

La universalidad de los derechos humanos y su fundamentación absoluta. Una visión crítica

The Universality of Human Rights
and its Absolute Foundation.
A Critical View

JOHNNY ANTONIO DÁVILA

Doctor en Filosofía de la Georg-August-Universität Göttingen, Alemania; Maestro en Filosofía de la Eberhard-Karl-Universität Tübingen, Alemania; Abogado de la Universidad de Los Andes, Venezuela. Actualmente se desempeña como asistente científico en la Georg-August-Universität Göttingen, Alemania. Correo electrónico: joandav31@yahoo.com

Recibido:
7 de noviembre de 2012
Aprobado:
5 de diciembre de 2012



Resumen

Este estudio se centra en la problemática referida a la validez universal de los derechos humanos. Se expone una forma de argumentación que aquí se denomina absoluta y se examinan dos modelos que representan este tipo de fundamentación: la fundamentación absoluta religiosa y la fundamentación absoluta contractualista. La meta es mostrar que ninguno de los dos modelos es idóneo para cimentar la universalidad de los derechos humanos porque, primero, se pretende dar validez universal a argumentos que realmente no son universales y, segundo, se recurre a un alto grado de abstracción que toma en cuenta una visión muy parcial de la realidad humana.

Palabras clave:

Universalismo, derechos humanos, abstracción, validez ilimitada, fundamentación absoluta.

Abstract

This work focuses on the problems related to the universal validity of human rights. One way of argumentation, known as absolute foundation, will be presented and two models that represent this foundation are analyzed: the absolute religious foundation and the absolute contractarian foundation. This paper intends to show that neither of the models is suitable to ground the universality of human rights because, first, they pretend to ascribe universal validity to arguments that are in fact not universal and, second, they make recourse to a high degree of abstraction that takes into account a very partial view of human reality.

Key words:

Universality, human rights, abstraction, unlimited validity, absolute foundation.

El universalismo de los derechos humanos y la filosofía

Se ha convertido en un punto común de las más elementales nociones morales, políticas y jurídicas afirmar que los derechos humanos son universales, es decir, afirmar que son válidos en cualquier parte y que sus titulares son todos los seres humanos. Ello es casi un axioma, tanto en la literatura científica¹ como en declaraciones regionales, acuerdos internacionales, etc.,² indistintamente de si estas declaraciones o acuerdos obligan desde la perspectiva jurídica no. A pesar de esta aparente unanimidad, lo cierto es que la validez universal de estos derechos es un tema que aún sigue generando discusiones. Para adentrarse de manera adecuada en esta temática, primero se consideran los siguientes aspectos.

Ante todo, es necesario dar un paso analítico que consiste en distinguir entre *universalidad* e *internacionalización* de los derechos humanos. Internacionalización se refiere al proceso que inician los Estados miembros de la comunidad internacional, luego de finalizada la Segunda Guerra Mundial, con la intención de hacer efectiva la aplicación de los derechos humanos. La internacionalización se ha llevado a cabo ante todo en dos niveles: en el nivel amplísimo que comprende las actividades de la Organización de las Naciones Unidas y en un nivel menos amplio, como lo es el de los sistemas regionales. La internacionalización implica, pues, el intento de la comunidad internacional de hacer respetar los derechos humanos por medio de normas jurídicas positivas que obligan a los Estados. Por supuesto, se puede plantear una discusión aparte sobre la pregunta acerca de si ese sistema en realidad es efectivo, pero ello no constituye el objeto del presente análisis. Es de aclarar que en la literatura especializada existen diferentes términos para aludir al fenómeno descrito. De este modo, Kühnhardt (296) emplea la expresión *universalización formal* (*formale Universalisierung*) y Koller (1998, p. 97) habla de *universalización* (*Universalisierung*) para referirse a lo que aquí se

1 A manera de ejemplo, véanse Alexy (1998, pp. 247-248), Bielefeldt (1998, pp. 1-9), Etzioni (2010, p. 217), Höffe (1998, cap. 3), Sen (2004, pp. 315-317) y Talbott (2005).

2 Véanse, por ejemplo, Declaración Universal de los Derechos Humanos (1948), artículos 1 y 2; Carta Africana de Derechos Humanos y de los Pueblos o Carta Banjul (1981), artículo 2; Carta Árabe de los Derechos Humanos (1994), artículo 2; Declaración de Bangkok (1993), artículo 7; preámbulo de la Convención de Roma para la Protección de los Derechos Humanos y las Libertades Fundamentales (1950); preámbulo de la Convención Americana sobre Derechos Humanos (1969); Pacto Internacional sobre Derechos Civiles y Políticos (1966), preámbulo y artículo 2; Pacto Internacional sobre Derechos Económicos, Sociales y Culturales (1966), preámbulo y artículo 2; preámbulo del Estatuto de la Corte Penal Internacional (1998).

denomina *internacionalización*. A mi modo de ver, la palabra *internacionalización* es más adecuada, pues con ello se destaca el papel que han desempeñado los Estados y el preponderante carácter jurídico de este proceso. La universalidad de los derechos humanos, por su parte, apunta a algo más sustancial. Aquí se trata de los aspectos esenciales constitutivos de los derechos humanos, sin que la existencia de las correspondientes normas de derecho internacional o regional tenga mayor trascendencia. Aquí están comprendidos temas que abarcan la idea en sí misma de los derechos humanos, y se ve uno confrontado, ante todo, con la interrogante acerca de cómo se puede fundamentar la validez universal de tales derechos. Este último tema es una ocupación casi exclusiva de la filosofía; mejor dicho, de la filosofía práctica. Pero universalidad e internacionalización no deben ser vistas como algo absolutamente separado, ya que de hecho existe entre ambas una relación: la internacionalización es un indicio de la universalidad de los derechos humanos, aunque no constituye la fundamentación de dicha universalidad.

Ahora bien, ese rasgo elemental al que apunta la universalidad, y que se circunscribe en la esfera de lo filosófico, tiene como consecuencia el que los derechos humanos no sean concebidos de forma estricta como derechos jurídicos, sino más bien, y sobre todo, como derechos morales, es decir, como derechos a los que corresponde una determinada obligación y una determinada sanción —en caso de que se incumpla con la obligación—, pero que no gozan necesariamente del apoyo por parte del aparato institucional del Estado. Los derechos humanos, en tanto derechos morales, existen y su cumplimiento es exigible, desde el ángulo de la moral y de la política, a pesar de que los Estados y la comunidad internacional no los reconozcan como normas jurídicas (Tugendhat, 1993 pp. 333-366; Feinberg, 1973, pp. 85-97; Nino, 1989, pp. 14-48 y Lohmann, 1998, pp. 62-95). Y es la comprensión de los derechos humanos como derechos morales lo que motivó y continúa motivando la lucha por su reconocimiento y su implementación.

Visto lo expuesto, desde la perspectiva de la filosofía, uno de los asuntos centrales en relación con los derechos humanos viene dado por la fundamentación de la universalidad de estos derechos. Es cierto que existen otros temas filosóficos relevantes, como, por ejemplo, la titularidad: ¿quién es el titular de los derechos humanos? ¿Sólo los seres humanos en tanto individuos son portadores de derechos humanos? o ¿acaso existen otros entes como, por ejemplo, ciertos colectivos que también son titulares de tales derechos? ¿Y quién es el sujeto pasivo de los derechos humanos? ¿Sólo el Estado es sujeto pasivo? o ¿también puede considerarse que las empresas o los grandes consorcios son sujetos pasivos de estos derechos,

así como los individuos? Estos temas, no obstante, se encuentran conectados, de una forma u otra, con la problemática de la universalidad y su fundamentación, ya que las respuestas a las preguntas planteadas presuponen en gran medida una concepción previa sobre la universalidad.

Para dar una respuesta a la pregunta por la fundamentación de la universalidad de los derechos humanos se puede recurrir a dos perspectivas diferentes: a la perspectiva relativista y a la absoluta. En un principio parece ser contradictorio que la universalidad pueda justificarse desde posiciones relativistas, pero estas posiciones no tienen que ser antagónicas al universalismo, puesto que la contraparte del universalismo es el particularismo. Por su parte, la contraparte de la perspectiva relativista es la perspectiva absoluta. *Universalismo* y *particularismo* son términos que implican el ámbito de validez de las normas, mientras que con los términos *relativo* y *absoluto* se alude a la manera como la fundamentación se lleva a cabo. En este orden de ideas, si las premisas conciernen sólo a una parte dentro de un todo y son válidas sólo para la parte y no para el todo, se está en presencia del relativismo. Un relativismo comprometido con la validez universal de los derechos humanos se limita a afirmar solamente que no existe una fundamentación única (Lohmann 2008, p. 218), sin proponer un modelo determinado de fundamentación; por el contrario, admite diferentes modelos. Lo relevante en la fundamentación relativa no es tanto la premisa de que se parte, sino más bien el resultado, es decir, lo importante, al fin y al cabo, es que los diferentes puntos de partida conduzcan a la misma conclusión: fundamentar la validez de los derechos humanos. Un ejemplo de este tipo de fundamentación se ve en Donnelly (2007).

Sin embargo, hay otra vía de fundamentación, que es la denominada *fundamentación absoluta*, y es a la que se aludirá en las líneas subsiguientes. Por fundamentación absoluta se entiende aquella cuyas premisas pretenden tener una validez o aplicación ilimitada. A diferencia de la fundamentación relativa, aquí no se hace referencia a ciertos postulados que son válidos tan sólo dentro de cierto ámbito, sino que se pretende abarcar una totalidad. El objeto de análisis de este estudio lo forman dos importantes modelos de lo que aquí se denomina fundamentación absoluta. Esos modelos son: la fundamentación absoluta religiosa y la fundamentación absoluta contractualista. En primer lugar, se analiza el modelo religioso y se exponen de seguida las respectivas críticas; en segundo lugar, se procede de la misma forma con el modelo contractualista. Para finalizar, se lleva a cabo una evaluación crítica general que abraza ambos modelos y sirve de conclusión.

Dos modelos de fundamentación absoluta

Fundamentación absoluta religiosa

El primer modelo que se examinará es la argumentación absoluta de tipo religioso. A los efectos del presente estudio, se entenderá por una argumentación absoluta de tipo religioso aquella que tiene como objetivo básico dar un fundamento a la validez universal de los derechos humanos basada, en última instancia, en la creencia de que los dogmas de la religión en cuestión son los verdaderos y únicos, y fundada también en el convencimiento pleno de que todos los seres humanos deben abrazar esa religión. De este criterio quedan excluidas, claro está, aquellas religiones que no postulan la validez universal de sus dogmas, y que es el caso, por ejemplo, de múltiples religiones tribales africanas (Mutua, 2002, p. 115). Tampoco se pretende indicar que existen religiones que en sí mismas busquen fundamentar la universalidad de los derechos humanos de manera absoluta, sino que hay posiciones o interpretaciones dentro de esas religiones que apuntan a ello.

En la tradición judeocristiana se encuentran claros ejemplos de la fundamentación religiosa absoluta. En este sentido, en enero de 1947, antes de aprobarse la Declaración Universal de los Derechos Humanos en el marco de la Organización de las Naciones Unidas, la Conferencia del Bienestar Católico de los Estados Unidos dio a conocer la *Declaración de Derechos Humanos*. Declaración recientemente delineada por un comité nombrado por la Conferencia Nacional del Bienestar Católico (A Declaration of Human Rights. A Statement Just Drafted by a Committee Appointed by the National Catholic Welfare Conference), también denominada Declaración de los Católicos Americanos sobre los Derechos Humanos. El preámbulo de esta declaración dice expresamente: “La dignidad del ser humano, quien fue creado a imagen de Dios, lo obliga a vivir de acuerdo con la ley impuesta por Dios. En consecuencia, ha sido dotado, como individuo y como miembro de la sociedad, con derechos que son inalienables”. De acuerdo con el texto, fuimos creados a imagen y semejanza de Dios, y sólo debido a ello sería el ser humano titular de derechos inalienables, es decir, titular de derechos humanos (Vögele, 1999, p. 113). Siendo así, la validez universal de los derechos humanos encuentra su fundamento último en que todos, sin excepción, fuimos creados a imagen y semejanza de Dios³.

3 El texto de la mencionada declaración puede verse en Putz (1991, pp. 388-392).

Una visión igual está contenida en la encíclica *Pacem in terris*. Al comienzo de la encíclica se afirma que Dios ha creado al ser humano a su imagen y semejanza (apartado 3), y que también ha impuesto en él un orden que la conciencia descubre y exige respetar (apartado 5). Este orden, que regula el comportamiento en los aspectos más básicos, coincide de lleno con el contenido de los derechos que se se enuncian en la Declaración Universal de los Derechos Humanos, sólo que la encíclica en cuestión los denomina derechos del hombre. El punto que se desea resaltar aquí es que, desde la perspectiva de la encíclica, la validez universal de los derechos humanos tendría su asidero último en el hecho de que Dios ha impuesto ese orden en cada uno de nosotros. En este orden ideas, al final, sería Dios el garante de la validez universal de estos derechos; los seres humanos sólo tendrían el deber de respetar los derechos humanos y hacerlos efectivos. La línea de argumentación de ambos textos se puede resumir de la siguiente manera: todos los seres humanos son creados a imagen y semejanza de Dios y todos poseemos derechos humanos inalienables debido a ello. En consecuencia, los derechos humanos son universales.

El pastor Hansjürg Stückelberger presenta reflexiones similares, y opina que la primera declaración de los derechos humanos se encuentra en el Antiguo Testamento, en el Génesis, capítulo 1, versículos 26-27. Según el autor, allí se observa que Dios creó al ser humano de acuerdo a su propia imagen: “Dios declara, entonces, que cada ser humano, hombre o mujer, fue creado a su imagen y ciertamente sin ningún tipo de diferencia, ya se trate de raza, sexo, inteligencia o creencia” (2)⁴. Los seres humanos, según Stückelberger, poseen dignidad humana porque les ha sido concedida por Dios en el acto mismo de la creación, porque son una imagen semejante a Dios (*Gottebenbildlichkeit*), y sólo en razón de ello son titulares de derechos que hacen posible la protección de su persona, de su individualidad (p. 3). Este mensaje contenido en el Antiguo Testamento, afirma, es universal y alcanza a todos los seres humanos, incluyendo a los no judíos (p. 3). Para decirlo en pocas palabras: los seres humanos son titulares de derechos humanos que gozan de validez universal porque fueron creados a imagen y semejanza de Dios. Una explicación amplia sobre lo expuesto por Stückelberger sería una redundancia.

Por su parte, el teólogo luterano Eberhard Jüngel (2008, p. 166) sostiene que los derechos humanos en sí no son parte del Evangelio, puesto que el evangelio no ofrece normas para la vida civil, aunque, según él (pp. 171-172), existen cuatro

4 Traducción propia.

aspectos en el cristianismo que harían posible fundamentar su validez universal: a) haber sido creados a imagen y semejanza de Dios, b) el que todos pertenecemos a una comunidad divina en Cristo y con Cristo en la que no existen diferencias, c) la unión de la naturaleza humana y divina en Cristo y d) el presupuesto soteriológico de que todos los seres humanos son salvados por la gracia de Dios. De estos cuatro aspectos, el segundo parece ser decisivo para Jüngel, ya que en razón de la participación de todos los seres humanos en la persona de Jesucristo y, a través de Jesucristo, en la participación de Dios, se derivaría la necesidad de formular y aplicar los derechos humanos (p. 176). Pero, a diferencia de Stückelberger, no afirma de manera directa que de ello se desprenda el carácter universal de estos derechos. De acuerdo con Jüngel, esta argumentación sería válida tan sólo para los seguidores de los postulados de Cristo. De esta manera, el enraizamiento de los derechos humanos en la doctrina de Cristo, según el autor, tendría un papel importante para la validez universal de los derechos humanos, sólo si estos derechos, que se obtienen a través del potencial teológico, pueden ser importados por la razón humana de una manera secular, de tal forma que se considere que pueden ser válidos –y deben ser válidos– en cualquier contexto de la vida humana (p. 178). Esta última opinión es en efecto confusa, en virtud de que si en verdad los seguidores de la doctrina de Cristo creen que todos los seres participan de Dios y que esa sería la razón para formular y aplicar los derechos humanos –como el propio Jüngel lo afirma–, la consecuencia lógica de la argumentación sería, entonces, que la participación en Dios es el fundamento de la universalidad de los derechos humanos. Una conclusión diferente no parece tener cabida. Esta opinión parecería más bien un intento de evitar críticas por parte de sectores seculares. Dando esto por sentado, yo pienso que la argumentación de Jüngel debe ser considerada absoluta, debido a que, una vez más, parte del supuesto de que todos los seres humanos participan en Dios, y tiene como consecuencia lógica necesaria la fundamentación de la universalidad de los derechos humanos en dicha participación en Dios, debido a que la mentada participación tiene rango universal.

Ahora bien, la argumentación religiosa absoluta no es patrimonio exclusivo de la tradición judeocristiana. Dentro del Islam también se ve el intento de fundamentar la universalidad de los derechos humanos desde la visión de esta religión. Como ejemplo de lo que se acaba de decir, tómesese en cuenta a Rachid Ghannouchi, tunecino ex-líder del Movimiento de la Tendencia Islámica (Mouvement de la tendance islamique), quien expresa:

los derechos humanos deben tener una base sólida, una fuente adecuada, y nosotros creemos que Dios es esa fuente. Dios da a los seres humanos lo que nadie les puede quitar. Lo que los parlamentos deciden por una mayoría de 51 por ciento,

hoy es un derecho, pero mañana ya no lo es. Los derechos humanos no son un juguete para jugar con ellos; se necesita una garantía, y nosotros creemos que Dios es esa garantía. (*ctd.* en Dwyer, 1991, p. 41)⁵.

Ahora, a mi manera de ver las cosas, el ejemplo más relevante lo constituyen las diferentes declaraciones relativas a los derechos humanos que han emanado del seno de esta religión: Declaración Universal de los Derechos Humanos en el Islam (1981), Declaración de El Cairo sobre Derechos Humanos en el Islam (1990) y Carta Árabe de los Derechos Humanos (1994). Por ejemplo, el comienzo del preámbulo de la Declaración Universal de los Derechos Humanos en el Islam (1981) expresa que el Islam estableció los derechos humanos, de manera íntegra y fundamental, hace catorce siglos. Ello significa que los derechos humanos son concebidos como normas que están contenidas en el Corán, el cual se redactó hace catorce siglos. En este preámbulo también se afirma que los derechos –sin distinguir entre tipos de derechos– tienen una fuente divina y han sido sancionados por esa misma divinidad. En el mismo sentido, se asevera también que los derechos han sido dados por Dios a los seres humanos, por medio de sus revelaciones en el Santo Corán y en la Sunna de su Santo Profeta Muhammad. Todo esto se afirma dentro de un contexto en el que se sostiene que quienes profesan la religión musulmana creen en un Dios, único guía de toda la Humanidad. O sea, se manifiesta dentro de un contexto en el que se excluyen las demás religiones existentes y, como consecuencia, se le otorga al Islam el rango de religión universal. En lo que se refiere al objeto de estudio, eso significa, primero, que la universalidad de los derechos humanos tiene su base en la creencia de que –el único– Dios ha establecido tal orden de conducta y, segundo, que las restantes religiones no son consideradas razón suficiente para fundar los derechos humanos y, como consecuencia, tampoco su validez universal. Por su parte, la Declaración del Cairo de los Derechos Humanos en el Islam (1990) expresa que los derechos fundamentales y las libertades universales son una parte integral de la religión musulmana y que tales derechos son mandatos divinos. La consecuencia luce evidente: al igual que en el caso de la Declaración Universal de los Derechos Humanos en el Islam, la universalidad de los derechos humanos encuentra en las creencias religiosas islámicas el punto de apoyo sobre el cual se va a fundar.

Hay otros ejemplos de argumentación absoluta religiosa, pero los aquí expuestos son adecuados para entender cómo funciona este tipo de fundamentación: su punto de inicio o premisa fundamental son dogmas a los que se les otorga un

5 Traducción propia.

carácter universal, y luego ese carácter universal se ve reflejado en las normas que se constituyen sobre ellos, incluyendo los derechos humanos. Es, entonces, la validez universal de los dogmas religiosos lo que fundamenta la validez universal de los derechos humanos.

La insuficiencia de la fundamentación absoluta religiosa

Se ha visto que tanto la tradición judeocristiana como la concepción islamista expuestas, y cualquier otra fundamentación religiosa que sea absoluta, parten de creencias que pretenden ser universales. Pero la realidad enseña que dichas creencias en verdad no tienen o no gozan de ese rango universal. Allí radica su principal inconveniente. Estos intentos de fundamentar la universalidad no se basan sobre argumentos o creencias compartidas por todos los seres humanos, y ello tiene como efecto debilitar de manera seria la validez universal de los derechos humanos, en virtud de que esa universalidad se cimienta sobre un punto de apoyo que tiene un campo de validez muy limitado y que abraza sólo a quienes creen. Los argumentos de la tradición judeocristiana excluirían a los musulmanes, no tanto porque la intención de una argumentación judeocristiana sea excluir a los musulmanes, sino más bien por la razón de que para éstos la universalidad de los derechos humanos tiene como cimiento premisas o creencias diferentes. A su vez, la argumentación que parte exclusivamente de la perspectiva de las creencias musulmanas descarta la fundamentación que pueda elaborarse a partir del judeocristianismo. Para que una fundamentación absoluta tenga éxito debe tomar como punto de partida un argumento, idea, noción, o lo que fuere, que incluya a todos los seres humanos, y no sólo en el sentido de que parta de concepciones que pretenden tener validez universal, sino también en el sentido de que los demás se sientan y se entiendan incluidos. Pero de hecho lo contrario es lo que sucede con estas fundamentaciones religiosas. La consecuencia lógico-práctica de estas concepciones no es la inclusión de todos los seres humanos —aunque ellas francamente lo aspiren—, sino la exclusión de quienes no comparten los presupuestos básicos requeridos. Así, los argumentos religiosos absolutos carecen de la convicción suficiente para fundar la universalidad de los derechos humanos. Téngase presente que este estudio no discute el hecho de que las religiones son una vía importante para fomentar y conseguir el respeto de los derechos humanos, sólo pone en duda que los supuestos religiosos brinden una base sólida para justificar la validez universal de estos derechos.

Puede argumentarse que hay que considerar la posibilidad de un modelo religioso más pragmático, en el cual lo importante sería el hecho de que las diferentes argumentaciones religiosas absolutas coinciden en que los derechos humanos disfrutan de validez universal y en que su aplicación es uniforme. Ello es en teoría factible, a primera vista. A pesar de ello, hay que tener claro que tal modelo no pareciera tomar en cuenta con su debida seriedad la importancia de lo que es una fundamentación y sus consecuencias prácticas. Si se parte de premisas diferentes, resulta lógico que se puedan obtener resultados diferentes. Para el caso en cuestión, ese resultado podría consistir en que la aplicación de los derechos humanos sería variada, algo que no estaría en armonía con la idea que se tiene sobre lo que es la universalidad de los derechos humanos.

Es de mencionarse que el teólogo Wolfgang Vögele (1999, pp. 128-132) propone un modelo amplio de fundamentación que tiene como punto de partida lo que el autor llama teología común (*öffentliche Theologie*)⁶. La teología común parte tanto del supuesto de que hay diferentes modelos para la fundamentación de los derechos humanos y su validez universal, como del supuesto de que es necesario un diálogo entre los diversos modelos. Algo que se puede realzar de la teología común es que la validez universal de los derechos humanos resulta de un consenso sobre la fundamentación, y no de simples coincidencias referidas a creencias, como sería el caso del modelo antes mencionado. No obstante, Vögele no es claro sobre la cuestión acerca de si la aceptación de diferentes modelos de fundamentación envuelve también perspectivas que no son judeocristianas y, más todavía, si quedan comprendidos modelos no religiosos. En algunos pasajes de su texto pareciera que acepta el mayor número posible de concepciones, aunque otras veces pareciera que se limita a la tradición judeocristiana (pp. 128-133). Esta falta de claridad redundante en un impedimento teórico que, a mi modo de ver, limita la plausibilidad de la propuesta.

Fundamentación absoluta contractualista

El otro ejemplo de una fundamentación absoluta para la validez universal de los derechos humanos es dado por la bien conocida concepción contractualista. Para los efectos de estas líneas, se le llamará fundamentación absoluta contractualista.

6 El adjetivo *öffentlich* puede apuntar a algo que pertenece o forma parte del Estado o a algo que concierne a todos, sin tener carácter estatal. En la expresión *öffentliche Theologie* se alude al segundo significado, por eso, a efectos de la traducción, se ha preferido el adjetivo *común* antes que *público*.

Aquí se trata de elaborar un modelo general del contractualismo y evaluar su idoneidad a la hora de buscar una base argumentativa en favor de la validez universal de los derechos humanos. No se pretende una profundización en las diferencias específicas que existen entre los representantes de esta doctrina que aquí se mencionarán.

Para muchos, la doctrina contractualista, en tanto doctrina que fundamenta los derechos humanos, encuentra sus orígenes en el pensamiento de John Locke. Éste, como es sabido, tuvo como fin principal desarrollar una justificación político-filosófica que le garantizara a los seres humanos su protección frente a la monarquía absolutista y la arbitrariedad que es casi ínsita a este sistema de gobierno. Para este autor, existe una etapa en el desarrollo de la vida social llamada *sociedad civil*, la cual conlleva la superación del estado natural y del estado de guerra, y que se establece por medio de un contrato o pacto original que cada ser humano aprobaría (Locke, 1689 [1997], pp. 163-164). La sociedad civil tiene como meta proteger la propiedad, la cual, según Locke, no se limita a las posesiones materiales, sino que también comprende la vida y la libertad (p. 178). En el pensamiento político y jurídico de Locke prima la creencia de que el autointerés de los seres humanos determina la vida social: los deseos de vivir, de ser libre y de adquirir y mantener sus posesiones serían la motivación principal para dar el visto bueno al contrato y, como consecuencia, conceder los derechos que deben ser respetados en el estado de la sociedad civil. El parágrafo 131 del *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil* es una muestra palpable de ello:

Pero aunque los hombres, al entrar en sociedad, renuncian a la igualdad, a la libertad y al poder ejecutivo que tenían en el estado de naturaleza, poniendo todo esto en las manos de la sociedad misma para que el poder legislativo disponga de ello, según lo requiera el bien de la sociedad, esa renuncia es hecha por cada uno con la exclusiva intención de preservarse a sí mismo y preservar su libertad y su propiedad de una mejor manera [...]⁷. (p. 180)

Es menester decir que, en lo que toca al autointerés, Locke sigue a su predecesor, Thomas Hobbes, salvando las diferencias políticas que separan a ambos, pues éste fue un firme defensor del absolutismo. Para Hobbes (1651 [1996], p. 61), los seres humanos son totalmente autointeresados y sólo les preocupa su propia conservación. Este acentuado autointerés, así como la necesidad de protegernos frente al peligro que al mismo tiempo representa el autointerés de los otros, es el

7 Traducción propia.

motivo para llevar a cabo un contrato: el contrato se celebra para limitar, mediante mutuas concesiones de los contratantes, la libertad plena reinante en el estado de naturaleza (pp. 64-65). En un primer momento, y en virtud de la disposición de Hobbes hacia el sistema absolutista de gobierno, no parece idóneo hacer mención a su pensamiento político, moral y jurídico en el marco de un estudio centrado en la fundamentación de los derechos humanos. Ahora bien, debe recordarse que lo que aquí se pretende es elaborar un marco contractualista amplio y ver su idoneidad para la fundamentación de la universalidad de los derechos humanos. Por ello se toman en cuenta tanto a pensadores contractualistas que han intentado fundamentar dichos derechos, como a quienes no han tenido esa intención. En este sentido, el argumento del autointerés también es pieza capital en el pensamiento de contractualistas contemporáneos como David Gauthier (1986, p. 5), Peter Stemmer (2000, p. 84) y Otfried Höffe (1999, p. 45-57), para los cuales el contrato sólo tiene sentido si se asume el notable valor que este rasgo antropológico tiene para la vida en sociedad.

Llegados a este punto, parece conveniente advertir que las diferentes concepciones en torno al contrato que sostienen los pensadores mencionados pueden ser agrupadas en dos categorías generales. La primera categoría abarcaría a quienes parten de la idea de que el contrato es el inicio o la única fuente de la que emanan los derechos, pero que además determina cuál es el contenido de los derechos. En la segunda categoría se ordenaría a quienes en mayor o menor medida aceptan la existencia de algo previo al contrato, lo que influye sobre el contenido de los derechos que se conceden mediante el contrato. La primera categoría abarcaría a Hobbes, Stemmer y Höffe, mientras que en la segunda estarían ordenados Locke y Gauthier. Para Locke (1689 [1997], pp. 115-122), el papel de Dios, cuya existencia es previa al contrato, determina en cierta medida el contenido de los derechos que se conceden a partir del contrato. A los fines de no confundir la propuesta contractualista de Locke con una propuesta religiosa, es menester tener meridianamente claro que Dios no es la causa en sí que da origen a los derechos, sino el contrato. Por su parte, Gauthier (1986, p. 222) afirma expresamente que los derechos son previos al contrato, sin ahondar en mayor medida sobre la importancia de esa aseveración.

En la propuesta contractualista hay dos argumentos más que requieren ser destacados en conexión con la validez universal de los derechos humanos. Primero, el contractualismo asume como cierta la hipótesis universalista de que todos los seres humanos estarían dispuestos a adherirse al contrato, lo que es tanto como decir que la capacidad deliberativa de que goza cada ser humano considera que el contrato es conveniente. Y más que como conveniente, el contrato es presentado

casi como la única opción posible que la facultad deliberativa recomienda. Para que este argumento sea plausible, es imprescindible que se parta de la hipótesis de que todos los seres humanos gozan de la misma capacidad deliberativa, de la misma capacidad de juicio para llegar a similares conclusiones. Segundo, el contractualismo se erige sobre el argumento, ya sea explícito, como en el caso de Hobbes (1651 [1996], pp. 60-61) y Locke (1689 [1997], p. 117), o implícito, como se ve, por ejemplo, en Höffe (1999, cap. 2), de que todos los seres humanos se encuentran en igualdad de condiciones o en correlación de fuerzas para poder negociar y llegar a un acuerdo sobre el contrato. En este punto no es de mayor significado el hecho de que los contractualistas mencionen o no que el contrato debe ser negociado, en razón de que la negociación es una noción constitutiva e implícita al contrato. Todo contrato, siempre que no se trate de un contrato de adhesión –y éste no es el caso en la teoría contractualista en general–, requiere un consenso al que tiene que preceder una negociación. Y aquí no importa si se está hablando de un contrato que se supone es real (como opina Locke) o hipotético (como es el caso en Hobbes, Gauthier, Stemmer y Höffe), puesto que incluso en el caso de que se trate de un contrato ficticio se debe tomar en cuenta que los seres humanos tienen diferentes intereses, lo que conduce de manera necesaria a una negociación relativa a esos intereses que deben ser objeto del contrato. La igualdad de los seres humanos es, entonces, un requisito lógico-teórico, en caso de que se quiera alcanzar un contrato justo, o sea, un contrato que toma en cuenta los intereses de todos. En cuanto al núcleo del análisis de este artículo, algo relevante de lo expuesto es que, desde el punto de vista del contractualismo, la igualdad es sinónimo de garantía para la universalidad.

Así, aplicado el modelo contractualista a los derechos humanos en la forma como aquí se ha expuesto –y esta parece ser la interpretación correcta–, resulta que estos derechos se legitiman en tanto que son el producto de un consenso alcanzado por los seres humanos. Y éstos se caracterizan por a) ser seres que están centrados en un fuerte autointerés, b) por tener todos la misma capacidad deliberativa que los conduce a emitir juicios iguales y, en consecuencia, a reconocer ciertas normas como derechos humanos y c) por la igualdad natural que impera entre todos. De esta manera, los argumentos o presupuestos del modelo contractualista hacen posible la legitimación de los derechos humanos, cubriéndolos con un manto democrático que es esencial para la autocompresión política y moral actual, en la que la libre voluntad y el otorgamiento de consentimiento tienen un papel determinante. El contractualismo da preponderancia al ser humano como cimiento de la universalidad, y no a algo que es diferente de lo humano en sentido estricto, como sucede con las posiciones religiosas. Y estos presupuestos también posibilitan la validez universal de los derechos humanos, ya que el radio de acción

de los mismos es tan amplio como lo es la humanidad. Es decir, ellos son presupuestos universales y, en ese sentido, transmiten su validez universal al acuerdo alcanzado, cuyo objeto son los derechos humanos.

La concepción contractualista ha tenido de hecho una gran influencia en la manera como hoy día suelen ser entendidos los derechos humanos. Con lo dicho se hace especial referencia a la premisa universalista del marcado autointerés de los seres humanos, lo que constituye un importante punto de apoyo en favor de la visión universal-individualista de los derechos humanos, conforme con la cual el individuo es el único punto al cual se dirige la protección que ofrecen estos derechos. En qué medida esta visión universal-individualista se justifica, es un tema que aquí se deja abierto. Con este ejemplo sólo se desea mostrar que las premisas o argumentos universalistas tienden a conducir a conclusiones que reclaman validez universal y que en verdad pueden tener importantes efectos prácticos.

La insuficiencia del contractualismo

A primera vista, la propuesta universalista del contractualismo se muestra con un alto grado de plausibilidad, y la razón de ello yace sobre todo en que se recurre a argumentos que, en principio, pueden ser catalogados como empíricos. Ello quiere decir que los argumentos que sirven de cimiento a la fundamentación contractual de la universalidad de los derechos humanos deberían poder ser constatables en la experiencia. Todavía más, si se observan con cuidado los argumentos antes mentados (la existencia del autointerés como principal fuerza motivadora para celebrar el contrato, el hecho de que los seres humanos se adhieren al contrato debido a que su capacidad deliberativa así se los sugiere y la idea de la igualdad natural de todos los seres humanos) se ve que su existencia podría ser verificada inclusive en la vida diaria, sin necesidad de mayores exigencias por parte del intelecto. La propuesta del contractualismo es, en este sentido, seductora. No obstante, su idoneidad y utilidad, a los efectos de fundamentar la universalidad de los derechos humanos, son limitadas.

En primer lugar, para la persona que da su consentimiento al contrato y para ello parte de su autointerés, no es necesario tomar en cuenta el valor del otro como ser humano, sino su valor sólo en tanto y en cuanto le es útil. Si es así, el contrato estaría motivado de forma exclusiva por razones prudenciales. Es decir, es muy alta la probabilidad de que lo que se tome en cuenta para celebrar el contrato sea sólo el valor instrumental del ser humano y no su dignidad o valor intrínseco. Ello no se compagina con la percepción general que hoy día se tiene

de los derechos humanos, la cual sitúa en primer plano el valor en sí mismo o intrínscico del ser humano. No se está negando que los derechos humanos tengan un valor instrumental, en el sentido de que ellos son instrumentos que sirven para la satisfacción de ciertas necesidades fundamentales de la existencia, más bien se manifiesta que esos derechos y la satisfacción de esas necesidades atienden, en última instancia, al valor intrínscico de cada ser humano. Cómo se fundamenta ese valor intrínscico, es una pregunta importante que requiere un tratamiento aparte.

Además de la objeción que se acaba de exponer, resulta que, en segundo lugar, si lo que priva para dar su consentimiento al contrato es el valor instrumental del ser humano, se ve uno arrastrado a la siguiente *reductio ad absurdum*: celebro el contrato sólo con quien me conviene. ¿Por qué he de contratar con aquellas personas que no me reportan una ventaja? Y, más aún, ¿por qué celebrar un contrato con quienes son una carga para mí o me representan una desventaja? Se trata de una *reductio ad absurdum* porque ésta es una consecuencia lógica que se desprende de la tesis que se intenta defender y, al mismo tiempo, contradice la tesis defendida. Es decir: en aras de defender la validez universal de los derechos humanos por medio del recurso al autointerés, se termina eliminando dicha validez universal, ya que cada persona, luego de haber aclarado cuáles serían sus propios intereses, seguro que contratará con quien le convenga, y no con todos los seres humanos (Menke y Pollmann, 2007, pp. 52-54). Entendido el argumento del autointerés en la manera como se ha formulado, no se puede afirmar categóricamente que los individuos celebran un único contrato por el cual se le concede a los derechos humanos estatus universal. Por el contrario, la celebración de acuerdos parciales exhibe un grado de posibilidad mucho más alto. Pero en este último caso no se hablaría de derechos humanos que tienen una validez universal, en razón de que se trataría de derechos cuyos portadores son sólo determinadas personas: aquellas con quienes se ha celebrado el acuerdo parcial. Es obvio que la pregunta consiguiente es si en este último caso en realidad se está autorizado para hablar de derechos humanos: ¿qué sentido tiene hablar de derechos humanos que no son universales? Debido a ciertas razones que por motivo de espacio no se explicarán ahora, parto de la asunción de que los derechos humanos son universales, y por ello niego, como consecuencia, que los derechos que emanen de acuerdos parciales puedan ser vistos como derechos humanos.

Ahora se conectará el argumento de la capacidad deliberativa con el argumento del autointerés. Así, puede uno imaginarse con facilidad que habrá quien respete el contrato sólo mientras le sea útil para sus fines. Si el contrato ya no le es útil, su capacidad deliberativa le aconsejará simple y llanamente abandonar el contrato. En este punto alguien podrá argumentar que el contrato originario se

refiere a una ficción o a lo que suele llamarse *experimento mental*, y por ello no debería asumirse que todo el aparato conceptual referente a la teoría de los contratos debe aplicarse a la doctrina contractualista, lo que excluiría la posibilidad de rescindir el contrato. Mas puede contraargumentarse que si se es consecuente con el empleo de los argumentos del autointerés y la capacidad deliberativa, se debe admitir que nadie permitiría que le cercenen su derecho a rescindir el contrato, incluso si se trata de un contrato ficticio. Partiendo del supuesto de que la consecuencia lógica de la rescindibilidad del contrato es correcta, resulta que el contractualismo no ofrece una base racional adecuada para que el contrato sea duradero. La idea de la universalidad en lo referido a los derechos humanos pierde fuerza si el contrato y, como consecuencia, la universalidad son perecederos o inclusive de corta duración. La situación descrita lleva a concluir que es un error partir de la premisa de que la capacidad deliberativa recomendará con carácter ineludible la celebración de un contrato universal, cuando lo cierto es que un contrato parcial me puede ser más útil, visto el autointerés.

En lo tocante al supuesto contractualista de que todos los seres humanos tienen la misma capacidad para entrar en la negociación del contrato, es decir, el supuesto de que todos los seres humanos son natural y socialmente igual de fuertes, debe decirse que no es correcto: no todos los seres humanos son igual de fuertes por naturaleza, así como tampoco lo son en sentido social. Esto es algo que se puede comprobar con un simple examen a la vida diaria. En este asunto el contractualismo deja a un lado aquellas diferencias que en verdad existieron y existen en la sociedad; diferencias que aún hoy día son fuente de motivación en la lucha por los derechos humanos. Es la diferencia entre quienes tienen mucho o demasiado y los que tienen poco o casi nada, lo que sirve a muchos de acicate para luchar por el reconocimiento de los derechos humanos sociales y económicos; es la diferencia entre los que tienen un poder casi absoluto para decir lo que sea sin ser censurados y los que no pueden expresar sus pensamientos en libertad lo que sigue motivando la lucha por el derecho humano a la libertad de expresión. Una propuesta que tenga como meta cimentar la universalidad de los derechos humanos debe ser realista, y, según mi opinión, parte de ese realismo estriba, por una parte, en aceptar la existencia de las diferencias naturales y sociales que impiden que el contrato originario se negocie entre todos en igualdad de condiciones y, por otra parte, dejar a un lado el argumento de la igualdad absoluta. Uno de los puntos más débiles del contractualismo es que el contrato en efecto no es negociable, debido a que no todos somos igual de fuertes, visto natural y socialmente.

De lo dicho se desprende, entonces, que el argumento de la igualdad natural y social absoluta de todos los seres humanos no tiene alcance universal. En tal

sentido, este argumento tampoco aporta un fundamento firme para la universalidad de los derechos humanos. Al contrario de lo expuesto por el contractualismo, puede afirmarse, primero, que la mentada igualdad social y natural no es universal y, segundo, que son las diferencias las que han jugado efectivamente un papel determinante en el desarrollo histórico de los derechos humanos. La intención no es sublimar la diferencia en sí misma, aunque sí se busca hacer palpable la existencia de diferencias y, a su vez, reprobamos las diferencias que lastran a la humanidad. Si la igualdad absoluta reinara, como el contractualismo parece proclamarlo, la historia de los derechos humanos sería otra, y no una historia fraguada sobre la sangre, la muerte y la humillación de millones de víctimas. En este asunto las palabras de Habermas son esclarecedoras:

Nuestra intuición nos dice, en cualquier caso, que los derechos humanos han sido producto de la resistencia al despotismo, la opresión y la humillación. Hoy en día ninguna persona podría pronunciar esos venerables artículos –por ejemplo, el artículo 5° de la Declaración Universal: Nadie será sometido a torturas ni a penas o tratos crueles, inhumanos o degradantes– sin escuchar en ellos el clamor de las innumerables criaturas humanas torturadas y asesinadas. La defensa de los derechos humanos se nutre de la indignación de los humillados por la violación de su dignidad humana. (2010, p. 6)

Un balance general a manera de conclusión

Seguro que se pueden encontrar otros ejemplos de argumentaciones absolutas que aspiran a fundar la universalidad de los derechos humanos, pero los dos ejemplos aquí expuestos son suficientes para dejar claro de qué modo operan estas argumentaciones. Se ha visto que cada ejemplo en cuestión presenta debilidades o puntos críticos que le son específicos, pero por encima de esas particularidades hay coincidencias que permiten elaborar un criterio general. Como primer punto, se puede concluir que este tipo de argumentación eleva a grado de universalidad elementos que no son universales. Ello sucede con la creencia en un dios único y verdadero que todos los humanos deben alabar y respetar, en el caso de la posición religiosa, o del postulado contractualista según el cual todos los seres humanos están capacitados por naturaleza y socialmente para negociar el contrato originario. Cuando se decía al principio que ambas argumentaciones absolutas se caracterizan por su carácter ilimitado, se aludía en efecto a que ellas pretenden

la validez ilimitada de sus premisas, aunque tales premisas tengan esa validez ilimitada –léase universal– o no. Como se ve, la validez ilimitada o universal de un argumento no es tanto el problema, sino el procurar darle alcance universal a algo que no lo tiene. La consecuencia negativa de lo descrito sería que los derechos humanos estarían en una situación de incongruencia con respecto a la realidad, puesto que los derechos humanos resultarían ser el producto de una realidad universal que no existe. En el caso más optimista, podría expresarse que se estaría frente a una realidad que tiene un ámbito de acción muy limitado. Pero sea como fuere, no tendrían los derechos humanos una base que apunte a una realidad que en verdad sea universal.

Además de lo dicho, las concepciones absolutas deben hacer frente a la crítica, en un principio formulada por Marx y luego asumida por los comunitaristas, según la cual a veces la proposición de validez universal de ciertos supuestos, premisas, normas, etc., sólo se obtiene a costa de un alto grado de abstracción. Visto de esta manera, la crítica consistiría en que la validez universal de los derechos humanos se conseguiría a costa de separar al ser humano del entorno que en gran medida moldea su personalidad, o a costa de eliminar de forma arbitraria determinados rasgos culturales y sociales esenciales. No obstante, la crítica formulada por Marx no niega, en principio, la validez universal de los derechos humanos. Marx sólo somete a evaluación la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789 y le reprocha su método: el ser humano al que se refiere la declaración es un ser humano separado o abstraído de la comunidad (método) y, como consecuencia, sólo destacaría los intereses en los que prima el individualismo y el egoísmo, lo que serían características propias de la sociedad burguesa (Marx, 1844 [1976], pp. 360-370).

En este orden de ideas, cuando las concepciones religiosas expuestas fundan la universalidad de los derechos humanos desde la perspectiva de su religión, en efecto toman en cuenta a aquellas personas que comparten las mismas creencias y su entorno social, pero no parecieran tomar en cuenta el entorno social ni las creencias de aquellos que no son seguidores de la misma religión, o sea, abstraen a los demás seres humanos de su medio social, de su religión, etc. Lo propio hace el contractualismo cuando, por ejemplo, le concede al autointerés un puesto capital, ya que está haciendo referencia tan sólo al ser humano en tanto individuo y dejando a un lado su vida social, su ser social y la relevancia que ello tiene para la existencia. No sería aventurado asegurar que estas fundamentaciones absolutas operan con un concepto muy parcial del ser humano, antes que con uno que sea de verdad universal. La pregunta sería, claro, si es posible operar con un concepto universal del ser humano.

Las dos deficiencias generales expuestas son en gran medida causa de que la universalidad de los derechos humanos se ponga en duda. Con lo dicho se hace referencia a que las argumentaciones absolutas han tratado de ser contrarrestadas –no sin razón– por posiciones que, en muchas ocasiones, adquieren un matiz extremista. En concreto, se está hablando de las concepciones partidarias del relativismo cultural y del relativismo ético, las cuales han criticado con dureza la validez universal de estos derechos, aunque algunas veces lo han hecho con más retórica y demagogia antes que con argumentos sólidos.

Llegados a este estado, se debe decir que nada de lo que se ha expresado hasta ahora debe ser entendido como una oposición al carácter universal de los derechos humanos. Por el contrario, la búsqueda de ese algo que sirva de fundamento más o menos estable para su universalidad es lo que mueve la visión crítica que se ha planteado. Pienso, como ya lo expresé antes, que los derechos humanos tienen una validez universal, y –puedo decirlo ahora– además creo que la fundamentación absoluta podría ser plausible, pero todo dependerá del modelo que se escoja para ello. Existen modelos alternativos a los examinados en las líneas precedentes, y su exposición sobrepasaría en gran medida el trazado de lo que ha sido el objeto de estudio. Ahora bien, es de resaltar que un modelo plausible debe orientarse hacia una concepción que ofrezca un mayor espacio a elementos formales y no sólo a los materiales, debido a que si el modelo parte en esencia de presupuestos materiales se estaría predeterminando en gran medida el contenido de los derechos humanos. Ejemplo de ello es la posición contractualista, la cual –como ya se indicó– encierra un importante presupuesto material: la primacía casi absoluta del individuo frente a lo social, frente a lo colectivo, lo que condujo a que durante mucho tiempo lo social jugase un papel secundario en materia de derechos humanos. Claro que no se puede renunciar del todo a determinados principios materiales esenciales, pero ellos no deberían predeterminar de manera contundente lo que es el contenido de los derechos. Es evidente que otra importante razón que habla en favor de conceder más protagonismo a elementos formales es que no en pocas ocasiones los elementos materiales no son universales, aunque sean presentados como tales. Que los elementos materiales no sean universales no es una causa definitiva para su exclusión, ya que siempre existe la posibilidad de que ellos sean *universalizables*. Pero *universabilidad* no es igual a *universalidad*. La *universabilidad* implica una facultad y una posibilidad, y en tanto tal no puede ser vista como algo que en realidad *es*, sino sólo como algo que *puede ser*.

Referencias

- Alexy, Robert. (1998). Die Institutionalisierung der Menschenrechte im demokratischen Verfassungsstaat. Stefan Gosepath, Georg Lohmann (Ed.), *Philosophie der Menschenrechte* (244-264). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Bielefeldt, Heiner. (1998). *Philosophie der Menschenrechte. Grundlagen eines weltweiten Freiheitsethos*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Donnelly, Jack. (2007). The Relative Universality of Human Rights. *Human Rights Quarterly*. 29 (2), 281-306.
- Dwyer, Kevin. (1991). *Arab Voices: The Human Rights Debate in the Middle East*. Londres: University of California Press.
- Etzioni, Amitai. (2010). The Normativity of Human Rights Is Self-Evident. *Human Rights Quarterly*. 32 (1), 187-197.
- Feinberg, Joel. (1973). *Social Philosophy*. New Jersey: Prentice-Hall.
- Gauthier, David. (1986). *Moral by Agreement*. Oxford: Oxford University Press.
- Habermas, Jürgen. (2010). El concepto de dignidad humana y la utopía realista de los derechos humanos. Trad. Eduardo Mendieta y María Herrera. *Diánoia*. LV. 64, 3-25.
- Hobbes, Thomas. (1651 [1996]). *Leviathan*. London: Cambridge University Press.
- Höffe, Otfried. (1998). *Vernunft und Recht. Bausteine zu einem interkulturellen Rechtsdiskurs*, 2. ed. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- (1999). *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*. München: C. H. Beck.
- Jüngel, Eberhard (2008). Zur Verankerung der Menschenrechte im christlichen Glauben. Konrad-Adenauer-Stiftung (Ed), *Gelten Menschenrechte universal? Begründungen und Infragestellungen* (166-179). Freiburg i. B.: Verlag Herder.
- Kühnardt, Ludger (1987). *Die Universalität der Menschenrechte. Studie zur ideengeschichtlichen Bestimmung eines politischen Schlüsselbegriffs*. München: Günter Olzog Verlag.
- Locke, John. (1689 [1997]). *Two Treatises of Government*. Londres: Everyman.
- Lohmann, Georg. (2008). Zu einer relationalen Begründung der Universalisierung der Menschenrechte. Konrad-Adenauer-Stiftung (Ed.), *Gelten Menschenrechte universal? Begründungen und Infragestellungen* (218-228). Freiburg i. B.: Verlag Herder.
- Marx, Karl. (1844 [1976]). Zur Judenfrage. *Karl Marx/ Friedrich Engels – Werke* tomo 1, (347-377). Berlin: (Karl) Dietz Verlag.
- Menke, Christoph y Arnd Pollmann. (2007). *Philosophie der Menschenrechte. Zur Einführung*. Frankfurt a. M.: Junius Verlag.
- Mutua, Makau. (2002). *Human rights: a political and cultural critique*. Pennsylvania: University of Pennsylvania Press.
- Nino, Carlos. (1989). *Ética y Derechos Humanos. Un ensayo de fundamentación*. Buenos Aires: Astrea.

- Peter, Koller. (1998). Der Geltungsbereich der Menschenrechte. Stefan Gosepath. Georg Lohmann (Ed), *Philosophie der Menschenrechte* (96-123). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Putz, Gertraud. (1991). *Christentum und Menschenrechte*. Wien: Tyrolia.
- Sen, Amartya. (2004). Elements of a Theory of Human Rights. *Philosophy and Public Affairs*. 32 (4), 315-356.
- Stemmer, Peter. (2000). *Handeln zugunsten anderer. Eine moralphilosophische Untersuchung*. Berlín: de Gruyter.
- Stückelberger, Hansjürg. (2002). *Evangelium und Menschenrechte* [Christian Solidarity International]. Recuperado de http://www.csi-de.de/pdfs/evangelium_menschenrechte.pdf. 10 abr. 2010.
- Talbott, William. (2005). *Which Rights Should Be Universal?* New York: Oxford University Press.
- Tugendhat, Ernst. (1993). *Vorlesungen über Ethik*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Vögele, Wolfgang. (1999). "Christliche Elemente in der Begründung von Menschenrechten". Hans-Richard Reuter (Ed.), *Ethik der Menschenrechte. Zum Streit um die Universalität einer Idee 1* (103-133). Tübingen: Mohr Siebeck.