer.

Aunque él mismo se ha declarado parte de la tradición liberal (Walzer, 1992), la perspectiva del filósofo político estadounidense Michael Walzer ha sido catalogado como parte de las posturas *comunitarias* que surgieron en reacción al individualismo y excesivo racionalismo que ven, entre otras, como características centrales del liberalismo (Nino, 1988, pp.363-364). Walzer se refiere al tema objeto de este trabajo en dos de sus textos más conocidos. En *Interpretation and Social Criticism* (1985) a propósito de la discusión sobre la mejor forma de caracterizar la actividad de la filosofía moral, y en *Thick and Thin, Moral Argument at Home and Abroad* (1994) para definir el espacio que deja a lo que denomina *momento universal* (Walzer, 1994, p.X) en su teoría.

En *Interpretation and Social Criticism*, Walzer afirma, sin ánimo exhaustivo, que existen tres formas “comunes e importantes” de aproximarse a la filosofía moral (Walzer, 1985, p.4). La primera es el *descubrimiento*, del cual la historia de la religión es un

ejemplo paradigmático, con una persona que ‘descubre’ lo que un dios ‘revela’ y se lo comunica a los demás humanos para su estudio y observancia. Pero “hay revelaciones naturales así como las hay divinas, y un filósofo que nos reporta sobre la existencia de la ley natural, por ejemplo, o de derechos naturales, o cualquier conjunto de verdades morales objetivas ha recorrido el camino del descubrimiento” (p.6). La segunda aproximación es la *invención*, en que “no hay verdad objetiva por descubrir, y el proyecto es explícitamente constructivo en su carácter” (pp.9-10), con una conclusión que “está dada por la moral que esperamos inventar” (p.10). Por último, la *interpretación* es la mejor forma de entender “la experiencia del razonamiento moral”, y consiste en “dar una cuenta de la moralidad realmente existente”, moralidad que “es autoritativa para nosotros porque es sólo en virtud de su existencia que existimos como los seres morales que somos” (p.20). Esa moral realmente existente a interpretar sería lo que para Walzer constituye el contenido mínimo universal, como explicaré.

Por otro lado, el objetivo del autor en *Thick and Thin* es “primero, ensayar, revisar y extender un conjunto de argumentos sobre la justicia, la crítica social y la política nacionalista que he estado interesado en desarrollar por alrededor de diez años”, y “segundo, poner mis argumentos a funcionar en el nuevo mundo político que ha emergido desde que los presenté por primera vez” (Walzer, 1994, p.IX). Al respecto, comienza explicitando que apoya la “política de la diferencia” entendida como la posibilidad de que distintas sociedades se desarrollen de forma diversa, llegando incluso a organizarse de forma contraria a valores que Walzer comparte, como la democracia (p.X). Sin embargo, se dispone también “a describir y defender un cierto tipo de universalismo” en la primera parte del texto para sobre esa base desarrollar sus demás temas de interés (p.X).

De forma similar a Parekh, Walzer identifica una moral mínima universal no para alcanzar objetivos o defender valores que le parezcan importantes, sino que meramente

constata su existencia. En ese sentido, sostiene que “es posible estudiar los procesos históricos reales mediante los cuales” las prohibiciones que, como explicaré, constituyen el contenido mínimo universal, “llegaron a ser reconocidas y aceptadas, porque han sido aceptadas virtualmente en toda sociedad humana” (1985, p.22), y que “se encuentran los elementos necesarios de una moral delgada y universalista dentro de cada moral gruesa y particularista” (1994, p.XI).

El autor considera que el contenido mínimo universal se deriva “del hecho de que tenemos expectativas morales acerca del comportamiento no sólo de nuestros prójimos sino de los extraños también” (1994, p.17), y que está plasmado en “algunos rasgos reiterados de las morales particulares gruesas o máximas” (1994, p.9). En ese sentido, la existencia de un contenido mínimo se trata “no de un momento filosófico sino de uno real”, aunque tiene implicancias morales y políticas (1994, p.X), y para su identificación Walzer ocupa como criterio estos rasgos compartidos en la práctica entre las diversas morales particulares.

A partir de este criterio, Walzer identifica la moral mínima universal señalando que tiene la forma de mandatos negativos, probablemente “reglas contra el asesinato, el engaño, la tortura, la opresión, la tiranía” (1994, pp.9-10) o, en otras palabras, de “prohibiciones básicas -de asesinato, engaño, traición, crueldad manifiesta” (1985, p.22). Evidentemente, se trata de una enumeración a título ejemplar, e incluso con esa consideración se trata de prohibiciones generales, vagas, y sin un criterio unificador, ya que mientras algunas se pueden traducir como derechos humanos, para otras no es el caso. Esto no es un problema para Walzer, ya que se trata apenas de rasgos compartidos entre morales gruesas con distinta inspiración filosófica y que ocupan terminologías diversas,

pero para efectos de este trabajo redundante en una fuerte indeterminación del contenido mínimo universal.

Walzer no sólo deja indeterminado el contenido mínimo universal, sino que insinúa que esta indeterminación es inevitable, ya que la única forma de aprehender esta moral mínima es de forma intuitiva, a partir de las reacciones de las personas frente a conductas que, se entiende, pasan a llevar valores básicos, a los que se puede asignar nombres como “verdad” o “justicia”, pero que al momento de ser dotados de mayor contenido dejan de ser universalmente compartidos (1994, p.5).

Respecto de las acciones a tomar frente a vulneraciones del contenido mínimo universal, en la teoría de Walzer la crítica también es siempre pertinente (obviando el problema de la definición de tales vulneraciones dada la fuerte indeterminación del contenido mínimo), ya que, como expliqué, la moral universal mínima es autoritativa para todos los seres humanos. En *Thick and Thin* el autor ocupa la figura de “marchar en solidaridad” con las víctimas para referirse a esta crítica (1994, p.15). Por otro lado, también contempla un espacio para la respuesta coercitiva, que sería la “intervención humanitaria” en el territorio de otros Estados, pero en relación a esto su posición es poco clara. Afirma que no “toda regla moral que seamos capaces de describir en términos minimalistas sirve para justificar el uso de la fuerza” (1994, pp.15-16), que se debe optar por apoyar a las fuerzas de resistencia internas siempre que sea posible (1994, p.16), y que se debe proceder a la intervención sólo cuando sea “absolutamente necesario” (1994, p.80). En ese sentido, sólo un “ultraminimalismo” que estaría definido por “‘la vida’ y ‘la libertad’ (contra la masacre o la esclavitud, *por ejemplo*)” (1994, p.16) la justificaría (e incluso en ese caso podría haber razones para no intervenir, aunque Walzer no las especifica). El problema es que se enuncia la masacre y la esclavitud como ejemplos de vulneraciones que justificarían la intervención, y como Walzer no entrega un catálogo de

valores que constituirían el contenido mínimo universal, y de hecho los ejemplos que da en ocasiones se superponen entre sí (por ejemplo, la opresión y la crueldad evidentemente abarcan la masacre y la esclavitud), no es posible incluir ni excluir categóricamente otros valores del grupo de aquellos cuya vulneración justificaría la intervención humanitaria. Este problema se ve incluso profundizado si se presta atención los textos en que Walzer se ha referido específicamente a la intervención humanitaria, ya que en ocasiones es posible deducir que sólo las masacres y la esclavitud la justificarían, mientras en otras, que lo haría la vulneración de cualquier valor que sea parte del contenido mínimo universal. Así, en *Just and Unjust Wars, A Moral Argument With Historical Illustration* (2006) afirma, por un lado, que “contra la esclavitud o masacre de oponentes políticos, minorías nacionales, y sectas religiosas, puede no haber ayuda a menos que la ayuda venga desde afuera” (2006, p101), y sólo da ejemplos históricos que contemplan masacres, mientras por otro lado señala que “la intervención humanitaria está justificada cuando es una respuesta (con expectativas razonables de éxito) frente a actos ‘que escandalizan la consciencia moral de la humanidad’” (2006, p.107), siendo que, en base a lo estudiado, puedo afirmar que esa consciencia moral sería la moral mínima universal en su conjunto. Por su parte, su exposición en *Arguing About War* (2004) contribuye a considerar que las hipótesis no se limitan a masacres y esclavitud, afirmando que “masacres, violaciones, limpieza étnica, terrorismo de Estado, versiones contemporáneas de ‘feudalismo bastardo’ (...) nos invitan, o nos exigen, anular la presunción contra mover ejércitos a través de las fronteras y usar la fuerza dentro de países que no han amenazado o atacado a sus vecinos” (2004, p.68), y luego que esta presunción también se debe anular en el caso de “víctimas de tiranía, fanatismo ideológico, odio étnico, que no determinan nada por sí mismos, quienes necesitan ayuda exterior urgentemente” (2004, p.81).

En cuanto al ámbito de aplicación de su teoría, el autor no lo acota expresamente ni parece preocuparle distinguir, ya que la moral mínima estaría inscrita en toda persona y cultura, por lo que todo sujeto juzgaría las situaciones en que ella se vulnera (Cfr., Walzer, 1994, p.10). Sin embargo, los ejemplos que da corresponden a vulneraciones por parte de Estados respecto de sus ciudadanos (e.g., Walzer, 1994, p.1). No hace referencia a las relaciones entre comunidades minoritarias y sus miembros individuales, ni parece posible determinar si en este caso un observador externo debe evaluar a partir de la moral mínima o de la moral gruesa correspondiente al Estado en que esa comunidad minoritaria se inserta. La primera opción parece la más coherente con la perspectiva de Walzer en los términos en que la he explicado, pero sería aventurado afirmarlo categóricamente.

V. Boaventura de Sousa Santos.

De Sousa Santos es un intelectual portugués, doctor en Sociología del Derecho y uno de los coordinadores del Foro Social Mundial. Es posible abordar la cuestión sobre un eventual contenido mínimo universal en su obra a propósito de su perspectiva sobre los derechos humanos, que a su vez es un aspecto de su aproximación teórica general, por lo que es necesario referirse a ésta en primer lugar. Se trata de una perspectiva, parte del movimiento decolonial¹⁰, heterodoxa y alejada tanto de las posiciones sustantivas como incluso de la metodología de la filosofía política y de la teoría social dominantes, por lo que me referiré más latamente a su teoría general que a las de los demás autores revisados.

Es imposible separar la elaboración teórica de la postura política de De Sousa Santos, como él mismo explicita. Esa postura es de compromiso con la “transformación

¹⁰ Del cual también son parte, por ejemplo, Quijano, 2000; y Mignolo, 2011.

social emancipatoria” (De Sousa Santos, 2006, p.32), con “aquellos que se encuentran más desfavorecidos” (De Sousa Santos y Rodríguez, 2007, p.10), en definitiva con “la idea de una sociedad mejor” (De Sousa Santos, 2006, p.33) y las luchas sociales y políticas que pugnan por construirla. Es para contribuir a estas luchas que Sousa propone un giro radical de las diferentes disciplinas intelectuales, para que su foco se traslade del Norte al Sur, con un concepto de “Sur” que “expresa no una localización geográfica, sino todas las formas de subordinación (explotación económica; opresión étnica, racial o de género y similares) asociadas con la globalización neoliberal” (De Sousa Santos y Rodríguez, 2007, p.19). En ese sentido, “la contribución potencial de (su) aproximación reside en su perspectiva definida desde abajo, (...) antes que en un conjunto de postulados específicos” (De Sousa Santos y Rodríguez, 2007, p.18).

Lo anterior no significa que Sousa se abstenga de proponer lineamientos concretos. En primer lugar, de especial importancia es la perspectiva epistemológica que Sousa propone para desarrollar las distintas aplicaciones por disciplina de su elaboración teórica. Afirma que “la resistencia política (...) necesita ser presupuesta sobre la resistencia epistemológica”, que “no es posible una justicia social global sin una justicia cognitiva global” (De Sousa Santos, 2010, p.29). Su epistemología crítica sería un “pensamiento posabismal”, que se erige sobre “la idea de que la diversidad del mundo es inagotable y que esa diversidad todavía carece de una adecuada epistemología” (p.31), y le da el nombre general de “ecología de saberes” (p.32). Ella apuntaría a identificar la amplia gama de saberes o conocimientos existentes en el mundo (como intención que no se puede realizar totalmente, ya que esos conocimientos serían infinitos) para evaluar el rendimiento práctico de cada uno y los vasos comunicantes entre ellos. Para esto se hace cargo de que el pensamiento occidental moderno produce “como inexistentes experiencias sociales disponibles” y “como imposibles experiencias sociales

emergentes”, por lo que, para rescatar los conocimientos víctimas de estos procesos, propone una “sociología de las ausencias” y una “sociología de las emergencias” (p.73) respectivamente. Además, como estos conocimientos muchas veces son inconmensurables entre sí, propone hacerlos dialogar a través de una tarea de traducción, conformada por procedimientos de proporción y correspondencia, que son “procedimientos indirectos que permiten aproximaciones siempre precarias a lo desconocido a partir de lo conocido, a lo extraño a partir de lo familiar, a lo ajeno a partir de lo propio” (p.69).

En cuanto a las aplicaciones por disciplina tenemos, por ejemplo, que en el ámbito de la sociología como campo y de las ciencias sociales en general, aboga por una “teoría crítica posmoderna inquietante o de oposición” (2006, p.25) que además de “hacernos cuestionar críticamente la naturaleza y la condición moral de nuestra sociedad” (2006, p.19) supere la vocación totalizadora de la modernidad, ya que “los rostros de la dominación y de la opresión son múltiples” y por lo tanto “también deben ser diversas las formas y los agentes de resistencia a ellos” (2006, p.23).

En el plano del derecho, por otro lado, defiende una “legalidad cosmopolita subalterna”, que sería “una forma de teoría y práctica sociojurídica adecuada para comprender y profundizar la acción y el pensamiento políticos encarnados por la globalización contrahegemónica” (De Sousa Santos y Rodríguez, 2007, p.10), un “enfoque desde abajo del estudio del derecho en la globalización” (p.19). Entre los niveles más importantes de esta legalidad cosmopolita subalterna se encontraría el de los derechos humanos, ya que se trata de una de las áreas “en las cuales es particularmente intensa la confrontación entre los actores hegemónicos y contrahegemónicos sobre el contenido y los alcances del derecho” (p.22). No se trata sólo de que en los hechos sea un

ámbito conflictivo, sino que el autor efectivamente ve en el discurso y la política de los derechos humanos un potencial emancipador, en la medida en que se entiendan de una forma “radicalmente distinta de la hegemónica liberal, y solamente si tal política se concibe como parte de una más amplia constelación de luchas y discursos de resistencia y emancipación en vez de como la única política de resistencia contra la opresión” (De Sousa Santos, 2010, pp.83-84).

El autor considera que estas luchas y discursos de resistencia alrededor del mundo pueden ser comprendidas como parte de una globalización contrahegemónica, que se enfrenta a la globalización neoliberal dominante (De Sousa Santos y Rodríguez, 2007, p.10). Sostiene que, para poder erigirse como un componente de esta “globalización cosmopolita, contrahegemónica, los derechos humanos deben ser reconceptualizados como multiculturales” (De Sousa Santos, 2010, p.87), ya que de lo contrario seguirán “al servicio de los intereses económicos y geopolíticos de los Estados capitalistas hegemónicos” (pp.89-90).

Sousa sostiene que, para elaborar una concepción de los derechos humanos desde este “multiculturalismo progresista” (De Sousa Santos, 2010, p.87) y transformarlos así en un “proyecto cosmopolita insurgente” (p.90), debe partirse de cuatro premisas. La primera “es que resulta imperativo trascender el debate sobre universalismo y relativismo cultural”, ya que se trata de “un debate inherentemente falso, cuyos conceptos polares son ambos igualmente perjudiciales para una concepción emancipadora de derechos humanos” (p.90). La segunda premisa consiste en que “todas las culturas poseen ideas sobre la dignidad humana pero no todas conciben la dignidad humana como equivalente a los derechos humanos” (p.91). La tercera, en que “todas las culturas son incompletas y problemáticas en sus concepciones de la dignidad humana” (p.91). La cuarta premisa “es

que ninguna cultura importante es monolítica”, ya que todas ellas “tienen diferentes versiones de dignidad humana, algunas más extensas que otras, algunas con un círculo más amplio de reciprocidad que otras, algunas más abiertas a otras culturas que otras” (pp.91-92). Por último, la quinta premisa es que “todas las culturas tienden a distribuir a las personas y grupos sociales entre dos principios competitivos de pertenencia jerárquica. Uno funciona a través de jerarquías entre unidades homogéneas. El otro funciona a través de la separación entre diferencias e identidades únicas” (p.92).

En base a estas premisas, propone un diálogo entre las culturas y sus concepciones de la dignidad humana, a través de un proceso de “hermenéutica diatópica” (p.92), que sería un ejemplo de traducción no entre saberes específicos, sino entre culturas como “universos de significados diferentes y en un sentido fuerte, inconmensurables” (p.92), que poseen determinados *topoi*, esto es “lugares comunes retóricos ampliamente extendidos de una determinada cultura, autoevidentes, y por lo tanto, que no son objeto de debate” (p.92). Mediante la hermenéutica diatópica se aspira a “elevar la conciencia de la recíproca incompletitud a su máximo posible entablando un diálogo, por así decirlo, con un pie en cada cultura”, tomando los respectivos *topoi* para buscar elementos comunes o similares e identificar las ventajas respectivas. De esta forma se puede lograr el resultado de “una reivindicación culturalmente híbrida a favor de la dignidad humana, una concepción mestiza de los derechos humanos” (p.98), que permita su apropiación en cada contexto cultural local para lograr así la movilización de apoyo social a esta reivindicación (p.92).

Por su énfasis en la necesidad de que los discursos emancipatorios sean apropiados en cada cultura con sus especificidades, y en visibilizar culturas y saberes que han sido postergados, o incluso aniquilados, por la cultura occidental moderna, Sousa evita defender cualquier producto cultural o ideológico proveniente de esta última cultura, y

más en general, definir contenido sustantivo alguno como mínimo universal, dejando toda definición para lo que surja del diálogo transcultural. En ese sentido, por ejemplo, afirma que “en la medida en que el debate suscitado por los derechos humanos pueda evolucionar hacia un diálogo competitivo entre diferentes culturas acerca de los principios de la dignidad humana, es indispensable que tal competencia genere coaliciones transnacionales para llegar a máximos mejor que a mínimos”, haciéndose enseguida las siguientes preguntas que ilustran su escepticismo frente a la definición de mínimos: “(¿Cuáles son los estándares absolutos mínimos? ¿Los derechos humanos más básicos? ¿El mínimo común denominador?)” (p.91). También rechaza tomar como estándar la Declaración Universal de Derechos Humanos, ya que en su opinión el borrador de la misma “fue elaborado sin la participación de la mayoría de los pueblos del mundo”, y el instrumento definitivo tiene una clara “impronta occidental y en realidad liberal occidental” (p.90).

Más bien, y en la línea de lo que Sousa entiende por traducción, sostiene que lo importante es “buscar preocupaciones isomórficas entre diferentes culturas. Los diferentes nombres, conceptos y Weltanschauungen pueden transmitir preocupaciones y aspiraciones similares o mutuamente inteligibles” (p.91). Las únicas “orientaciones contextuales” que para Sousa “se deben aceptar por todos los grupos sociales interesados en diálogos interculturales” son “de procedimiento e imperativos transculturales” (p.104), como “el reconocimiento de la incompletitud cultural de la cultura propia tal como se percibe en el espejo de incompletitud cultural de la otra cultura en diálogo” (p.105) y la elección para el diálogo, dentro de una determinada cultura, de la versión “que representa el más amplio círculo de reciprocidad dentro de ella, la versión que va más allá en el reconocimiento del otro” (p.105), por ejemplo. Entre estas orientaciones, la que tiene más contenido sustantivo, pero que no pasa de ser un criterio general sobre el cual Sousa no

se explaya, es su propuesta de pasar “desde la igualdad o diferencia a la igualdad y diferencia”, en el sentido de que “tenemos el derecho de ser iguales cuando la diferencia nos interioriza, y el derecho de ser diferentes cuando la igualdad pone en peligro nuestra identidad” (p.107).

Sin embargo, a pesar de la preocupación de Sousa por evitar poner cortapisas o anticiparse al resultado que pueda salir del diálogo transcultural, sus convicciones morales y políticas se explicitan o insinúan en diversos pasajes. De hecho, en el ejercicio que realiza de imaginar un caso de hermenéutica diatópica, en concreto entre “entre el *topos* de los derechos humanos en la cultura occidental, el *topos* del *dharma* en la cultura hindú, y el *topos* de la *umma* en la cultura islámica”, indica con bastante especificidad los aspectos en que, según su opinión, cada uno de estos *topoi* es superior a su contraparte. Por ejemplo, sostiene que “desde el punto de vista del *dharma* y, en efecto, también del *umma*, la concepción occidental de los derechos humanos está plagada de una simetría muy simplista y mecánica entre derechos y deberes” (p.93), mientras que “por otra parte, la debilidad fundamental de las culturas hindú e islámica consiste en que ninguna logra reconocer que el sufrimiento humano tiene una dimensión individual irreductible que sólo se puede considerar adecuadamente en una sociedad que no esté organizada jerárquicamente” (pp.94-95). De todas formas, Sousa no dota a estos compromisos (es de suponer que conscientemente) de un contenido suficientemente concreto como para identificar propuesta alguna de contenido mínimo universal.

Entendiendo que Sousa no define un contenido mínimo universal, no es posible identificar un ámbito de aplicación del mismo ni acciones a tomar frente a conductas que lo vulneren. No obstante, en relación con lo primero puedo afirmar categóricamente que la propuesta de diálogo transcultural del autor es aplicable a nivel nacional así como global, ya que localiza culturas distintas a la occidental moderna tanto en los Estados

occidentales como fuera de ellos. Respecto de lo segundo, como indiqué anteriormente, el hipotético producto de un proceso generalizado de hermenéutica diatópica no será para él un conjunto de valores morales que funcionen como límites cuyo quebrantamiento deba ser sancionado por la comunidad internacional, sino un conjunto de herramientas políticas y discursivas que contribuyan “a la tarea de otorgar poder a las clases y a las coaliciones populares en sus luchas hacia la consecución de soluciones emancipadoras más allá de la modernidad occidental y del capitalismo global” (p.107).

CAPÍTULO II: La igual dignidad humana como elemento común universal.

A partir de la revisión realizada en el capítulo anterior, la primera conclusión que salta a la vista es que existe una enorme heterogeneidad entre lo que los distintos autores consideran como contenido mínimo universal. Al comparar las propuestas, vemos que los únicos valores compartidos son el respeto a la vida de las personas, limitado a la prohibición de asesinato, y el rechazo a la tiranía, si la entendemos (considerando la ambigüedad de la expresión y por lo tanto parafraseando la definición de la RAE optar por un significado) como el gobierno totalmente discrecional y arbitrario de un territorio por parte una persona o grupo. Este consenso se ve aún más debilitado si nos atenemos a las vulneraciones al contenido mínimo universal que justificarían intervenciones militares o de fuerza de un territorio determinado. A este respecto, no es cualquier asesinato (de cuya sanción no se haga cargo el Estado respectivo, podemos entender) el que validaría la respuesta, sino específicamente la presencia de genocidio. Además, vemos que ninguno de estos acuerdos es unánime entre los autores, ya que Santos evita identificar contenido mínimo universal alguno.

Lo limitado de este acuerdo puede dar pie, si nos atenemos al rango relativamente representativo de exponentes de la filosofía política occidental que hemos considerado, a altos niveles de escepticismo respecto de la posibilidad de sentar estándares comunes para juzgar como condenables acciones o fenómenos que ocurran en sociedades con primacía de culturas no occidentales (entendiendo que los estándares en que hay acuerdo son más altos para sociedades occidentales), lo cual es una condición básica para que exista alguna reacción por parte de la comunidad internacional, o al menos de personas que expresen su solidaridad ateniéndose a criterios generalizados. Si bien me parece que tal desconfianza no es infundada, ya que efectivamente los contenidos mínimos universales

propuestos por cada autor son los ya explicados, en este capítulo quiero proponer que, a través de una labor de interpretación de las teorías de cada uno de los filósofos, podemos llegar a la conclusión de que el consenso debería ser mucho más exigente. Y, en la misma línea, que quienes ocupen estas teorías para justificar posiciones morales, pueden definir estándares más altos que los explicitados por los autores en cuestión, sin miedo a desnaturalizar los fundamentos teóricos propuestos.

La razón de este pretendido mayor acuerdo es que todos los autores defienden, ya sea de forma expresa o indirecta, la idea de igual dignidad humana, y esto tiene consecuencias en términos de los valores morales que deben ser defendidos universalmente. En lo que sigue expongo, primero, la evolución histórica que ha tenido el concepto de dignidad humana, así como las distintas interpretaciones que se le han dado a la igual dignidad. A continuación, explico que todas las interpretaciones tienen como elemento común el considerar, entre las consecuencias de la igual dignidad, la necesidad de que la protección de los derechos de las personas se disponga de forma igualitaria, lo que aquí llamo *igualdad en derechos*. Por último, en lo que representa el grueso del capítulo analizo las posiciones de cada uno de los autores revisados en el Capítulo I, sosteniendo que todos ellos defienden ideas que corresponden directa o analógicamente a la de igual dignidad, y que por lo tanto deberían incluir las consecuencias que se siguen de la misma, en particular la igualdad en derechos, en lo que consideran como contenido mínimo universal.

I. Historia y desarrollo del concepto de dignidad.

El origen del término dignidad se ha ubicado en la época romana clásica, en que la palabra *dignitas* se refería “a la superioridad de un rol ya sea en cuanto a rango, cargo, excelencia,

poder, etc” (Iglesias, 2001, p.120). En efecto “(d)ignitas es inherentemente comparativa. Así, se entiende que el individuo o colectivo al que se aplica es superior a otros individuos o colectivos” (Debes, 2017, p.50). Tal sentido del término se ocupaba sobre todo en ámbitos como el político o el militar, pero también en la vida cotidiana. En el ámbito filosófico, fue ulteriormente desarrollado por pensadores romanos de inspiración estoica como Cicerón, quien le añadió otro significado, más cercano al uso contemporáneo de la palabra. En su libro *Sobre los deberes* Cicerón habla de *dignitas* en el sentido comparativo señalado, pero también “asocia el término con la dignidad de los seres humanos en general, que se basa en su superioridad sobre otras criaturas” (Debes, 2017, p.54), al estar dotados de razón. De todas formas, se trata de una dignidad que fundamentalmente impone deberes de vivir de acuerdo a ella, no que confiere derechos.

En los siglos siguientes, fue el primero de los sentidos de ‘dignidad’ señalados el que primó en la vida social. En particular, “la noción de *dignidad social*, en el sentido de la idea del honor asociado con los ‘estatus’ particulares de las sociedades estratificadas de la Europa medieval y de la Europa moderna temprana” (Habermas, 2010, p.12). Sin embargo, en el marco de la Ilustración esta noción fue fuertemente cuestionada. Fue “con el ascenso de la burguesía, particularmente en la conciencia de sus intelectuales críticos, que no sólo el honor del Ancien Régime y sus prototipos jerárquicos fue desacreditado, sino que emergió un entendimiento del hombre y la sociedad que eventualmente liquidaría cualquier concepto de honor” (Berger, 1970, p.341). Este entendimiento fue el de los seres humanos como fundamentalmente iguales, y en ese sentido poseedores (o titulares) de igual dignidad.

Este entendimiento “recibe su fundamento filosófico más sofisticado en la filosofía práctica de Kant” (Bielefeldt, 1997, p.354). Para Kant posee dignidad “lo que se halla por encima de todo precio y no se presta a equivalencia alguna” (Kant, 2012, p.148).

En el marco de su filosofía práctica, tiene esta propiedad “lo que constituye la única condición bajo la cual puede algo ser fin en sí mismo” (p.148), que sería la moralidad característica del ser humano. En efecto, ella permite al ser humano desplegar su voluntad de forma autónoma, estableciendo máximas para sí mismo (esto es, otorgándose máximas que rijan su acción) que puedan ser válidas universalmente. Actuando de esta forma, el ser humano se halla “sometido *sólo a su propia* y sin embargo *universal legislación*”, y “sólo está obligado a obrar en conformidad con su propia voluntad, si bien ésta legisla universalmente según el fin de la naturaleza” (p.145). Es “el reconocimiento recíproco de la universalidad de la voluntad legisladora de cada persona” (Habermas, 2010, p.16) la que nos obliga a considerarnos unos a otros como fines en sí mismos, dotados por lo tanto de igual dignidad.

La concepción kantiana ha tenido gran influencia en el desarrollo posterior de la idea de dignidad. Sin embargo, diversos autores han criticado que Kant “deriva su creencia ética de una metafísica insostenible, oscura y no-empírica” (McCrudden, 2013, p.33). Para Rosen, por ejemplo, la interpretación correcta de los postulados de Kant es que la moralidad tiene valor en sí misma porque nos conecta al reino noumenal, el “‘mundo inteligible’ en que puede concebirse que existimos como seres libres” (Rosen, 2012, p.145), y que está “más allá del mundo empírico de las apariencias” (p.155). En ese sentido, “la moralidad no obtiene su valor de lo que contribuye a la humanidad; la humanidad tiene valor por ser capaz de moralidad” (p.144). La moralidad sería el *núcleo trascendental* del ser humano, un núcleo cuya existencia no puede ser afectada por nuestras acciones pero que sin embargo nos impone el deber de actuar acorde con su dignidad. El problema es que, debido a esta justificación metafísica, imposible de identificar en la realidad, no existe “un examen o conjunto de criterios que lleve desde el

valor fundamental a la acción apropiada” (p.155). Así, no habría forma de determinar las acciones que nos impone la dignidad humana.

Frente a esta dificultad, recientemente se han elaborado teorías de la dignidad humana que la fundan en rasgos empíricamente verificables de los seres humanos, en lugar de las referencias metafísicas recién señaladas. Una de estas propuestas teóricas es la de Gilabert, para quien los rasgos que constituyen las bases de la dignidad deben ser “generales, valiosos e importantes”, en el sentido de que “preservarlos contribuya de forma significativa a la calidad de vida de aquellos que los poseen” (Gilabert, 2018, p.126). Identificar estas características no corresponde a un proceso deductivo, sino a una ponderación que apunte a un equilibrio reflexivo, y por lo tanto siempre abierta a revisión. Para Gilabert, una lista inicial plausible de rasgos que justifican la dignidad humana incluye “las capacidades humanas de sintiencia, conocimiento, razonamiento y elección prudencial y moral, apreciación estética, auto-conciencia, producción creativa, cooperación social y simpatía” (p.127). En este sentido, se trata además de una perspectiva pluralista en cuanto a la fundamentación de la dignidad humana, en contraste con concepciones monistas como la de Kant, en que tal rol justificatorio es ocupado únicamente por la moralidad humana.

La numerosa y variada lista de rasgos propuesta por Gilabert es bastante ecléctica, y sirve como muestra del amplio abanico de rasgos humanos a los que distintas teorías han echado mano para fundamentar la dignidad. Actualmente esta gama de teorías es notoriamente amplia, y los autores que se han dedicado a elaborar estudios sistemáticos de la evolución del concepto de dignidad y de sus usos actuales tienden a organizarlas por grupos, a partir de criterios como la aproximación a la ética normativa que utilizan (consecuencialista, deontológica o “ética de la virtud”, McCrudden, 2013, p.33) o justamente el tipo de características humanas en que fundan la dignidad (y que

eventualmente apuntan a proteger en virtud de la existencia de dignidad)¹¹. En lo que sigue ocuparé el segundo de estos criterios, presentando en primer lugar una serie de teorías que ponen en el centro la característica humana de la autonomía, ya que ella está particularmente extendida como fundamento y varios de los autores que revisamos en el Capítulo I, y que volveremos a analizar en este, se refieren a la autonomía al hablar de igual dignidad humana. Luego daré ejemplos de teorías que apuntan a otros rasgos humanos para fundar la igual dignidad o identificar objetos de protección en virtud de la misma, y que también inspiran o se acercan a las posiciones de algunos de los filósofos estudiados en este trabajo.

Las teorías que otorgan un papel protagónico a la idea de autonomía en la noción de dignidad humana tienden a basarse en la filosofía de Kant antes expuesta, ocupando los principales conceptos kantianos al inicio de sus exposiciones, para luego darles una interpretación propia que puede ser más o menos leal a las ideas del filósofo alemán. Un primer aspecto en que estas teorías varían es en el contenido metafísico de sus propuestas, con la mayoría de los autores intentando alejarse de ese tipo de fundamentación, debido al escepticismo frente a la metafísica que se ha desarrollado con el avance de las ciencias empíricas (McCrudden, 2013, p.32). Por ejemplo, Van der Rijt comparte con Kant que es la autonomía lo que está en la base de la dignidad humana. Más concretamente, el hecho de que somos auto-legisladores, “libres de cualquier autoridad superior que pueda imponer leyes sobre uno”. Así, en último término “es nuestra libertad la que hace posible que tengamos dignidad” (Van der Rijt, 2017, p.8). Esta condición de legisladores morales,

¹¹ La explicación de Gilabert en el sentido de que los rasgos que fundan la igual dignidad deben ser, entre otras cosas, importantes de preservar, es un buen ejemplo de cómo los autores tienden, una vez identificados los rasgos en que fundan la igual dignidad, a calificar estos rasgos como dignos de protección. Esto, aunque no hay necesidad lógica de que ambos roles coincidan, y hay quienes apuntan a distintas características como fundamento de la igual dignidad, por un lado, y como objetos de protección en virtud de que existe igual dignidad, por otro (por ejemplo, el mismo Parekh, como explico, para quien el fundamento son las excepcionales características del ser humano, mientras los rasgos o valores a ser protegidos incluyen también necesidades fisiológicas y ‘básicas’ en general).

común a todos los seres humanos en virtud de su posesión de moralidad, nos pone “en la posición moral más alta posible” (p.9), o en otras palabras nos hace dignos. Es en este punto de la argumentación donde Van der Rijt explicita su diferencia con Kant, ya que para el primero la posición moral referida no es una “propiedad de valor metafísica”. Esto no obsta a su pertinencia para justificar la dignidad humana y ser base de los derechos humanos, ya que “no hay razón para asumir que la dignidad necesita ser una ‘propiedad de valor metafísica’ para formar la base de derechos humanos fundamentales que todos poseen en virtud de su dignidad humana inherente” (p.9).

Por otro lado, y de forma relacionada con este alejamiento de la comprensión metafísica de la autonomía, ciertos autores minimizan el rol de esta idea como fundamentación de la dignidad, enfatizando en cambio su debida protección para proteger la dignidad humana. Es decir, apuntan a que, ya que los humanos tenemos dignidad, y para proteger la misma, se debe resguardar su autonomía. Por lo mismo, la dignidad dejaría de entenderse, como en Kant, como un atributo intangible que debe honrarse pero que no necesita protección ya que no puede ser dañado. Ahora sería necesario protegerla mediante el resguardo de la autonomía. Un ejemplo de esta visión es la postura de Reaume, para quien la dignidad refiere a un status que entrega valor intrínseco al ser humano, y cuya necesaria protección está amarrada al resguardo de la autonomía, entendida como la posibilidad de “realizar elecciones sobre el carácter y la dirección de la propia vida” (Reaume, 2013, p.539). Desarrollando esta idea, señala que los seres humanos “somos seres reflexivos, capaces de hacer y modificar planes”, además de “formular una concepción ‘del bien’ y actuar conforme a ella”. Honrar y proteger estas capacidades “es crucial para el respeto a la dignidad”, y no hacerlo “es una forma clave de indignidad” (p.543).

Existen también posiciones en que la idea de autonomía (sea o no con ese nombre) desplaza casi totalmente a la de dignidad en la fundamentación de los derechos humanos. Por ejemplo, en la propuesta de Montero “los derechos humanos derivan de la dignidad intrínseca de la persona humana” (Montero, 2016, p.164), pero el autor no da una explicación sistemática de la relación entre ambas ideas. Asume que los seres humanos tenemos igualdad de estatus (p.160), y que de esto se sigue que no podemos estar sometidos o subordinados unos a otros (2021, p.125). Esta idea general está detrás del que entiende como el único gran derecho natural, el derecho a la independencia entendido como “el derecho a disfrutar de una *igual* esfera de agencia personal dentro de la cual los individuos puedan formar y perseguir sus propios planes, protegidos de las decisiones arbitrarias de otros” (p.9), y que a su vez justificaría el reconocimiento y la protección de los derechos humanos en contextos en que las personas están bajo la soberanía de cuerpos políticos.

Montero distingue su idea de independencia de la de autonomía, ya que según él la segunda requiere que las personas “tomen decisiones sobre el curso de sus vidas y determinen su voluntad a partir de sus propias evaluaciones de mérito en lugar de controlados o conducidos por fuerzas extrañas” (p.11), apuntando así a eliminar las restricciones internas antes que las externas. Sin embargo, podemos ver que es un concepto restringido de autonomía, similar al de Kant, del que intenta diferenciarse. En interpretaciones más amplias, como la ocupada en este trabajo para abarcar la variedad de autores que se centran en la idea de autonomía, la independencia de Montero cabe perfectamente. Por ejemplo, la ausencia de restricciones externas es parte esencial de la protección de la autonomía como la entiende Reaume.

Como señalé anteriormente, la autonomía de los seres humanos, entendida ya sea de manera restringida o amplia, es sólo una -aunque una especialmente frecuente y por lo

tanto relevante en la discusión- de las características humanas que se han señalado como fundamento de la dignidad y como objeto de protección en virtud de la existencia de esa dignidad. Otra referencia recurrente es a las excepcionales capacidades intelectuales y/o morales del ser humano, en diferentes manifestaciones. Un claro ejemplo de esto es Parekh, quien apunta a “la habilidad de pensar, razonar, usar el lenguaje, formar visiones de la vida buena, entrar en relaciones morales unos con otros, ser autocríticos y alcanzar niveles de excelencia cada vez más altos”, lo que, como vimos en el Capítulo I, resume en la capacidad “de crear significado y valores” (2000, p.129).

Sin embargo, este tipo de teorías que apelan a características excepcionales del ser humano para fundar la dignidad han sido criticadas por excluir a grupos de personas que, por distintas razones, no cuentan con ellas (p.e. Donaldson y Kymlicka, 2011, pp.26-27). Para evitar este problema, distintos autores abogan por cambiar el foco y fundamentar la dignidad humana (o directamente los derechos humanos, eliminando la referencia al concepto de dignidad) en características no relacionadas con estas cualidades superiores, como la sintiencia (entendida como el “ser el tipo de ser que es consciente del dolor y el placer”, Francione, 2000, p.6) la subjetividad o el hecho de tener necesidades (Kymlicka, 2018, p.770).

Existen también posiciones que combinan ambos tipos de características, como la ya mencionada de Gilibert. En efecto, si bien parte la enumeración mencionando la sintiencia, la mayoría de los elementos de su lista tentativa de rasgos que fundarían la dignidad humana corresponden a cualidades ‘superiores’ (como el conocimiento, razonamiento y elección prudencial y moral, apreciación estética, auto-conciencia y la producción creativa). Para evitar la exclusión de personas que no cuentan con todas las cualidades de su lista, señala que “deberíamos interpretar la dignidad humana de forma amplia, para que las diversas características valiosas que son suficientes para la dignidad

de estatus de diversos individuos humanos sean consideradas de forma adecuada”. Para esto, debemos reconocer que incluso estos seres humanos ‘no-típicos’ “tienen algunas de estas características (...) (o la tendencia a formarlas)”, y adscribir dignidad a todo ser humano que exhiba cualquiera de ellas (Gilabert, 2018, pp.150-151).

Como vemos, las formas en que los filósofos políticos fundamentan la dignidad humana son considerablemente variadas. Sin embargo, como elemento común tenemos que sus explicaciones justifican que la dignidad sea adscrita de forma igualitaria a todos los seres humanos, fundando así el concepto de *igual dignidad humana*. Como afirma Nussbaum, “la idea de dignidad es explicada desde el principio en términos de igualdad: es la idea de igual dignidad de los seres humanos la que demanda reconocimiento” (Nussbaum, 2006, p.292).

II. Igualdad en derechos como consecuencia de igual dignidad.

La forma en que cada autor fundamenta y entiende la igual dignidad humana tiene consecuencias en el tipo de derechos y libertades que se consideran inviolables respecto de todo ser humano, que por lo tanto se considerarán elementos de lo que en este trabajo hemos llamado contenido mínimo universal. Por ejemplo, los autores que ven en la autonomía el valor o interés fundamental a proteger tienden a priorizar los derechos civiles y políticos, aunque es posible argumentar que los sociales también son relevantes en esta concepción, ya que contribuyen a asegurar las condiciones básicas para que las decisiones sean realmente autónomas. Por otro lado, en el caso de quienes ven como consecuencia de la igual dignidad el deber de proteger un rango más amplio de características humanas (muchas veces, por considerar que en ellas se funda esta igual dignidad) parece claro que los derechos sociales ocupan un lugar tan importante como los

civiles y políticos, debido a su función de proteger intereses clave de los seres humanos igualmente dignos.

Sin embargo, más allá de los tipos de derechos que se consideren, creo que hay un núcleo común a todas las concepciones de la igual dignidad, que justamente se deriva de que es una dignidad *igual*. Se trata de lo que Gilabert llama “elementos igualitarios de los derechos”, tanto el “adverbial o de procedimiento” como el “adjetivo o sustantivo” (Gilabert, 2018, p.304). El primero “conciene a la posesión, o adscripción, de derechos” (p.305), en el sentido de que todos los individuos, y más en concreto todos los que habitan el territorio en que un Estado determinado debe garantizar jurídicamente los derechos, sean titulares de los derechos en cuestión. El segundo elemento, por su parte, se refiere al “contenido u objeto” (p.305) de los derechos, en el sentido de que se deba a todos los titulares la misma cantidad o extensión de aquello que el derecho en cuestión protege o consagra¹². Para ocupar el mismo ejemplo que Gilabert (en que E1 representa el elemento adverbial y E2 el adjetivo), podemos decir que

“Una concepción de derechos puede ser igualitaria en el sentido E1 pero no en el sentido E2. Así, por ejemplo, una sociedad política (*polity*) puede ser igualitaria en el sentido E1 al dar a cada miembro adulto derecho a votar, pero desigualitaria en el sentido E2 al disponer que el voto de algunos cuenta más que el voto de otros. Alternativamente, la sociedad política puede ser igualitaria en el sentido E2 al disponer que los votos de todos quienes votan tienen igual peso, pero

¹² Estos dos elementos comprenden, a mi parecer, los cinco que Buchanan identifica en el sistema internacional de derechos humanos como muestra del compromiso del mismo con “afirmar y proteger el igual estatus moral de todos los individuos” -Buchanan, 2013, p.28, cursivas en original-, pero que podemos abstraer de su condición positivizada y entender como principios morales: “(1) Adscripción inclusiva (o universal) de derechos; (2) Igualdad de derechos para todos” con “(a) el mismo contenido (...), (b) el mismo peso, y (c) las mismas condiciones de abrogación; (3) Los Estados están obligados a hacer efectivos los derechos de todos (...); (4) Robusta igualdad ante la ley (...); y (5) la inclusión de fuertes derechos contra la discriminación fundada en raza o género” -pp.28-30-).

desigualitaria en el sentido E1 al excluir a ciertos miembros (tales como trabajadores sin propiedad, mujeres o inmigrantes) de votar siquiera. Este igualitarismo en relación con E2 solo sería parcial, sin embargo -al beneficiar solo al subconjunto de miembros de la sociedad política que gozan de derechos políticos. Obviamente, una sociedad política puede ser igualitaria en ambos sentidos, pero el punto de la distinción es notar que no podemos simplemente inferir una forma de igualitarismo de la otra” (Gilbert, 2018, p.305).

El punto que defiendo es que el mínimo común denominador entre las distintas concepciones de la igual dignidad, en términos de las consecuencias que se siguen de esta idea, está compuesto por ambos elementos igualitarios de los derechos, más allá de los tipos de derechos o derechos específicos que consideren que se siguen de la igual dignidad. Con fines expositivos, denominaré a la conjunción de ambos elementos como *igualdad en derechos*. En el resto del capítulo explicaré, respecto de cada uno de los autores revisados en el Capítulo I, que en ellos es posible identificar, primero, razonamientos en la línea de que los seres humanos poseen igual dignidad y, segundo, defensas expresas de ejemplos de igualdad en derechos. Lo anterior, para argumentar que todos estos autores deberían defender un contenido mínimo universal que incluya esta igualdad en derechos.

III. Rol que juega la igual dignidad, o los aspectos que fundan esta idea, en la teoría de cada autor.

1. Rawls.

En esta subsección parto presentando los argumentos de Allen Buchanan en el sentido de que Rawls, aunque afirma que su concepción de derechos humanos no está basada en doctrina comprensiva alguna, en realidad sí considera tal tipo de doctrina, ya que toma en consideración ciertos intereses básicos comunes a todo ser humano a la hora de justificar la lista de los que considera derechos humanos. Luego haré notar que tales intereses básicos corresponden a una variante de justificación de la igual dignidad humana, y que por lo tanto este autor debería considerar como parte de su contenido mínimo universal las consecuencias de reconocer tal igual dignidad, partiendo por la igualdad en derechos, lo que implicaría ser más exigente de lo que afirma en *The Law of Peoples* a la hora de considerar a un pueblo como parte de la Sociedad de Naciones bien ordenadas. Para llegar a esta conclusión, reforzaré el argumento haciendo notar ciertas inconsistencias en la presentación de la teoría de Rawls, referidas al hecho de que en diversas oportunidades apunta a la necesidad de acabar con la discriminación hacia determinados tipos de personas, reivindicación más ambiciosa que las que se siguen de su austera lista de derechos humanos.

Buchanan afirma que Rawls, al presentar lo que entiende por derechos humanos, intenta evitar la objeción de ‘localismo’ (*parochialism*), esto es “que los que se denominan derechos humanos sean meramente derechos idóneos para los miembros de sociedades liberales” (Buchanan, 2006, p.150). Con este fin, como vimos en el Capítulo I, evita justificar su concepción de derechos humanos en doctrina comprensiva alguna,

ya que ellas implicarían suposiciones acerca de la naturaleza humana que sociedades no liberales podrían no compartir, y de hecho considerar inaceptables de manera razonable (o no irrazonable). En esta línea, Rawls excluye cualquier referencia a las características de los seres humanos como tales y a concepciones de la vida (incluso mínimamente) buena, limitándose a considerar a las personas en calidad de ciudadanos y a las instituciones parte de la estructura básica de la sociedad.

Sin embargo, Buchanan rechaza que para evitar el localismo una doctrina filosófica que justifique los derechos humanos tenga que excluir cualquier referencia a las características básicas que los seres humanos comparten. En la medida en que estas referencias estén justificadas por existir estas características comunes, entonces sería irrazonable por parte de sociedades no liberales rechazar tales justificaciones, y no sería localista imponérselas junto a los derechos humanos que ellas fundan. Buchanan asume que ciertas características comunes existen, pero más importante para nuestro argumento sobre las inconsistencias de Rawls, explica que este último también considera que existen.

En efecto, Rawls afirma que, para considerar decente a una sociedad, esta debe tomar en consideración los derechos humanos (aunque sea la versión minimalista de estos que Rawls defiende) de todos sus miembros. A su vez, esto implica que todos estos miembros de una sociedad (aunque sea no liberal) tienen ciertos intereses comunes relacionados con la libertad y el bienestar, lo que justamente confirmaría “el tipo de premisas sobre intereses humanos básicos y la igualdad moral de las personas que Rawls dice que evita” (Buchanan, 2006, p.165).

Estas características e intereses básicos, como vimos anteriormente, son a los que se apunta para concluir que los seres humanos tienen el igual estatus moral que denominamos igual dignidad, ya sea que se trate de rasgos ‘excepcionales’ o ‘superiores’ o no. Entonces, siguiendo el argumento de Buchanan, podemos afirmar que el intento de

Rawls de justificar su austera lista de derechos humanos sin referencia alguna a la naturaleza o condición común de los seres humanos fracasa, y que, compartiendo a grandes rasgos el tipo de razonamiento que lleva a reconocer la igual dignidad humana, debería también defender las consecuencias que se siguen de la misma, por ejemplo la crítica a sociedades en que las mujeres sufren “discriminación grave y sistemática” (Buchanan, 2006, p.156).

Como decía, me parece que las inconsistencias de Rawls a este respecto exceden los aspectos señalados por Buchanan. Ya en la Introducción de *The Law of Peoples*, cuando Rawls enumera “los problemas inmediatos de la política exterior” (Rawls, 1999, p.8) que serían superados en la ‘utopía realista’ que representa su propuesta en caso de ser implementada de forma óptima, habla de que uno de estos tipos de problemas, dígase los relacionados con la inmigración, serían en parte resueltos al superar la “desigualdad y sometimiento de las mujeres”, otorgándoles “igual participación política y educación asegurada”, y más en general “libertad religiosa y de conciencia, libertad política y libertades constitucionales, e igual justicia” (p.9). Varios de estos derechos o principios están aquí indicados de forma igualitaria, lo que excede con creces su concepción minimalista de los derechos humanos. Garantizarlos requeriría mucho más que simplemente asegurar que en la “jerarquía de consulta decente o su análogo” con que cuente una sociedad decente, “cualquier grupo que represente los intereses fundamentales de las mujeres¹³ deba incluir una mayoría de mujeres”, y más en general que el procedimiento incluya toda condición “necesaria para prevenir violaciones a los derechos humanos de las mujeres” (p.110). Por ejemplo, el procedimiento puede efectivamente impedir violaciones a sus derechos humanos (en términos de Rawls), pero el grupo que

¹³ En línea con lo argumentado por Buchanan, vemos que Rawls nuevamente apunta a que se protegen los intereses fundamentales de las mujeres, reconociendo que como personas tienen tales intereses.

represente a las mujeres (y que esté compuesto en su mayoría por ellas) podría tener menos peso en las decisiones que los que representen a los hombres, por lo que no se otorgaría igual participación política (en términos de la sección 4 de este capítulo, los derechos políticos no estarían garantizados igualitariamente en un sentido adjetivo o sustantivo). Por otro lado, ningún elemento de la lista de derechos humanos de Rawls establece que se asegure educación a las mujeres¹⁴.

En la misma línea, cuando Rawls desarrolla su ejemplo hipotético de una sociedad no liberal decente, *Kazanistán*, afirma que en ella las minorías religiosas “no son sometidas a discriminación arbitraria ni tratadas como inferiores por parte de los musulmanes en público o en relaciones sociales” (p.76), lo que habla de una igualdad ante la ley que excedería el alcance de sus derechos humanos. Sin embargo, esto es incoherente con la descripción inicial que Rawls hace de esta sociedad, en el sentido de que “el Islam es la religión favorecida, y sólo los musulmanes pueden ocupar las posiciones altas de autoridad política e influenciar las principales decisiones y políticas del gobierno, incluyendo las relaciones exteriores” (p.75) (en ese sentido,). Esto claramente implica que los miembros de otras religiones son discriminados (y el que el criterio sea la religión ya es arbitrario)¹⁵, o en otras palabras los derechos relacionados con optar a (altos) cargos públicos no estarían garantizados de forma igualitaria en un sentido adverbial, ya que los no musulmanes no gozarían de ellos.

Otra ambigüedad o contradicción relevante la encontramos en los juicios de valor de Rawls respecto de sociedades jerárquicas decentes regidas por “doctrinas religiosas o filosóficas que niegan la completa e igual libertad de conciencia” (p.74). En un principio

¹⁴ Salvo que consideremos que, entre las condiciones básicas de subsistencia que podrían integrar el derecho a la vida, se encuentre la educación, pero me parecería muy forzado y ajeno a la argumentación de Rawls.

¹⁵ Esto debería ser especialmente problemático para Rawls, ya que estos miembros de otras religiones estarían siendo tratados como inferiores en lo que para Rawls es la estructura básica de la sociedad.

señala que ellas se encontrarían en un espacio “entre lo completamente razonable (*que requiere ese nivel de libertad de conciencia*) y lo completamente irrazonable (*que niega completamente la libertad de conciencia*)” (p.74, paréntesis añadido), a secas. De esta formulación se entendería que Rawls, si bien reconoce valor en este tipo de sociedades, no las valora en igual medida que aquellas en que se garantiza una completa e igual libertad de conciencia. Sin embargo, posteriormente el autor señala que es según “los principios de una sociedad liberal democrática” que las sociedades jerárquicas decentes “no tratan a sus miembros igualitariamente” (p.83). Y en seguida es aún más ambiguo, afirmando que estas sociedades “no tratan a sus propios miembros razonable o justamente como ciudadanos, ya que carecen de la idea liberal de ciudadanía” (p.83). Entonces, ¿está diciendo que desde una perspectiva diferente a la liberal democrática (como la suya en el libro en cuestión, más amplia o permisiva que la que ocupa para el nivel interno), sí se podría considerar que estas sociedades tratan a sus miembros igualitaria, razonable y justamente? Esto sería una posición obviamente distinta a que el trato de estas sociedades hacia sus miembros esté ‘entre lo completamente razonable y lo completamente irrazonable’, como dijo antes.

Esta ambigüedad y posible contradicción no se salvan con lo que estipula a continuación, en el sentido de que “una sociedad jerárquica decente cumple los requerimientos morales y legales suficientes para anular las razones políticas que podamos tener para imponer sanciones a, o intervenir, su pueblo (*people*) y sus instituciones y cultura” (p.83). Si Rawls, considerara que estas sociedades vulneran el contenido mínimo universal que se deriva de la igual dignidad humana, como estoy argumentando que debería, podría abogar por criticarlas, sin que esto implique necesariamente imponer sanciones o intervenir militarmente. Sin embargo, todo indica que para Rawls ni siquiera se debe criticar a este tipo de sociedades. Como vimos en el

Capítulo I, afirma que la condena es pertinente respecto de sociedades que vulneren los derechos humanos (de su lista), y que a las jerárquicas decentes se les debe respetar, evitando siquiera ofrecerles incentivos para volverse más liberales.

Para finalizar con el examen de la relación entre el derecho de gentes rawlsiano y las ideas relativas a la igual dignidad, quiero referirme a un detalle a mi juicio bastante esclarecedor. En la versión original de *The Law of Peoples*, de 1994, al afirmar que su concepción de derechos humanos no se funda en doctrina comprehensiva alguna, incluye entre los fundamentos descartados el que “los seres humanos son personas morales y tienen igual valor” (Rawls, 1994, p.68), a secas. Sin embargo, en la versión revisada y extendida de 1999, este fundamento sería el que “los seres humanos son personas morales y tienen igual valor a los ojos de Dios” (Rawls, 1999, p.68). La inclusión de la referencia a Dios indica que Rawls, como mínimo, pasó a dudar si era pertinente incluir la consideración del igual valor de los seres humanos (en general, más allá de la fundamentación de reconocer este igual valor) entre los elementos que serían parte solo de doctrinas comprehensivas, y que por lo tanto no deberían ser considerados a la hora de justificar los derechos humanos para evitar el localismo. Retirar el igual valor de los seres humanos a secas de este conjunto de elementos sería coherente con la visión que Buchanan insinúa y que yo sostengo, en el sentido de que Rawls sí reconoce este igual valor incluso para su derecho de gentes. En cualquier caso, este eventual reconocimiento no se refleja en su lista de derechos humanos (su contenido mínimo universal), aunque debería.

En suma, a partir de los razonamientos de Rawls en el sentido de defender tanto el igual valor de las personas para todo en contexto, como más en específico la protección igualitaria de derechos, sostengo que este autor debería incluir en su contenido mínimo universal las consecuencias que se siguen de la igual dignidad humana, particularmente

lo que hemos llamado igualdad en derechos. Esto contradice su posición expresa, que no sólo contempla un espectro limitado de derechos entre los que considera derechos humanos, sino que además acepta que sociedades decentes protejan derechos de forma desigualitaria. Sin embargo, los argumentos de esta sección apuntan a que tal posición exigente sería más coherente con las posiciones de Rawls.

2. Kymlicka.

Como vimos en el Capítulo I, Kymlicka funda su contenido mínimo universal en la idea de autonomía, que para él es el valor liberal fundamental. En esta subsección parto argumentando que el autor no explica por qué sería pertinente o legítimo juzgar a comunidades no liberales según este principio, limitándose en última instancia a defender tal procedimiento por tratarse la suya de una teoría liberal. Luego explico, como es de esperarse debido a este marco liberal, que la teoría de Kymlicka calza en gran medida con lo que aquí hemos denominado los fundamentos de la igual dignidad, lo que deriva en que Kymlicka abogue por proteger, respecto de todas las personas, ya que ocupa este estándar para juzgar universalmente, los derechos que se siguen de esa igual dignidad (que él identifica como civiles y políticos), y en particular la igualdad en derechos.

En *Politics in the Vernacular* Kymlicka se hace cargo de la pregunta sobre si “los valores *liberales* proveen una base satisfactoria para la justicia en relaciones etnoculturales” (Kymlicka, 2001, p.56, énfasis en original), y si “no es incongruente basar una teoría de la ciudadanía multicultural en un valor (la autonomía) que es él mismo parte de la herencia de una sola tradición cultural” (p.60, paréntesis añadido). El autor responde con dos argumentos principales. Primero, que la suya es una teoría acerca de los derechos de las minorías en las sociedades occidentales, donde la gran mayoría de las culturas,

incluso las minoritarias dentro de una sociedad determinada (imperantes en comunidades minoritarias insertas en la sociedad general), comparten los principios liberales (p.60). Las disputas se darían, más bien, respecto de la interpretación de estos principios (p.61). Segundo, que para el caso de minorías que efectivamente disputan principios liberales, él ha puesto énfasis en que los liberales “no pueden simplemente presuponer que están autorizados a imponer normas liberales sobre grupos no liberales” (p.62), que “cualquier solución duradera requerirá diálogo”¹⁶ (p.62), y que el objetivo de su teoría es identificar y aclarar cuál sería la posición que los liberales deberían llevar a ese diálogo (p.63).

Sin embargo, como señalé en el Capítulo I, en *Multicultural Citizenship* Kymlicka afirma derechamente que el gobierno iliberal por parte de una minoría nacional es injusto, y que “los liberales tienen un derecho, y una responsabilidad, de hablar contra tal injusticia” (Kymlicka, 1995, p.168). Es decir, aboga por juzgar a otras culturas a partir de estándares liberales, sin que haya tenido lugar el diálogo sobre el que insiste en *Politics in the Vernacular*. Esto se confirma cuando vemos los casos excepcionales en que, según Kymlicka, se justificaría la intervención del Estado (2001, p.64) en la comunidad minoritaria, ya sea coercitiva o mediante otro tipo de medidas, como los incentivos. Según el autor, sería legítimo imponer las segundas por parte de Estados liberales para promover liberalización de las comunidades a las que se les imponen (Kymlicka, 1995, p.168), y la evaluación de las primeras se haría, sobre todo, en consideración a la magnitud de las violaciones a derechos individuales (pp.169-170), es decir, de los derechos que se siguen de los principios liberales.

Kymlicka no justifica de forma alguna esta evaluación de culturas no liberales a partir de principios liberales. El argumento de que su objeto de análisis son las sociedades

¹⁶ Diálogo al que ya había hecho referencia de forma general en Kymlicka, 1995, p.171.

multiculturales occidentales, en que la mayoría de las culturas existentes comparten principios liberales, es defectuoso en dos sentidos. Primero, no explica por qué las excepciones deberían ser juzgadas desde parámetros liberales. Pareciera que a este respecto el argumento intenta restarle importancia a tales casos excepcionales, dejándolos como una categoría residual. No obstante, si bien puede ser cierto que estos casos tienen una relevancia práctica menor en Occidente (no es mi finalidad evaluar esta afirmación, que requiere un examen empírico), esto no significa que sea legítimo juzgarlos según criterios externos a las culturas en cuestión. Segundo, no es verdad que Kymlicka se limite a examinar sociedades occidentales, con minorías nacionales y otras comunidades culturales dentro de ellas. Cuando en *Multicultural Citizenship* se refiere a las posibles relaciones entre culturas mayoritarias (imperantes en la sociedad general) y minoritarias dentro de un Estado, que van desde el diálogo hasta la intervención en casos extremos, pasando por otro tipo de medidas, en todo momento análoga estas relaciones a las existentes entre Estados liberales y no liberales, diferenciando en términos de grado y no cualitativamente (Kymlicka, 1995, pp.167-170). Es decir, considera aplicables los mismos criterios, en términos generales, a nivel internacional.

Entonces, la verdad es que Kymlicka justifica su postura en último término diciendo que la suya es una teoría liberal (Kymlicka, 2001, p.62). Esto a su vez explica que en *Multicultural Citizenship* se preocupe de argumentar que el valor fundamental del liberalismo es la autonomía (en contraposición a la tolerancia), más que en explicar y defender la visión antropológica y filosófica acerca de los seres humanos y sus cualidades e intereses básicos sobre los que se erige una concepción liberal. El hecho, en cualquier caso, es que en su teoría la autonomía ocupa este lugar fundamental, en una variante más cercana a considerarla objeto de protección que fundamento del igual valor de los seres humanos. De hecho, en *Multicultural Citizenship* Kymlicka simplemente presupone este

igual valor (p.e., Kymlicka, 1995, p.230, ocupando expresamente el término ‘dignidad’), y su maniobra argumental para defender la autonomía como base del contenido mínimo universal es que se trata de la condición esencial para que las personas puedan vivir una vida buena, por lo que debe ser protegida mediante el respeto de los derechos básicos que se siguen de ella y a su vez posibilitan su ejercicio.

Este tratamiento de la autonomía como valor fundamental a proteger se asemeja a posiciones como las de Reaume presentadas en la sección anterior y, en la misma línea que éstas, deriva en una propuesta de contenido mínimo universal en que los derechos civiles y políticos tienen un papel protagónico como resultado de reconocer la igual dignidad humana (cosa que Kymlicka hace en diversas obras. p.e., además de la indicada en el párrafo anterior, 1995, pp.89-90; 2001, p.6; Donaldson y Kymlicka, 2011, p.52). Ya vimos en el Capítulo I que este es el caso de Kymlicka¹⁷. Y, aunque sus menciones a estos derechos son vagas y no hablan expresamente de que se deban garantizar

¹⁷ Como señalé previo a explicar el concepto de igualdad en derechos, creo que no necesariamente se justifica que una concepción de la igual dignidad humana fundada en la autonomía privilegie los derechos civiles y políticos. Por otro lado, me parece posible argumentar que el entramado teórico de Kymlicka abre espacio para considerar otros intereses básicos como parte del fundamento de la igual dignidad. En efecto, en obras posteriores a *Multicultural Citizenship* el autor se refiere expresamente (como no lo hace en el libro de 1994) a lo que para él es el fundamento de la “igual dignidad moral inherente” (2011, p.52) a los seres humanos. En *Zoopolis* afirma que se trata del hecho de que somos seres sintientes y vulnerables (2011, p.24), y en *Human Rights Without Human Supremacism* sigue la misma línea (2018, p.770), aunque evitando hablar de dignidad debido al rol que, en su opinión, este concepto ha jugado en consolidar posiciones que afirman la supremacía humana por sobre el resto de las especies animales (2018, p.70). Por esa razón, habla más bien de que características como la sintiencia o la vulnerabilidad justifican directamente los derechos humanos. Si bien uno esperaría que la consideración de la sintiencia y vulnerabilidad como fundamento del igual valor de los seres humanos y a la vez como características que determinan aquello que debe ser protegido en los seres humanos, llevaran a Kymlicka a ampliar el rango de derechos que considera parte del contenido mínimo universal (ya que como seres vulnerables necesitamos más que derechos civiles y políticos para sobrevivir), no parece que en sus obras posteriores haya tomado este camino. De hecho, si podemos identificar alguna modificación en *Zoopolis* es más bien una mayor restricción, ya que apunta sólo a los derechos civiles como ‘derechos universales’, dejando a los derechos políticos y sociales como dependientes de los acuerdos de una comunidad política determinada (‘derechos de los ciudadanos’) (p.51). Sobre los derechos políticos su posición parece ser que tienen que existir, pero de manera abierta y a ser definida por la ciudadanía. En cuanto a los sociales, solo los menciona un par de veces, para decir que los que existan en un país determinado deberán incluir en ocasiones también a personas que no son ciudadanos (p.e., p.236).

igualmente, de todas formas existen antecedentes inequívocos para afirmar que Rawls incluye la igualdad en derechos en su contenido mínimo universal.

En efecto, al hablar de las restricciones internas a los derechos civiles y políticos de miembros de las comunidades minoritarias, acota que estas pueden estar justificadas, en casos excepcionales y de forma temporal, “donde sean requeridas para proteger a la sociedad de la desintegración literal”¹⁸. No obstante, en ese caso “estas cargas deberían ser distribuidas de forma igualitaria entre todos los miembros, siempre que sea posible, y deberían en cualquier caso ser consistentes con el principio de respeto por la igualdad y la dignidad de la persona” (Kymlicka, 1995, nota al pie número 1 de Capítulo 8, p.230). Así, tenemos como límite, para las restricciones internas permisibles en casos excepcionales, no solo la igual dignidad en general, sino también el que cualquier restricción debe ser igualitaria (o, como contracara, que los derechos respectivos deben ser siempre protegidos de forma igualitaria). Por lo tanto, podemos concluir que Kymlicka incluye en su contenido mínimo universal la igualdad en derechos.

3. Parekh.

Respecto de Parekh, parto criticando que, si bien reconoce expresamente la igual dignidad, no es consistente en su argumentación acerca de los fundamentos y las consecuencias de la misma. Luego, reitero que a pesar de las ambigüedades y contradicciones defiende el valor objeto de este capítulo, y explico que tal defensa se traduce en el contenido mínimo universal que postula, incluyendo en particular la

¹⁸ En este caso, ‘sociedad’ se ocupa en el sentido de ‘comunidad minoritaria’, en línea con lo dicho en la nota al pie número 7 de este trabajo.

igualdad en derechos en este contenido. Esto, a pesar de que las inconsistencias abundan también en los que presenta como valores universales.

Este autor funda su contenido mínimo universal expresamente en la igual dignidad humana, como señalé en el Capítulo I. Y, como afirmé al comienzo de este capítulo, funda a su vez la dignidad humana en las excepcionales características morales e intelectuales del ser humano, que resume en la capacidad “de crear significado y valores” (2000, p.129). Sin embargo, al pasar a identificar las características e intereses que la dignidad de los seres humanos obliga a proteger el asunto se vuelve menos claro, ya que Parekh incluye aquí la protección y desarrollo de los rasgos excepcionales en que funda la dignidad, pero también la satisfacción de intereses derivados de características que tenemos en común con los animales. Ejemplos de lo primero son sus alusiones a que la dignidad de los seres humanos debe llevarnos a alentar el desarrollo y expresión de sus capacidades y “ayudar a crear las condiciones en que ellos puedan desarrollar vidas valiosas y significativas” (Parekh, 2000, p.130), y a que “como centros de autoconciencia con una inescapable vida interior propia”, las personas “requieren al menos cierta medida de inviolabilidad y privacidad” (p.132). Ejemplo de lo segundo, su mención entre los intereses humanos fundamentales a “la sobrevivencia, los medios de sustento, la integridad física (y) la buena salud” (p.132).

Esta diferencia en Parekh entre los rasgos que fundan la dignidad humana y los que generan intereses a proteger debido al reconocimiento de tal dignidad se relaciona con el tratamiento inconsistente de su parte de las diferencias entre el ser humano y el resto de los animales. Afirma que “como valoramos a los seres humanos debido a sus capacidades, reducimos nuestra parcialidad de especie (*species-bias*) al conferir valor a simios y otras formas superiores de especies animales que presentan algunas de estas capacidades” (p.129). Sin embargo, no explica por qué ese valor conferido no alcanza

para reconocer dignidad también a estos animales. Otra manera de formular esta objeción es que no explica por qué, si los animales superiores poseen algunas de las características que para Parekh fundan la dignidad humana, distingue cualitativamente entre seres humanos y demás animales superiores, reconociendo dignidad con todas sus consecuencias a los primeros, pero no a los segundos, y no entre animales superiores y el resto de los animales. El eventual argumento de que se deban poseer todas las características excepcionales para ser titular de dignidad no parece plausible. Primero, porque Parekh no enumera taxativamente sino solo ejemplifica las que para él son cualidades excepcionales, por lo que no determina el conjunto de rasgos con que se debe contar. Segundo, tal vez más importante, porque incluye a los seres humanos que no cuentan con ciertas características relevantes entre los titulares de dignidad, y su justificación para esto es particularmente débil y *ad-hoc*. Aventura las siguientes razones, pragmáticas y simbólicas, sin conexión entre sí ni con su argumento general: Que estos seres humanos

“rara vez están completamente desprovistos de estas capacidades, y están dementes (*mad*) y discapacitados de una forma en que sólo los humanos pueden estarlo. Por otro lado, son también los hijos, hijas, padres, amigos, etc, de seres humanos normales (*sic*), a quienes están profundamente unidos y de cuyo valor por lo tanto participan. Además, la demencia y la idiotez no son fáciles de definir. (...) Conferir dignidad y valor a estas personas también pone a prueba, reafirma e intensifica nuestro compromiso general con el valor humano ya que, si somos capaces de valorarlos a ellos, es aún más probable que valoremos a nuestros pares humanos más afortunados. Por estas y otras razones, bien podemos reconocerles igual valor” (p.131).

La falta de una definición clara de las que serían características relevantes para reconocer dignidad, así como de los criterios para discriminar entre tipos de animales (incluyendo a los humanos) en base a ellas, marcan la pauta desde el principio de la argumentación de Parekh en el sentido de incluir niveles importantes de ambigüedad y tener déficits de rigor analítico. Por eso no sorprende que no haya una conexión lógica entre el tipo de características que para él fundan la dignidad y las que deben ser protegidas porque los seres que las ostentan son titulares de dignidad.

Más allá de todas estas críticas, lo cierto es que Parekh funda expresamente su contenido mínimo universal en la igual dignidad humana (p.132), y de hecho es el único de los autores considerados en el Capítulo I que lo hace. Además, las menciones que hace a los valores que serían parte de este contenido, si bien vagas, parecen condecirse con este rol de la dignidad humana en su teoría. Como vimos en el capítulo anterior, las menciones que pueden encontrarse en su libro son al “reconocimiento del valor y la dignidad humana, la promoción del bienestar humano o de los intereses humanos fundamentales, y la igualdad” (p.133), a que “los niños no deberían ser sujetos a daño irreversible” y que “las mujeres deberían ser tratadas de forma igualitaria con los hombres” (p.294), además de la afirmación de que serían vulneraciones a este contenido “el terror, arrestos arbitrarios, violaciones graves de la autonomía personal, la destrucción de la familia, algunas de las peores formas de humillación personal, el atropello de la dignidad humana, y el uso de individuos como meros medios para metas colectivas” (p.140). Al respecto, hay varias cosas que decir.

En primer lugar, se reafirman los déficits analíticos de la exposición de Parekh. Por un lado, pone al mismo nivel, como elementos del contenido universal, valores realmente generales como los incluidos en la primera cita, y otros mucho más específicos, como los referidos a niños y mujeres, y especialmente el rechazo a arrestos arbitrarios.

Segundo, los valores que menciona no están claramente diferenciados, sino que se traslapan de forma considerable. Por ejemplo, el reconocimiento del valor y la dignidad humanas en términos de Parekh implican el respeto de intereses humanos fundamentales, en particular de aquellos que se siguen de las características excepcionales que fundan la dignidad. Tercero, como señalé en el Capítulo I, hace referencia en más de una oportunidad a la dignidad humana como valor concreto a proteger, referencia incoherente con el lugar que la dignidad ocupa en su teoría, de justificación del contenido mínimo universal en general y por lo tanto de cada uno de los elementos que lo componen.

En todo caso, me parece que la exposición de Parekh permite asegurar, dentro de lo posible dada su vaguedad, que este autor defiende la igualdad en derechos, que en este capítulo he señalado como mínimo común denominador entre quienes reconocen la igual dignidad, en términos de las consecuencias que se siguen de la misma. En efecto, no sólo la explicación del camino para llegar a su idea de igual dignidad enfatiza el igual valor entre los seres humanos y la importancia de tomar en cuenta de manera igualitaria sus intereses (y por lo tanto proteger de la misma manera los derechos que refieren a tales intereses), sino que además menciona el trato igualitario entre hombres y mujeres entre sus valores universales, y esto apunta justamente a un rechazo a la discriminación, sea formal o informal, en la protección de derechos. Por otro lado, ninguno de los otros valores universales que menciona contempla desigualdades permisibles en la protección de derechos, por lo que la única referencia expresa habla a favor de la igualdad en derechos¹⁹.

¹⁹ En cuanto a los tipos de derechos parte del contenido mínimo universal en Parekh, creo que se conciben con una concepción amplia de las consecuencias de la igual dignidad humana y de los intereses a proteger en los seres humanos que ostentan esta igual dignidad. Mientras la mención al necesario respeto al valor y dignidad humanos parecen apuntar a que se cuiden las facultades excepcionales que los fundan y a que se permita su ejercicio, los intereses humanos fundamentales a promover (p.132) incluyen los que tradicionalmente se han entendido como protegidos por derechos tanto civiles (por ejemplo, el estar libres “del ejercicio arbitrario del poder” y el tener un grado de privacidad y control sobre la propia vida), como

4 Walzer.

Como vimos en el Capítulo I, Walzer reconoce un contenido mínimo universal muy acotado, sin siquiera defenderlo como necesario sino meramente identificando que es aceptado por todas las sociedades. En esta subsección sostengo que, cuando atendemos a la forma en que este autor entiende que las sociedades establecen estándares morales, vemos que se acerca a una posición consistente con la igual dignidad humana. Con este fin, parto por presentar la teoría de la construcción social de significados de Walzer, y explico por qué su premisa (o consecuencia, dependiendo de cómo se vea) de entender a los individuos como agentes acerca esta teoría a la idea de igual dignidad. Luego, ensayo una forma alternativa de vincular la teoría de Walzer (ahora, vía su relación con Taylor) a esta idea, pero afirmo que, en definitiva, esta vía fracasa por ser aplicable solo a sociedades occidentales. Concluyo afirmando que de todas formas el primer argumento basta para sostener que Walzer debería incluir las consecuencias de la igual dignidad, y de forma especialmente clara la igualdad en derechos, en su contenido mínimo universal.

En *Objectivity and Social Meaning* (1993), Walzer pretende desmentir la acusación que, dice, se le ha hecho repetidas veces en el sentido de que desdeña la idea de objetividad (p.165). Con este propósito, se dispone a explicar en qué sentido se puede hablar de objetividad en su opinión. Para esto, parte por descartar dos formas de entender la objetividad que considera incorrectas. Según la primera, “una percepción, reconocimiento o entendimiento dados pueden ser llamados ‘objetivos’ si su contenido está determinado completamente o en gran parte por su objeto”. En este caso, “el objeto se impone” y “el sujeto es pasivo y no discrimina, es un consumidor no selectivo

sociales (por ejemplo, las referencias a los medios de sustento y a la buena salud). Así, no es aventurado decir que el contenido mínimo universal de Parekh es considerablemente demandante, dejando mucho menos espacio para la variación cultural que lo que podría esperarse dada su pretensión de estar reproduciendo un hipotético diálogo entre las diversas culturas del mundo.

(*promiscuous*) de la ‘información’ disponible” (p.165). Walzer explica que tal comprensión es errada porque “nuestras facultades de percepción y cognición ayudan a determinar lo que sea que finalmente vemos, reconocemos o entendemos”. Haciéndose cargo de este hecho, la segunda forma de entender la objetividad postula que “la percepción es objetiva cuando es determinada conjuntamente por el objeto y el sujeto normal”, este último entendido como el que posee facultades promedio. Sin embargo, esta versión también es incorrecta porque los sujetos no se aproximan al objeto “solo con facultades sino también con intereses e ideas”, que moldean nuestra percepción del objeto (p.165).

A partir de tales consideraciones, Walzer afirma que, al percibir, el sujeto inevitablemente moldea el objeto, y que la objetividad depende más bien de que lo haga de forma compatible con las propiedades que el objeto posee independientemente de la percepción. En ese sentido, el estándar de objetividad, más que determinar una única percepción correcta del objeto, establecería límites, dependientes del objeto *en sí*, que deben ser respetados para que una determinada percepción del objeto (o la cuenta que se dé de ella) sea aceptable (p.166). Sin embargo, en el caso de lo que Walzer denomina “objetos que cargan ‘significados sociales’” (p.166), los límites que el objeto en sí impone a la percepción son mínimos, ya que “los significados sociales son construcciones de objetos por parte de conjuntos de sujetos, y una vez que estas construcciones están, por así decirlo, asentadas, el entendimiento del objeto ha sido y continuará estando determinado por los sujetos” (p.166).

Para el autor, en este caso lo objetivo será dar cuenta de tal construcción social. En caso de que exista consenso al interior del conjunto de sujetos relevante (la sociedad) respecto de la construcción social, entonces un reporte objetivo será el que señale que en esta sociedad el objeto en cuestión tiene el significado que la misma le ha entregado

(p.167), incluyendo las consecuencias normativas que se siguen de este significado social (p.168). De ahí que en este contexto lo único que se puede decir objetivamente en términos morales es que una conducta es justa o injusta de acuerdo con la construcción social imperante, dependiendo de si ella cumple o no con las reglas que se siguen de tal construcción. Pero la construcción social misma no será justa ni injusta, o al menos no objetivamente.

Si no hay consenso al interior de la sociedad relevante respecto de la construcción social, es aún menos lo que se podrá decir objetivamente. En efecto, sólo se podrá dar cuenta del desacuerdo. Eso sí, para considerar que existe desacuerdo no basta con que ciertos individuos al interior de la sociedad rechacen un aspecto de la construcción social, si siguen dando su consentimiento (aunque sea tácito) a la construcción social general. El sistema como un todo sigue teniendo valor objetivo para ellos, ya que viven bajo el entramado de significados sociales que representa esa construcción compleja (p.168).

Un ejemplo de construcción social compleja sería el de “aquellas sociedades donde las mujeres (todas las mujeres) parecen haber sido construidas socialmente como objetos de intercambio y donde reglas de intercambio se siguen de tal construcción” (p.173). Walzer sostiene que en este caso, si es posible identificar desacuerdo en el sentido de que existan mujeres que rechacen su construcción como objetos, entonces se puede ir más allá de meramente reportar el desacuerdo: Se puede decir que los intercambios en cuestión son injustos (p.173) (de nuevo, no la construcción social de las mujeres como objetos de intercambio, sino los intercambios concretos como instancia de esta construcción). Esto, “porque en este caso los objetos son también sujetos humanos, capaces (...) de consentir o no, y la resistencia del objeto construido anula la construcción” (p.173).

Este efecto de la resistencia de los humanos construidos como objetos se sigue de la teoría de construcción social de significados que defiende Walzer. En efecto, ella “implica (algún tipo de) agencia humana y requiere el reconocimiento de mujeres y hombres como agentes (de algún tipo). Podemos decir, considerando la idea misma como algo que hemos elaborado, que la construcción de construcción-social-con-agentes-humanos tiene ciertas implicancias. Entre ellas está el derecho de anulación subjetiva, el derecho de los agentes a rechazar cualquier estatus de objeto que se les dé -como mercancías, ‘manos’, esclavos, o lo que sea” (p.173).

Es esta idea la que acerca la teoría de Walzer a la idea de igual dignidad humana. Si bien el autor acota fuertemente las consecuencias que se siguen de la consideración de los seres humanos como agentes en el marco de la teoría de construcción social de significados, limitándolas al derecho de estos agentes a rechazar su construcción como objetos, de todas formas esto apunta a reconocer un valor particular a todos los seres humanos. Además, me parece que su argumento acerca del derecho de anulación subjetiva corre también para casos menos extremos que aquellos en que ciertos tipos de seres humanos son construidos directamente como objetos.

Para entender por qué el anterior sería el caso, pensemos en una sociedad en que existen jerarquías, por ejemplo, entre hombres y mujeres o entre miembros de la religión oficial y el resto, existiendo privilegios relativos a la participación en la vida pública, a la posibilidad de optar a determinados cargos, u otros similares, sancionados formalmente, para quienes se encuentran en las jerarquías superiores. En otras palabras, estas personas, por el hecho de pertenecer a grupos determinados, reciben una proporción mayor de los beneficios provenientes del esfuerzo común que representa la vida en sociedad que la correspondiente a los miembros de las jerarquías inferiores. Entonces, puede decirse que estos últimos son utilizados, en mayor o menor medida, como medios para el beneficio

de los grupos privilegiados. Si además ocurre que tal jerarquización se establece y lleva a la práctica sin el consentimiento de los grupos desfavorecidos, entonces estamos frente a casos de ‘objetificación’: Los miembros de estos grupos son construidos (si bien no tan radicalmente como en el ejemplo de Walzer sino solo en algunas dimensiones de su vida) como objetos al servicio de los grupos privilegiados.

A partir de este razonamiento, sostengo que, en relación con el derecho de anulación subjetiva propuesto por Walzer, debe entenderse que este incluye también la posibilidad para los agentes de rechazar cualquier construcción en que se les defina como de jerarquía inferior. Eso sí, para mantener la coherencia con el argumento de Walzer, la anulación de esta jerarquización no se daría de manera automática e inexorable, sino que tendría lugar cuando exista resistencia por parte del agente construido como subordinado (y, por lo tanto, hasta cierto punto como objeto). En otras palabras, lo que sería calificado como objetivamente injusto no sería la construcción social de ciertos seres humanos como de jerarquía inferior, sino las conductas o prácticas específicas que, estando acorde con las reglas que se siguen de tal construcción, encuentran resistencia (son rechazadas) por parte de los individuos discriminados en el caso concreto.

Corresponde analizar las consecuencias de esta postura de forma útil para el objeto de este trabajo, esto es, para determinar si existe un contenido mínimo universal en términos morales que el autor en cuestión, en este caso Walzer, debería ocupar como estándar para evaluar las prácticas de cualquier sociedad sin importar las tradiciones culturales que imperan a su interior. Para esto, debemos ubicarnos en el lugar de evaluadores de la sociedad en cuestión, y en relación a esto puedo decir que, si bien la evaluación no se dará en los mismos términos que respecto de los autores anteriormente analizados, las consecuencias serán similares.

En efecto, la teoría de Walzer no nos permite juzgar las normas, tradiciones y prácticas generales (esto es, las construcciones sociales) de una sociedad jerárquica como objetivamente injustas, ya que estas construcciones no son objetivamente justas o injustas. Esto, a diferencia de los autores anteriores, quienes por establecer ciertos valores como universales (y, por lo tanto, como estándares objetivos de evaluación), no tienen problema en calificar como objetivamente injustas las normas sociales mismas que vulneran tales valores. En el caso de Walzer, lo que corresponde más bien es calificar de objetivamente injustas las instancias o expresiones particulares de estas normas o prácticas generales cuando sean rechazadas por los individuos discriminados por las mismas. Sin embargo, el hecho es que estamos ocupando la idea de igual valor de los seres humanos, así como las manifestaciones que ella tiene en la forma de contenido mínimo universal, para permitir la crítica intercultural.

En cuanto a los criterios para identificar los casos en que exista resistencia por parte de los individuos discriminados, a primera vista podría pensarse que se requiere la intención por parte de los mismos de abandonar la sociedad en cuestión, ya que Walzer afirma que el rechazo debe ser a la construcción social general, esto es, al sistema de significados en cuyo marco estos individuos son construidos como de jerarquía inferior. Sin embargo, dos consideraciones me hacen descartar esta visión. Por un lado, tenemos la afirmación de Walzer en el sentido de que “no importa si la resistencia es inarticulada, pasiva, escondida o privada. Mientras podamos descubrirla de una u otra manera, mientras tengamos causa probable para creer en su realidad, la construcción social fracasa” (p.173). Entonces, en teoría existirán casos en que haya resistencia aun cuando en apariencia el individuo discriminado consienta al acto discriminatorio en su contra. Excede el objeto de este trabajo el definir la forma de escudriñar la presencia de resistencia, pero me atrevo a asegurar que en la realidad existen tales casos y que, de

conocerse en detalle las condiciones en que el supuesto consentimiento se presta, la resistencia podrá ser descubierta.

Por otro lado, Walzer sostiene que no hay consentimiento si quien (aparentemente) consiente es objeto de ‘lavado de cerebro’ o coerción (p.174). Si bien los ejemplos que da el autor para cada una de estas hipótesis son más bien extremos, creo que pueden ser interpretados como incluyendo condiciones que se dan frecuentemente en la realidad. Por ejemplo, en cuanto al lavado de cerebro, se puede “hacer de la actitud servil (*servitude*) un reflejo” a través de la crianza y el adoctrinamiento desde edades tempranas, y entiendo, respecto de la coerción, que los individuos “se encuentran en condiciones desesperadas frente a las cuales el consentimiento es la única salida” si este consentimiento es necesario para no ser excluidos del grupo y estigmatizados como parias sociales, con las consecuencias que tiene esto no sólo en la identidad y psicología del individuo, sino también en sus posibilidades de satisfacer sus necesidades fisiológicas más básicas. En este entendido, no corresponde aceptar sin más como válido el consentimiento que se presta a una acción discriminatoria (en este caso contra mujeres) que se da como “parte de un patrón mayor de relación, correspondiente a un sistema de creencias, representada simbólicamente, ejecutada y confirmada ritualmente, transmitida de madres a hijas a lo largo de varias generaciones” (p.174), ya que es posible que en tal contexto exista coerción o una situación análoga al lavado de cerebros.

Todo este razonamiento, entonces, apunta a que, a partir de fundamentos teóricos en línea con la idea de igual dignidad, hay espacio en la teoría de Walzer para criticar prácticas que se den en una sociedad sin importar su tradición cultural, si estas vulneran el contenido mínimo universal que se sigue de la igual dignidad, en la medida en que haya resistencia por parte de los individuos vulnerados (la que, es de esperar, existirá en casos más numerosos de los que se podría identificar a primera vista). También es posible

afirmar que el contenido mínimo señalado incluye, al menos, la igualdad en derechos, ya que según mi reconstrucción del argumento son justamente las actitudes que aplican reglas discriminatorias o jerarquizadoras, es decir las que en la práctica respetan desigualmente derechos, las que pueden ser resistidas en virtud del derecho de anulación subjetiva.

Existe un camino para argumentar más directamente que la teoría de Walzer se basa en una idea de igual dignidad humana, pero creo que no es pertinente para identificar el contenido mínimo universal a ojos de este autor, sino más bien tiene validez sólo respecto de su posición relativa a sociedades occidentales y a las comunidades culturales existentes en su interior. En lo que sigue paso a explicar.

En *The politics of Recognition*, Charles Taylor (1994), catalogado al igual que Walzer como un comunitarista (p.e., Nino, 1988, pp.363-364), explica la evolución del concepto de dignidad y defiende la igual dignidad de todos los seres humanos como el único concepto “compatible con una sociedad democrática” (Taylor, 1994, p.27). La concreción de la idea de igual dignidad, a su vez, apunta a “la igualdad de derechos y facultades (*entitlements*)” (p.37). Sin embargo, el igual reconocimiento que se sigue de esta lógica de igual dignidad ha tenido como consecuencia que se atienda también a las particularidades de los seres humanos, y en particular a la “identidad única de (cada) individuo o grupo, su diferencia con todo el resto” (p.38). Esto es en términos generales lo que Taylor llama ‘política de la diferencia’ (p.42).

Taylor afirma que un liberalismo de iguales derechos estricto, que descarta que los catálogos de derechos “puedan ser aplicados en un contexto cultural de forma diferente a como lo son en otro, que su aplicación pueda estar obligada a tener en cuenta diferentes metas colectivas”, sólo puede dar “un reconocimiento muy restringido a distintas identidades culturales” (p.52). Por eso, aboga por un tipo de liberalismo que

permita a una sociedad, en caso de tener metas colectivas asociadas a su cultura, organizarse “en torno a una definición de la vida buena, sin que esto sea visto como una devaluación de aquellos que personalmente no comparten esta definición” (p.59).

Entonces, los límites para la persecución de metas colectivas por parte de una sociedad están dados por el valor de la igual dignidad. Para Taylor estos límites tienen la forma de derechos “fundamentales y cruciales que han sido reconocidos como tales desde el principio de la tradición liberal: derechos a la vida, a la libertad, al debido proceso, a la práctica libre de la religión, etc” (p.59). Sin embargo, el tratamiento uniforme (lo que un liberalismo de iguales derechos estricto llama prohibición de discriminación arbitraria) no representaría un límite infranqueable, ya que deberá ser puesto en la balanza con la importancia de la supervivencia cultural como meta colectiva, debiendo optarse a veces por esta última (p.61).

No queda claro si Taylor comparte lo que en este trabajo he denominado las consecuencias de la igual dignidad, esto es, el rechazo a cualquier jerarquización entre tipos de personas al interior de una sociedad. Esto, ya que no es claro respecto de los requisitos que considera para ver como aceptables medidas dirigidas a promover la supervivencia de una cultura. Mientras por un lado da ejemplos de los derechos básicos que deben ser garantizados a todas las personas por igual, como los enumerados en el párrafo anterior, por el otro da ejemplos de medidas que le parecen permisibles, como las leyes dictadas en Quebec que “regula(n) quién puede enviar a sus hijos a escuelas que ocupen el idioma inglés (no los francófonos ni los inmigrantes)”, “requiere(n) que las empresas con más de cincuenta empleados sean dirigidas en francés”, y “prohíbe(n) los letreros comerciales en cualquier lenguaje que no sea francés” (pp.52-53).

El problema es que los derechos enumerados pueden ser garantizados de forma igualitaria aun existiendo jerarquías (para ocupar el ejemplo de la postulación a cargos

públicos, se podría exigir ser hombre o miembro de una religión o etnia determinada sin vulnerar ninguno de los derechos de la lista -la libertad de culto no requiere igualdad entre las religiones-) y, por otro lado, los ejemplos de medidas señaladas no parecen establecer tales jerarquías (por ejemplo, se entiende que en la sociedad de Quebec el haber asistido a escuelas anglófonas no entrega beneficios sino más bien lo contrario, y todas las personas pueden asistir a escuelas francófonas). Más bien, hay una priorización del idioma francés, pero esto es análogo al hecho de que cada país elige uno o más idiomas para utilizar en sus instituciones públicas (cfr., Kymlicka, 1995, p.111). Habría que preguntarse si para Taylor sería permisible, por ejemplo, exigir ser católico para postular a ciertos cargos públicos en Quebec (donde se podría considerar la catolicidad como elemento de la cultura a salvaguardar). Ése sería un caso de establecimiento de jerarquías inaceptable para una postura que respeta la igual dignidad de los seres humanos, en los términos presentados en este trabajo.

El ejemplo que da Taylor relativo al Islam tampoco resuelve esta incógnita. Afirma que el tipo de liberalismo por el que aboga se hace cargo de que esta religión no contempla la separación entre Iglesia y Estado como parte de su doctrina, y que por lo tanto en un contexto en que corresponda permitir a la comunidad musulmana perseguir metas colectivas desde la institucionalidad, “habrá variaciones cuando haya que aplicar el catálogo de derechos”. Pero a la vez, ya que este liberalismo debe trazar la línea divisoria, tal variación no podrá tener lugar “en lo concerniente a la incitación al asesinato” (p.62), y más en general en “asuntos como el derecho a la vida y a la libertad de expresión” (p.63) (se refiere a estos derechos por estar ocupando el caso de la orden de ejecución, y llamamiento a musulmanes en Occidente para que la implementaran, que pronunciaron autoridades iraníes contra Salman Rushdie luego de la publicación de *The Satanic Verses* en 1988). Como Taylor nuevamente deja sin aclarar hasta qué punto

considera aceptable la variación en la aplicación de derechos que se seguiría de una relativización de la secularidad del Estado, y en cambio da como ejemplos derechos muy básicos que no se encuentran en el área más controversial, no podemos determinar si la relativización aceptable referida incluiría medidas que establezcan jerarquías sociales entre musulmanes y demás miembros de la sociedad en cuestión.

Más allá de estas ambigüedades, el punto es que Taylor, como decía, se funda expresamente en la idea de igual dignidad para defender un conjunto de valores que incluye, al menos, los derechos liberales más básicos. Esto ya es bastante más ambicioso en cuanto al contenido que las referencias de Walzer a una moral mínima que incluya solo valores como la prohibición de genocidio o de esclavitud. Adicionalmente, si de lo que se trata es de justificar por qué creo que el contenido mínimo universal de Walzer se debería ampliar para incluir las consecuencias de la idea de igual dignidad que este autor compartiría, la argumentación de Taylor, en caso de ser aplicable a nivel universal y de poder ser extrapolada a Walzer, ofrecería razones mucho más directas que las expuestas en la primera parte de esta sección. Aquí es relevante notar que Walzer, en su comentario de este texto de Taylor, dice estar de acuerdo con lo que este último afirma (p.99), por lo que está la tentación de efectivamente adjudicarle a Walzer un contenido mínimo universal más ambicioso que lo que he dicho hasta ahora sobre este autor.

Sin embargo, y esta es la razón por la cual no creo que este tipo de razonamiento sirva para identificar un contenido mínimo universal (aunque sea implícito) en Walzer, creo que Taylor, cuando hace referencia a la igual dignidad y a los derechos básicos que se siguen de ella, está pensando en las sociedades occidentales, aunque en ellas puedan vivir comunidades con culturas distintas a la liberal occidental. Es claramente el caso del ejemplo de Quebec que da Taylor, pero me parece que también de su ejemplo sobre el Islam. Dice que es pertinente el argumento de que “así es como hacemos las cosas aquí”

(p.63) para rechazar la eventual relativización del derecho a la vida y de la libertad de expresión, por lo que se entiende que habla de la convivencia en sociedades occidentales, y no queda claro si ocuparía los mismos estándares para criticar, por ejemplo, a sociedades mayoritariamente musulmanas fuera de Occidente.

En el caso de Walzer esta limitación del rango geográfico es aún más clara. En su comentario considera, por un lado, “estados-naciones liberales”, como Noruega, Francia y Países Bajos (p.100) y, por otro, “sociedades de inmigrantes”, como Estados Unidos y el Estado federal de Canadá (p.101). Es decir, todas sociedades occidentales. Además, toda su argumentación se refiere justamente a los ciudadanos occidentales y a la elección que ellos deben hacer entre distintos tipos de liberalismo. Entonces, no queda claro que estuviera dispuesto a aplicar a nivel universal siquiera la base mínima de derechos liberales que incluye como parte de lo que denomina ‘Liberalismo 2’, equivalente al liberalismo defendido por Taylor, sustantivo (no procedimental) y favorable a la política de la diferencia.

Por estas razones, me parece que, al momento de identificar similitudes entre la postura de Walzer respecto del contenido mínimo universal, por un lado, y la idea de igual dignidad y sus consecuencias, por otro, debemos limitarnos a la argumentación expuesta en la primera parte de esta sección, es decir, la relativa a la consideración de los seres humanos como agentes en el contexto de la teoría de construcción social de significados. Aunque sea una forma menos evidente de conectar las ideas referidas, solo respecto de ella tenemos seguridad de que Walzer la aplica a nivel universal, viéndola como adecuada para evaluar sociedades fuera de Occidente. Además, es un razonamiento más coherente con las posturas que presenta en *Interpretation and Social Criticism* y en *Thick and Thin*, donde también evita hablar de derechos específicos como parte del contenido mínimo universal.

De todas formas, incluso limitándonos a la argumentación presentada en la primera parte de esta subsección, y por las razones ahí expuestas, me parece adecuado afirmar que la posición de Walzer se acerca a la idea de igual dignidad, y que por lo tanto debería incluir las consecuencias de la misma, en particular la igualdad en derechos, en su contenido mínimo universal. Además, Walzer debería reconocer este contenido como moralmente valioso, necesario de proteger, y no solo como descriptivamente coherente con toda tradición cultural existente.

5. De Sousa Santos.

Como vimos en el Capítulo I, De Sousa Santos es el único de los autores examinados que no defiende contenido mínimo universal alguno. Ni siquiera identifica como tal los valores minimalistas que sí considera Walzer. Sin embargo, es quien, quizás después de Parekh, más hace alusión a la idea de dignidad humana. Al respecto son pertinentes dos comentarios. Primero, en línea con la postura decolonial de De Sousa Santos y con su defensa de un diálogo intercultural no condicionado previamente, en sus referencias la dignidad humana no está dotada de contenido alguno. No hay alusiones a las características humanas que la fundan ni a los valores o facultades humanas que deben ser protegidas en virtud de su reconocimiento. De hecho, en general sus alusiones van en el sentido de que las distintas tradiciones culturales tienen diferentes concepciones de la dignidad humana (De Sousa Santos, 2010, p.91), por lo que diferirían también respecto de qué es lo que se les debe a los seres humanos. Segundo, como De Sousa Santos ni siquiera afirma que el fundamento de la dignidad humana, cualquiera sea, corresponda a

rasgos compartidos de forma igualitaria entre los seres humanos, tampoco defiende la idea de *igual* dignidad humana²⁰.

En esta subsección quiero defender la postura de que, a pesar de que el autor evita deliberadamente tomar partido por posición sustantiva alguna al momento de explicar la forma en que considera que se debe llevar a cabo el diálogo intercultural para la elaboración de una concepción ‘multicultural progresista’ de los derechos humanos, dejando por lo tanto todas las decisiones al resultado que se dé de este diálogo, de todas formas su exposición incluye varias referencias y razonamientos que insinúan una postura cercana a la idea de igual dignidad. Y que, por lo tanto, De Sousa Santos también debería tomar partido por un contenido mínimo universal que incluya los valores que se siguen del reconocimiento de la igual dignidad humana.

Un primer indicio, irónicamente, lo encontramos en su crítica a la noción imperante de derechos humanos. Esta, dice,

“se basa en un conjunto bien conocido de presupuestos, todos los cuales son claramente occidentales, a saber: hay una naturaleza humana universal que se puede conocer por medios racionales; la naturaleza humana es esencialmente distinta de, y superior a, la del resto de la realidad; el individuo tiene una dignidad absoluta e irreductible que debe ser defendida frente a la sociedad y al Estado; la autonomía del individuo requiere de una sociedad organizada de una manera no jerárquica, como una suma de individuos libres” (De Sousa Santos, 2010, p.89, basándose en Panikkar, 1984, p.30).

²⁰ Su referencia a la “dignidad humana básica” de toda persona (De Sousa Santos, 2010, nota al pie número 45, p.29) es la más cercana que tiene a la idea de igual dignidad humana, pero de todas formas no alcanzan a ser equivalentes. Recalco que De Sousa Santos no se compromete con una concepción de dignidad humana, y puede pensarse hipotéticamente en concepciones que reconozcan una dignidad básica a todos los seres humanos, pero como un mínimo sobre el cual ciertos grupos de personas tengan una dignidad calificada.

Como vemos, todos estos aspectos de la fundamentación teórica de los derechos humanos criticados por De Sousa Santos, salvo tal vez el último, corresponden a las versiones que en este trabajo hemos llamado ‘metafísicas’, y tales críticas no serían pertinentes respecto de otras fundamentaciones de la igual dignidad y de los derechos humanos. En efecto, la existencia de una naturaleza humana *universal* que funda una dignidad *absoluta e irreductible*, idea que se acerca a la del ‘núcleo trascendental’ al interior de los seres humanos, es afirmada en esos términos solo por Kant y sus seguidores más fieles, no por aquellos que fundan la igual dignidad humana en rasgos más empíricamente comprobables, ya sean facultades intelectuales o morales verificables o características fisiológicas de los seres humanos.

De hecho, estas últimas fundamentaciones de la igual dignidad humana, las que la basan en la vulnerabilidad y sintiencia del ser humano, se aproximan bastante a una consideración que De Sousa Santos ve como una de las más relevantes que deben tomar en consideración las tradiciones que inicien un diálogo intercultural, para decidir qué aspectos de una u otra tradición rescatar: La dimensión individual irreductible del sufrimiento humano (p.94). Además, estas fundamentaciones no asumen que el ser humano sea superior al resto de la realidad, o al menos no a las demás criaturas sintientes, por lo que no son susceptibles de esa crítica de De Sousa Santos.

Que el autor recurra a la idea de dignidad humana (a secas); ataque una noción de derechos humanos y su fundamentación que no abarca todas, o siquiera la mayoría, de las posiciones que defienden la igual dignidad; y reconozca una dimensión individual irreductible del sufrimiento, son argumentos relativamente indirectos para considerar que adhiere a la idea de igual dignidad humana y sus consecuencias. Sin embargo, creo que existe una razón más inequívoca para afirmarlo. Se trata de la defensa que realiza, en el

contexto de su ejemplo hipotético de un diálogo intercultural, de las sociedades no organizadas jerárquicamente (p.95).

Lo anterior podría parecer contradictorio por parte de De Sousa Santos, ya que antes había incluido, entre los aspectos de la noción imperante de derechos humanos que critica, que ella postula que “la autonomía del individuo requiere de una sociedad organizada de una manera no jerárquica, como una suma de individuos libres”. Sin embargo, me parece que lo que el autor critica es la noción de derechos humanos en general, entendida como un entramado teórico con premisas y conclusiones bien definidas, artificialmente organizada como si se tratara de una teoría a la que necesariamente se llegará si se argumenta de forma racional. No está criticando cada uno de los elementos de la teoría por separado, y por eso es que luego rescata la defensa de una sociedad no jerárquica.

Esta defensa, entonces, corresponde exactamente a lo que en este trabajo hemos entendido como consecuencia mínima de reconocer la igual dignidad humana, cual es la igualdad en derechos. Esto, ya que una sociedad organizada de manera jerárquica (para lo cual no basta una diferenciación de funciones, sino un otorgamiento de determinados privilegios a ciertos grupos) es justamente una en que no se protegen de forma igualitaria todos los derechos de todas las personas. Sumada a los demás argumentos que he presentado en esta sección, me parece adecuado afirmar que la posición de De Sousa Santos reconoce, aunque sea implícitamente, la igual dignidad humana, y que debería por lo tanto identificar como un mínimo moral universal las consecuencias que se siguen de la misma, con la igualdad en derechos como piso. Es entendible que el autor no lo haga, dado su compromiso con dejar estas definiciones al diálogo intercultural que llama a sostener, además de su preferencia por fijar máximos más que mínimos. Sin embargo, a

partir de una labor interpretativa me parece que estas conclusiones sustantivas son las únicas coherentes con su argumentación.

CONCLUSIONES.

En este trabajo he intentado responder a la pregunta por la existencia de un contenido mínimo moral universal común en la obra de una serie de autores parte de lo que puede denominarse filosofía política occidental, con el objetivo de identificar estándares respecto de los cuales exista consenso en la disciplina (al menos en Occidente), y que sirvan para evaluar las prácticas y acciones de relevancia moral en las diferentes sociedades y comunidades del planeta, al menos en los casos de atropellos más graves a los intereses de las personas o a principios de relevancia ética. En ese sentido, mi disposición no ha sido tan ambiciosa como para aspirar a sentar parámetros universales de evaluación de toda conducta de relevancia moral, sino solo de aquellas que superen un umbral de gravedad particularmente alto, umbral que justamente intento caracterizar ateniéndome a los postulados de un conjunto de autores que, por su influencia y la diversidad de sus miradas, puede entenderse como relativamente representativo de la gama de corrientes existentes en la filosofía política contemporánea de Occidente.

A partir de la revisión de los postulados de cada uno de estos autores, en el Capítulo I he constatado que las conductas que cada uno de ellos califica como inaceptable sin importar el contexto en que las mismas tengan lugar son altamente diversas, con ciertos autores sentando estándares mucho más exigentes que otros. Como señalé al iniciar el Capítulo II, las únicas conductas respecto de las cuales existe consenso (incompleto, ya que de Sousa Santos no identifica contenido mínimo universal alguno) en que deben ser rechazadas de modo universal (o, dicho de otro modo, los únicos valores que se ve como imprescindible resguardar universalmente) son el respeto a la vida de las

personas, limitado a la prohibición de asesinato, y el rechazo a la tiranía²¹. Sin embargo, ya en el curso de la revisión de cada autor emergieron consideraciones que hacían pensar que los fundamentos teóricos de los distintos autores dan para establecer estándares más exigentes, y es así que en el Capítulo II pasé escudriñar en esas consideraciones y otros elementos de la obra de los autores, que efectivamente permiten afirmar que las argumentaciones de cada uno de ellos apuntan a la igual dignidad de los seres humanos como valor con aplicación en todo contexto cultural y sociedad humana, y en particular a lo que aquí he denominado ‘igualdad en derechos’ como consecuencia derivada de la igual dignidad que debe ser protegida universalmente.

Así, en el caso de John Rawls, exponente del liberalismo y primer autor que examiné, señalé que funda su idea de contenido mínimo universal en un liberalismo político, esto es una versión tolerante del liberalismo que intenta restringir sus exigencias a la estructura básica de una sociedad, no a la esfera moral privada de la vida, como lo haría un liberalismo comprensivo. Pero, además, se trata de un liberalismo político aplicado a nivel internacional, que por lo tanto se hace cargo de la mayor diversidad de culturas y tradiciones morales existentes en este plano, y en ese sentido impone estándares morales aún menos estrictos que para el nivel interno a una sociedad. En concreto, apunté a su concepto de derechos humanos que debe respetar toda sociedad decente como el que constituye su contenido mínimo universal. Los valores parte de este contenido universal son, como mínimo, el derecho a la vida, a la libertad, a la propiedad personal y a la igualdad formal, aunque Rawls no es claro en relación con el contenido de los mismos, falta de claridad que aplica también a la definición de los demás derechos, fuera del núcleo ya señalado, que serían parte de su catálogo de derechos humanos.

²¹ En cuanto a vulneraciones al contenido mínimo universal que justifiquen acciones coercitivas en respuesta, este consenso incompleto es aún más exiguo. A pesar de las ambigüedades con que varios autores se refieren al tema, podemos al acuerdo solo contemplar los casos más graves, en particular los de genocidio.

En el Capítulo II, por otro lado, afirmé que el contenido mínimo universal de Rawls debería exceder su exiguo concepto de derechos humanos, ya que su postura de que, para ser considerada decente, una sociedad debe considerar los intereses de todos sus miembros, coincide con una de las fundamentaciones más extendidas de la igual dignidad humana, la que a su vez impone estándares morales universales mucho más exigentes que los representados por los derechos humanos rawlsianos. Además, una serie de razonamientos y ejemplos de Rawls demandan altos niveles de igualdad entre personas, aunque esto no se vea reflejado en el catálogo de derechos humanos que estipula. Entre estos razonamientos y ejemplos hay varios que expresamente exigen igualdad en la protección de derechos de todas las personas, por lo que es particularmente clara su afinidad con la igualdad en derechos, aunque en definitiva no la incluya en el contenido universal.

Will Kymlicka fue el segundo autor que revisé. Sostuve que la suya es una teoría liberal multicultural, que apunta a complementar la teoría liberal de los derechos humanos con una de los derechos de minorías culturales coherente con el liberalismo. Por esta razón, erige su contenido mínimo universal sobre el que ve como valor fundamental de la tradición liberal, esto es, la autonomía. Para el autor, esta lógica deriva en que los derechos cuyo respeto es exigible en todo contexto son los civiles y políticos, aunque no especifica si se trata de todos los que han sido calificados como tales en el debate sobre derechos humanos o, si esta pregunta es contestada negativamente, qué derechos en concreto sí estarían incluidos en lo que ve como contenido mínimo universal.

Al tratar el asunto de la igual dignidad humana respecto de Kymlicka, partí por evidenciar la contradicción en que este autor incurre al asumir que es legítimo evaluar las prácticas de toda sociedad o comunidad desde el liberalismo, siendo que en otras oportunidades afirma que simplemente está explicando la perspectiva que los liberales

deben llevar a un diálogo multicultural. Hecho ese alcance, su respaldo a igual dignidad humana es bastante evidente, ya que su utilización de la autonomía como valor fundamental es justamente una de las argumentaciones recurrentes para arribar a la conclusión de que los seres humanos son igualmente dignos. En cuanto a la igualdad en derechos como consecuencia de la igual dignidad, Kymlicka la reconoce de manera nítida, aunque *a contrario sensu*, cuando afirma que las restricciones internas con que una sociedad o comunidad coarta las libertades civiles y políticas de sus miembros solo son legítimas (en casos excepcionales) si tales restricciones son impuestas igualitariamente a todas las personas.

A continuación, abordé la perspectiva de Bhikhu Parekh, quien califica su postura como un universalismo pluralista, y la describe como un proceso hipotético de diálogo intercultural, a partir del cual es posible identificar ciertos valores como compartidos por todas las culturas y, en ese sentido, universales. En efecto, en su visión las distintas tradiciones culturales reconocen cualidades excepcionales en el ser humano, las cuales justifican la adscripción de igual dignidad a todos los miembros de la especie. A su vez, esta igual dignidad demanda que se tomen en consideración los intereses de todas las personas, y los valores parte de lo que identifica como contenido mínimo universal serían aquellos que responden a los intereses compartidos por toda la humanidad. Explicué que no solo los elementos de su contenido universal son ambiguos y poseen distintos niveles de abstracción, sino que además Parekh llega a relativizar su carácter infranqueable al afirmar que siempre hay espacio para la ponderación.

En cuanto a la igual dignidad humana, partí reiterando que Parekh toma expresamente este valor para proponer su contenido mínimo universal, por lo que, a pesar de que sus ambigüedades y contradicciones se repiten a este respecto, es clara su posición favorable al valor que he postulado como base para identificar un potencial consenso más

demandante entre los autores examinados. Por otro lado, sostuve que es posible adjudicar a Parekh una defensa de la igualdad en derechos tanto porque califica la consideración que se debe a los intereses de todas las personas como igualitaria, como porque la única mención que hace, entre los elementos que menciona de su contenido mínimo universal, a grados de protección de derechos, es al trato igualitario que se debe a distintos grupos de personas (en concreto, a hombres y mujeres).

Por otro lado, Michael Walzer, quien ha sido caracterizado como un comunitarista, identifica su contenido mínimo universal como uno que se deriva de actitudes presentes en los seres humanos en general, de rechazo a conductas generales que se ven como particularmente graves, lo que se ha traducido en que todas las culturas del planeta establezcan prohibiciones a estas conductas. Como se trata de constantes muy generales, que luego son especificadas en distintos sentidos por cada cultura particular, el autor deja indeterminados los elementos de su contenido mínimo universal y de hecho plantea que son indeterminables. Sin embargo, a título ejemplar habla de reglas contra el asesinato, el engaño, la tortura, la opresión, la tiranía, la traición y la crueldad manifiesta.

La relación de la obra de Walzer con la idea de igual dignidad humana es la menos evidente de entre los autores que consideré. Por esta razón, tuve que recurrir a un texto suyo en particular, *Objectivity and Social Meaning*, para explicar que el derecho de anulación subjetiva, que esgrime como criterio para tachar ciertas conductas (instancias particulares de prácticas sociales generales) como objetivamente injustas cuando encuentran resistencia por parte del sujeto afectado, aplica también al caso en que este sujeto no es totalmente cosificado pero sí discriminado o puesto en una posición subordinada, lo que debería llevar a Walzer a concluir que los casos de establecimiento de jerarquías son siempre objetiva y potencialmente injustos, y por lo tanto a incluir la igual dignidad humana y sus consecuencias como parte de su contenido mínimo

universal. Además, como el establecimiento de jerarquías siempre implica protección desigual de uno u otro derecho, concluí que la igualdad en derechos es la consecuencia de la igual dignidad que más directamente se puede derivar de la argumentación relatada.

El último autor examinado fue Boaventura de Sousa Santos, parte del movimiento intelectual y político decolonial. En línea con su intención de contribuir a visiones emancipatorias, en que el Sur global ocupe un papel protagónico, aboga por un diálogo intercultural pero evita, a diferencia de autores como Parekh, anticipar valor alguno como universal antes de que este diálogo efectivamente tenga lugar. En ese sentido, es el único de los autores que revisé que se abstiene de identificar contenido mínimo universal alguno; no propone tal contenido ni como normativamente justificado ni como descriptivamente existente. Sin embargo, argumenté que a partir del ejemplo hipotético que da de hermenéutica diatópica, y más en específico en base a las críticas que comparte de una tradición cultural a otra, es posible esbozar a grandes rasgos sus compromisos morales, aunque no hasta el punto de identificar un contenido un contenido mínimo universal.

El razonamiento a través del cual concluí que de Sousa Santos comparte la idea de igual dignidad humana y sus consecuencias, en particular la igualdad en derechos, se relaciona con estos compromisos morales que se insinúan en su obra. Afirmé que, además de razones oblicuas para argumentar que existe tal apoyo, como el hecho de que se abstiene de criticar las versiones con menor carga metafísica de las fundamentaciones de la dignidad humana o el que reconoce una dimensión irreductiblemente individual del sufrimiento humano, hay una cita suya que respalda directamente esta posición. Se trata de su acuerdo con lo que denomina ‘cultura occidental de los derechos humanos’ en criticar las sociedades organizadas jerárquicamente. Como explique al referirme a

Walzer, esto constituye un reconocimiento de la igual dignidad humana y, en particular, una defensa de la igualdad en derechos.

De esta forma, tras haber hecho un recorrido por los distintos autores que escogí como muestra de la filosofía política occidental, me parece que existen bases reales para sostener que el consenso en torno a la identificación y defensa de un contenido moral universal, que sirva como criterio para evaluar las prácticas existentes en las distintas sociedades y comunidades del planeta, con indiferencia a las tradiciones culturales imperantes en ellas, debería darse respecto de un estándar más demandante del que es posible identificar explícitamente en la obra de estos autores y con el que podríamos sentir la tentación de quedarnos. Dicho estándar está constituido por la igual dignidad humana como principio general y por la igualdad en la protección de los derechos de todas las personas como consecuencia mínima de este principio.

Hablo de consecuencia mínima porque, como expliqué al comienzo del Capítulo II, las conclusiones en términos de derechos que se saquen de la existencia de la igual dignidad humana van a depender de la forma en que se entienda esta igual dignidad, en relación tanto con sus fundamentos como de las características humanas que se ve como necesario proteger en virtud de su existencia. En esa línea, para quien lea este trabajo debería quedar claro que no comparto la postura, en general asociada con el liberalismo clásico, de que la primera prioridad la deben tener los derechos civiles (y, en las versiones democráticas del liberalismo, también los políticos²²). Mi rechazo al establecimiento de jerarquías y privilegios redundará en una defensa de la protección igual de derechos, sin diferenciar entre clases o generaciones de los mismos. Los derechos en específico que se

²² Cfr., Macpherson, 1965, p.13.

deban garantizar dependerán de la concepción de la igual dignidad humana que se adopte, pero el piso mínimo será que estos derechos sean protegidos de forma igualitaria.

BIBLIOGRAFÍA.

BIELEFELDT, H. Towards a Cosmopolitan Framework of Freedom: The Contribution of Kantian Universalism to Cross-Cultural Debates on Human Rights. *Annual Review of Law and Ethics* 5: 349-362.

BERGER, P. 1970. On the Obsolescence of the Concept of Honor. *European Journal of Sociology* 11(2): 339-347.

BUCHANAN, A. 2006. Taking the Human out of Human Rights. . En: MARTIN, R. y REIDY, D. (Eds.). *Rawls's Law of Peoples. A Realistic Utopia?* Malden, MA, Blackwell Publishing. pp.150-168.

BUCHANAN, A. 2013. *The Heart of Human Rights.* Oxford, Oxford University Press. 318 p.

DEBES, R. 2017. *Dignity: A History.* Oxford, Oxford University Press. 441 p.

DONALDSON, S. y KYMLICKA, W. 2011. *Zoopolis.* Oxford, Oxford University Press. 258 p.

DONNELLY, J. 2013. *Universal Human Rights in Theory and Practice.* Ithaca, NY, Cornell University Press. 291 p.

FRANCIONE, G. 2000. *Introduction to Animal Rights: Your Child or the Dog?* Philadelphia, Temple University Press. 272 p.

GILABERT, P. 2018. *Human Dignity and Human Rights.* Oxford, Oxford University Press. 320 p.

HABERMAS, J. 2010. El concepto de dignidad humana y la utopía realista de los derechos humanos. *Diánoia* 64: 3–25.

IGLESIAS, T. 2001. Bedrock Truths and the Dignity of the Individual. *Logos: A Journal of Catholic Thought and Culture* 4 (1): 114-134.

KANT, I. 2012. *Fundamentación para una metafísica de las costumbres.* Alianza Editorial, Madrid. 194 p.

KYMLICKA, W. 1995. *Multicultural Citizenship.* Oxford, Oxford University Press. 280 p.

KYMLICKA, W. 2001. *Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism and Citizenship.* Oxford, Oxford University Press. 383 p.

KYMLICKA, W. 2018. Human rights without human supremacism. *Canadian Journal of Philosophy* 48(6): 763-792.

- LENZERINI, F. 2014. *The Culturalization of Human Rights Law*. Oxford, Oxford University Press. 248 p.
- MACLEOD, A. 2006. Rawls's Narrow Doctrine of Human Rights. En: MARTIN, R. y REIDY, D. (Eds.). *Rawls's Law of Peoples. A Realistic Utopia?* Malden, MA, Blackwell Publishing. pp.134-149.
- MACPHERSON, C. 1965. *The real world of democracy*. Toronto, House of Anansi. 112p.
- MCCRUIDEN, C. 2013. In *Pursuit of Human Dignity: An Introduction to Current Debates*. En: MCCRUIDEN, C. (Ed.). *Understanding Human Dignity*. Oxford, Oxford University Press. pp.1-58.
- MIGNOLO, W. 2011. *The Darker Side Of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options*. Durham, North Carolina, Duke University Press. 458 p.
- MONTERO, J. 2016. Do Human Rights Derive from Natural Rights? The State of Nature, Political Authority and the Natural Right to Independence. *The Philosophical Forum* 47 (2): 151-169.
- MONTERO, J. 2021. *Human Rights as Human Independence: A Philosophical and Legal Interpretation*. Philadelphia. University of Pennsylvania Press. 273 p.
- NINO, C. 1988. Liberalismo "versus" Comunitarismo. *Revista del Centro de Estudios Constitucionales* 1: 363-376.
- NUSSBAUM, M. 2007. *Frontiers Of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*. Cambridge, Massachusetts. The Belknap Press of Harvard University Press. 415 p.
- OTTO, D. 1997. Rethinking Universals: Opening Transformative Possibilities in International Human Rights Law. *Australian Year Book of International Law* 1, pp.1-37.
- PANNIKAR, R. 1984. Is the notion of Human Rights a western concept?. *Cahier* 81, pp.28-47.
- PAREKH, B. 2000. *Rethinking Multiculturalism*. Londres, MacMillan. 379 p.
- QUIJANO, A. 2000. Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America. *Nepantla: Views from South* 1(3): 533–580.
- RAWLS, J. 1971. *A Theory of Justice*. Cambridge, Massachusetts. The Belknap Press of Harvard University Press. 538 p.
- RAWLS, J. 1985. Justice as Fairness: Political not Metaphysical. *Philosophy & Public Affairs* 14 (3): 223-251.
- RAWLS, J. 1993a. *Political Liberalism*. Nueva York. Columbia University Press. 435p.

- RAWLS, J. 1993b. The Law of Peoples. En: SHUTE, S. y HURLEY, S. (Eds.). On Human Rights. The Oxford Amnesty Lectures. Nueva York, Basic Books. pp.41-82.
- RAWLS, J. 1999. The Law of Peoples with “The Idea of Public Reason Revisited”. Cambridge, MA, Harvard University Press. 180 p.
- REAUME, D. 2013. Dignity, Choice and Circumstances. En: MCCRUDDEN, C. (Ed.). Understanding Human Dignity. Oxford, Oxford University Press. pp.539-558.
- ROSEN, M. 2012. Dignity: Its History and Meaning. Cambridge, Harvard University Press. 160 p.
- DE SOUSA SANTOS, B. 2006. Conocer desde el Sur: Para una cultura política emancipatoria. Lima, Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales UNMSM. 114 p.
- DE SOUSA SANTOS, B. 2010. Para descolonizar Occidente: más allá del pensamiento abismal. Buenos Aires, CLACSO-Prometeo Libros. 144 p.
- DE SOUSA SANTOS, B. y RODRÍGUEZ, C. (eds.). 2007. El derecho y la globalización desde abajo: Hacia una legalidad cosmopolita. Barcelona, Anthropos. 351p.
- SPIVAK, G. 2009. Outside in the Teaching Machine. New York. Routledge. 320p.
- TAN, K. 2006. The Problem of Decent Peoples. En: MARTIN, R. y REIDY, D. (Eds.). Rawls’s Law of Peoples. A Realistic Utopia? Malden, MA, Blackwell Publishing. pp.76-94.
- TAYLOR, C. 1994. The Politics of Recognition. En: GUTMANN, A. (Ed.). Multiculturalism and “The Politics of Recognition”. Princeton, Princeton University Press.
- TOMUSCHAT, C. 2008. Human Rights: Between Idealism and Realism. Oxford, Oxford University Press. 389 p.
- TWINING, W. 2009. Human Rights: Southern Voices. Cambridge, Cambridge University Press. 220 p.
- VAN DER RIJT, J. 2017. Inherent Dignity, Contingent Dignity and Human Rights: Solving the Puzzle of the Protection of Dignity. Erkenntnis 82: 1321–1338.
- WALZER, M. 1988. Interpretation and Social Criticism. The Tanner Lecture on Human Values. En: CONFERENCIA: 13 y 14 de noviembre de 1985. Cambridge, MA, Harvard University. 80 p.
- WALZER, M. 1992. Comment. En: GUTMANN, A. (Ed.). Multiculturalism and “The Politics of Recognition”. Princeton, Princeton University Press.

WALZER, M. 1993. Objectivity and Social Meaning. En: NUSSBAUM, M y SEN, A (Eds.). The Quality of Life. Oxford, Oxford University Press. pp.165-177.

WALZER, M. 1994. Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad. Londres, University of Notre Dame Press. 105 p.

WALZER, M. 2004. Arguing About War. New Haven, Yale University Press. 208 p.

WALZER, M. 2006 (1977 publicación original). Just and Unjust Wars: A Moral Argument With Historical Illustrations. Nueva York, Basic Books. 361 p.