

*Johnny Antonio Dávila**

Dignidad humana colectiva como condición previa de los derechos humanos colectivos

Collective human dignity as precondition for collective human rights

Fecha de recepción: 4 de noviembre de 2012

Fecha de aprobación: 4 de marzo de 2013

RESUMEN

La noción de dignidad humana normalmente se asocia con los individuos, y a la vez suele emplearse como la base conceptual sobre la que se erigen los derechos humanos. No obstante, este artículo pretende ofrecer una aproximación filosófica al tema relativo a la dignidad humana de los colectivos, a fin de aportar un argumento que permita legitimar el reclamo de derechos humanos en favor de los colectivos. El estudio toma en cuenta tanto aspectos estrictamente teóricos como aspectos prácticos, pero siempre con una preponderancia del análisis filosófico.

Palabras clave: derechos humanos, dignidad humana, colectivos, ontología social, constructivismo.

ABSTRACT

The notion of human dignity is usually associated with individuals, and at the same time human dignity is used as the conceptual basis on which human rights are based. Nevertheless, in this paper I attempt to provide a philosophical approach to the issue related to the human dignity of collectives, for the purpose to bring forward an argument that makes it possible to legitimize the claim of human rights for collectives. The study takes into account both strictly theoretical and practical aspects, but with a preponderance of philosophical analysis.

Keywords: human rights, human dignity, collectives, social ontology, constructivism.

* Abogado de la Universidad de Los Andes (Venezuela), estudio complementario de filosofía en la Eberhard-Karls-Universität Tübingen (Alemania), doctor en filosofía de la Georg-August-Universität Göttingen (Alemania) y asistente de investigación en esta última. Correo Electrónico: joandav31@yahoo.com.

1. PLANTEAMIENTO DEL TEMA

Si desde un inicio concedemos razón al planteamiento según el cual la dignidad humana es el fundamento de los derechos humanos, resulta pertinente formularse la siguiente pregunta: ¿poseen dignidad humana los colectivos cuyos derechos humanos se exige que sean reconocidos y respetados? La razón de la pregunta es evidente: dando por sentado que la dignidad humana sirve de fundamento de los derechos humanos, es indispensable determinar si los colectivos tienen dignidad humana, en caso de que se quiera propugnar la tesis de la existencia de derechos humanos colectivos. Junto a esto, la pregunta también encuentra sentido con motivo de que normalmente asociamos los derechos humanos y la dignidad humana sólo con los individuos, pero no con grupos o colectivos. Dicho con otras palabras, aquí nos preguntamos por la existencia de la dignidad humana colectiva.

La filosofía contemporánea asume el debate en torno a esta temática, ya que no sólo se trata de una pregunta relevante para la vida diaria, sino también para la denominada filosofía práctica. Para algunas personas puede parecer irrelevante la discusión filosófica en torno a la dignidad humana de los colectivos y sus respectivos derechos humanos, en razón de que estos derechos están contenidos en diversos documentos normativos¹. Sobre esta posible objeción se deben decir dos cosas: primero, la filosofía práctica no opera de esa manera, es decir, no busca respuestas que están expresamente contenidas en las normas jurídicas o de otro tipo. Ella se ocupa más bien de aspectos fundamentales de la justificación y legitimación racional, moral y política de nuestras acciones y normas, tanto en el ámbito público como en el privado, y consiguientemente no excluye temas por el hecho de que haya, por ejemplo, disposiciones jurídicas sobre ello. Segundo, desde la perspectiva de la filosofía práctica, los derechos humanos no son derechos jurídicos, aunque ellos puedan estar contenidos en normas jurídicas. Desde esta perspectiva, los derechos humanos son derechos morales, derechos cuya existencia depende de que hayan sido concedidos por la comunidad moral². Estos derechos, claro está, existen independientemente de las normas jurídicas. Por lo dicho, una objeción como la planteada carece de poder persuasivo, desde el ángulo de la filosofía.

Como recién se expresó, el núcleo del presente estudio es la noción de dignidad humana colectiva. El tratamiento del tema se llevará a cabo de la siguiente

¹ A manera de ejemplo, véanse: Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes, art. 3.1 (1989); Directriz Operacional 4.20 del Banco Mundial, punto 6 (1991); Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, art. 1 (2007).

² Para más detalles sobre la concepción de los derechos humanos como derechos morales, véanse Feinberg: (1973: 85-97); Nino (1989, cap. 1); Tugendhat (1993, 336-363); Pogge (2011, 70-93).

manera: para comenzar, se realizará una determinación conceptual de la dignidad humana, que al mismo tiempo persigue establecer la base teórica del tema en cuestión. En segundo lugar, se realiza un análisis de posibles argumentos contra la noción de dignidad humana colectiva. Seguidamente, se plantean alternativas o modelos filosóficos sobre cómo asumir el tema de la dignidad humana colectiva. Para finalizar, y a manera de ejemplo, se ubicarán en el contexto jurídico-político real nuestras apreciaciones teórico-filosóficas, y se hará especial referencia a los pueblos indígenas. Sin querer decepcionar al lector, debe decirse que nada de lo que aquí se expone debería considerarse concluyente; se trata solamente de una aproximación al tema.

2. CONCEPTO DE DIGNIDAD HUMANA

2.1. Su significado

Discurrir sobre la idea de la dignidad humana colectiva amerita disponer de una noción o concepto de dignidad humana que nos sirva de piedra de toque, a fin de probar la plausibilidad teórica y práctica de tal idea. Sin lugar a dudas, este tema abraza una cantidad considerable de subtemas que ameritan ser analizados. No obstante, a efectos de la temática aquí tratada, se hará referencia concisamente a dos aspectos que conforman —quizá— el núcleo de toda discusión en torno a la dignidad humana: qué se debería entender por dignidad humana y cómo es posible su fundamentación. Ambos asuntos pueden ser examinados por separado, aunque siempre teniendo en mente que se encuentran conceptualmente unidos y que uno remite inevitablemente al otro.

Para establecer el sentido de la dignidad humana, empecemos diciendo que la palabra *dignidad* no es nueva en nuestro vocabulario, y tiene su origen en la palabra latina *dignitas*, que fue empleada originariamente por los romanos. Ella hacía referencia a una alta consideración social, estatus o rango que las personas (por ejemplo, los senadores romanos) podían adquirir en el transcurso de su vida, en virtud de determinadas actividades que habían realizado o estaban realizando. La dignidad, vista como la entendieron los romanos, no era inherente a los seres humanos (Pöschl: 1992, 638) y, además, implicaba una marcada diferenciación en relación con quienes no la poseían. La *dignitas* expresaba, pues, desigualdad. Ahora, la palabra dignidad también es entendida de otras formas. Ella es empleada para denotar cargos, especialmente si son públicos. Ejemplo de lo dicho es la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, cuyo artículo 6 establece que “todos son igualmente admisibles en toda dignidad, cargo o empleo públicos, según sus capacidades y sin otra distinción que la de sus virtudes y sus talentos.” Este sentido de dignidad sigue existiendo modernamente. Así, en algunos momentos suele hablarse,

por ejemplo, de *dignidades*, para aludir a los integrantes de la nobleza. Un punto destacable es que aquí *dignidad*, de una u otra forma, también implica diferencia, ya que tales cargos no pueden ser ocupados por cualquier persona. Y, de igual manera, siempre está presente la noción de un rango o estatus que se ocupa.

Pero con la palabra *dignidad* también se apunta a algo que no es ni la concesión de un trato especial debido a labores ejecutadas ni cargos. Con ella se busca poner de relieve aspectos esenciales de la vida que —se supone— son comunes a todos los seres humanos. Visto desde la filosofía moral, es el ser humano en un sentido mucho más sustancial y, si se quiere, trascendental —en el sentido kantiano— lo que aquí se tematiza, y no cuestiones que están sujetas a contingencia, como sucede en las dos acepciones antes mentadas. Y es precisamente esta alusión a algo moralmente sustancial y trascendental lo que se tiene en mente cuando se habla de dignidad humana. Hasta el momento, todo lo dicho ha servido sólo para abrir brecha, pero aún permanece latente la pregunta por el sentido de la dignidad humana. Sin embargo, podemos ver que un primer elemento conceptual ha comenzado a emerger: la igualdad. Ciertamente, si se afirma que la dignidad humana es algo que toma en cuenta aspectos comunes a todos los seres humanos, significa que todos poseemos ese algo o dignidad humana y, en consecuencia, no existe distinción de ningún tipo, en cuanto a su posesión. La dignidad humana, a diferencia de las acepciones anteriores de dignidad, remite a igualdad (Waldron: 2009, 2; Guskar: 2011, 3; Toscano: 2011, 14)³.

Es menester decir que aunque la igualdad le es connatural a la dignidad humana, ello no significa que ésta siempre sea conceptualizada de la misma manera. La dignidad humana es concebida básicamente de dos formas diferentes: como valor y como estatus⁴. Comprendida como valor, se quiere decir que moralmente no existe nada cuya estima pueda igualarse a la de un ser humano, y constituye a la vez la base del respeto mutuo. Esta es la noción de dignidad humana más difundida, y en el transfondo palpitan claramente las ideas de Immanuel Kant, para quien el ser humano tiene un valor interno o dignidad (*Würde*) y no un precio, como es el caso de las cosas (Kant: 1785, 61).

³ La idea de igualdad como elemento conceptual de la dignidad humana se remonta básicamente a las posiciones de Cicerón (44 a. C.), Pico della Mirandola (1486) y Kant (1785).

⁴ Una tercera perspectiva de este asunto estriba en representarse la dignidad humana siendo un derecho, que es precisamente el planteamiento de Peter Schaber (2003, 124-125) y Gan Shaoping (2009, 381). Para ambos, la dignidad humana es un derecho moral a no ser humillado, y más que ser el fundamento de los derechos humanos está a la par de ellos (Shaoping: 2009, 382), es decir, la dignidad humana sería un derecho humano. La interrogante que uno plantearía a esta posición es la siguiente: si la dignidad humana no es el fundamento de los derechos humanos, ¿cuál es el fundamento de dichos derechos? Ninguno de los dos autores ofrece una respuesta, y no tienen por qué hacerlo necesariamente, si su interés se limita únicamente a sustentar que la dignidad humana es un derecho. La pregunta sobre el fundamento de los derechos humanos, no obstante, queda en suspenso, y creo que realmente no hay una respuesta adecuada, debido a que es muy difícil encontrar un concepto más elemental y con tanto o mayor peso moral como el de dignidad humana.

A esta visión de la dignidad humana suele oponerse la concepción de estatus. Prominente representante de esta posición es Jeremy Waldron, quien parte de la arriba mencionada noción de dignidad como estatus o puesto relevante que se ocupa (Waldron: 2009, 2), y niega que la idea kantiana sea plausible. Para Waldron (2009, 14, 17), aunque no se puede negar que los seres humanos tenemos el valor aludido por Kant, sólo puede afirmarse que en virtud de ese valor ocupamos un puesto que nos hace dignos de respeto y nos otorga un *estatus*, que es la dignidad humana. El valor sería la razón para poseer dignidad humana, pero no es la dignidad humana. Se puede decir que Waldron recurre al significado originario de la palabra *dignidad* y lo trasplanta a la dignidad humana.

Proponer que la dignidad humana sea vista como un estatus, no es algo que en sí contradiga nuestras nociones morales básicas. Por el contrario, ello es compatible con tales nociones. Pero la propuesta de Waldron es cuestionable, en razón precisamente a ese carácter esencialísimo que tiene el valor moral lo convierte en un elemento constitutivo de la dignidad humana, y no podemos hablar de ella sin conectarla conceptualmente con el valor del ser humano. Lo que se acaba de decir presupone, además, que el valor no es el fundamento de la dignidad humana, sino que lo es algo diferente de él. Esta conclusión es lógica, por cuanto que si se habla del valor como elemento constitutivo, no puede hablarse luego del valor como fundamento. Ser lo que fundamenta algo y ser un elemento conceptual, son cosas diferentes que no deben confundirse. Lo que se impone realmente es, entonces, asumir una posición compatibilista de la dignidad humana: ella denota tanto valor como estatus (Guskar: 2011, 6-15). A los efectos de este artículo, se asumirá la dignidad humana como un estatus que se ocupa y denota el alto valor moral que se posee, y que sirve de base o fundamento de los derechos humanos.

Es necesario aclarar que la igualdad connatural a la dignidad humana no significa que todos los seres humanos son exactamente iguales. Ello significa más bien que todos ocupan el mismo estatus y tienen el mismo valor, sin ser todos iguales. Por esto, el desarrollo de una noción adecuada de dignidad humana debe respetar ciertas diferencias, y admitir que muchas de esas diferencias son fundamentales e irrenunciables para ciertos individuos. Esta tesis acarrea una consecuencia relevante: aunque existen ciertos derechos humanos que son comunes a todos los seres humanos, no todos los seres humanos poseen los mismos derechos humanos. Un ejemplo de lo que se acaba de mencionar es el artículo 27 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, que forma parte de la llamada Carta Internacional de los Derechos Humanos y que establece, entre otros, el derecho humano de los miembros de minorías lingüísticas a emplear su propia lengua. Para poseer este derecho es

necesario ser miembro de una minoría lingüística, lo que implica que no todo ser humano es titular de tal derecho humano⁵.

2.2. El problema de su fundamentación

En lo atinente a la pregunta por la fundamentación de la dignidad humana se han ofrecido múltiples respuestas. Desde el punto de vista religioso, Dios es la razón por la cual se posee dignidad humana: él concede a los seres humanos ese estatus y valor, ya que han sido creados a su imagen y semejanza (Jüngel: 2008, 173). El inconveniente de esta visión es que ella sólo es válida, primero, para quienes creen en Dios y, segundo, para quienes forman parte de la correspondiente religión. El alcance de este argumento es muy limitado. Por su parte, la concepción kantiana sostiene que la autonomía es la base de la dignidad humana (Kant: 1785, 63): el ser humano es racional y puede auto legislarse moralmente, pero siempre de acuerdo con la máxima que uno pueda querer que llegue a ser ley universal (Kant 1785, 45). Esta postura muestra mayor plausibilidad, pero ¿y qué sucede con aquellos que por ciertas razones no pueden alcanzar —y de hecho no alcanzan— ese grado de autonomía como, por ejemplo, personas enfermas?, ¿no poseen ellos dignidad humana? Para los partidarios de la teoría del rendimiento, como lo es Niklas Luhmann, la dignidad humana no es algo inherente, sino algo que el ser humano va constituyendo en el transcurso de su vida, y depende del éxito que obtenga en la ejecución individual del rol social que debe ejecutar (Luhmann: 1965, cap. 4). Según esta teoría, lo primordial es el reconocimiento que se obtenga de los otros y el respeto dispensado, así como la consciencia personal de quien es objeto del reconocimiento. La objeción que se le puede hacer a Luhmann es obvia: aquí está ausente la igualdad que, como se dijo arriba, caracteriza lo que es la dignidad humana, lo que significaría que, siendo consecuentes con las ideas de Luhmann, no todo ser humano dispone de dignidad humana.

Una cuarta y última propuesta proviene de Jeremy Waldron. Para éste, la dignidad humana es una idea desarrollada, contenida y constituida por la ley (Waldron: 2009, 3), es decir, la ley sería el fundamento de la dignidad humana. No obstante, como se expuso anteriormente, Waldron (2009, 14) también afirma que el valor del ser humano es la base de la dignidad. De esta manera, es obvio que la posición de Waldron es contradictoria o, como mínimo, poco clara. Pero no es difícil tender a pensar que Waldron se inclina realmente por una concepción legalista, ya que él afirma que la noción de dignidad ha sido

⁵ Estoy consciente de que este punto es bastante controversial y merece mayor profundización. Sin embargo, sólo me limitaré, por razones de espacio, a indicar que los derechos humanos están directamente conectados con el concepto de necesidades fundamentales (Galtung: 1994, cap. 3), y que ellas pueden presentar variaciones relativas, por ejemplo, a la cultura. Así, diferentes necesidades fundamentales implican diferentes derechos humanos. Por supuesto, queda abierta la pregunta acerca de cuáles necesidades catalogaremos como fundamentales. A mi parecer, la respuesta más adecuada es que ello únicamente es posible por medio de un proceso intersubjetivo y dialógico.

importada del derecho a otros campos, y que el *hogar* de la dignidad es la ley (Waldron 2009, 3). Siendo así, se corre el riesgo de que, en última instancia, la idea de igualdad implícita en la dignidad humana se deje de lado, pues las leyes jurídicas pueden variar de Estado en Estado. Además, se obvia que las leyes que aluden a la dignidad humana no han creado dicha noción; es la noción de dignidad humana la que ha fomentado la existencia de tales leyes.

Los puntos débiles de las posturas mencionadas hacen necesario replantear el asunto de la fundamentación de la dignidad humana, y por ello se propone que la vía más adecuada para ello es a través de un enfoque que puede denominarse *constructivismo moral igualitarista*⁶. Con ello se quiere dar a entender que la dignidad humana no es algo originariamente inherente, sino que su posesión depende del hecho de que nos ha sido concedida⁷ por la comunidad moral universal a la cual pertenecemos. Que sea concedida por la comunidad moral no significa que ésta se encuentre necesariamente en un nivel jerárquico de superioridad frente a los individuos. Ello significa que la dignidad humana es concedida por un *nosotros*, y no por un *yo*, un *ellos* o un *eso*. Somos nosotros los seres humanos quienes damos vida, fundamento y razón de ser a la dignidad humana, y no un ente no humano o un elemento que implica una capacidad humana (como la razón o la autonomía), pero que está muy lejos de representar la totalidad de lo humano y, en consecuencia, muy lejos de servir de soporte de esa noción moral que ha llegado a ser un aspecto básico de lo humano. Los discursos que parten de la idea de que con motivo de la naturaleza, Dios, la razón o algo por estilo poseemos dignidad humana, son ficciones que intentan silenciar el hecho cierto de que la noción de dignidad humana es en realidad más frágil de lo que quisiéramos.

La comunidad moral concede la dignidad humana en virtud de que se considera que ella es un constructo útil para nuestra vida social: que los seres humanos tengamos dignidad humana por ser seres humanos se debe a que así lo hemos aceptado. Las razones por las cuales la concesión de la dignidad humana tiene lugar pueden ser múltiples, pero destaca especialmente el hecho de que ha sido el resultado de cientos de años de lucha, en la cual se reclama la erradicación del trato desigualitario injustificado. Aquí se destaca, como es evidente, la lucha social, la cual, a su vez, ha estado impulsada por ideas morales igualitaristas. Es el sufrimiento, la humillación y la muerte de millones de inocentes lo que nutrió, nutre y —por desgracia— seguramente seguirá nutriendo la lucha por la dignidad humana (Habermas: 2010, 8).

⁶ Eva Guskar (2011) es partidaria de una posición similar.

⁷ Es innegable que las tesis sostenidas por Waldron y Luhmann son constructivistas. Sin embargo, Luhmann deja de lado el carácter igualitarista de la dignidad humana, mientras que Waldron reduce la temática en torno a la fundamentación de la dignidad humana a lo legal, como ya se expuso. En ninguno de los dos casos se trata de un constructivismo moral igualitarista.

No se ignora ni se pasa por alto que todos los puntos anteriormente tratados son dignos de ser profundizados. Sin embargo, aquí la intención principal es ofrecer solamente una determinación conceptual de la dignidad humana con la cual podamos operar posteriormente. Para concluir esta sección, es de remarcarse lo siguiente: primero, la fundamentación de la dignidad humana supone intersubjetividad y diálogo, en el sentido de que su fundamentación no es arbitraria, sino argumentada. Segundo, la dignidad humana es un constructo que nos hemos ideado, con motivo de acontecimientos sociales y políticos relevantes (Forst: 2009, 150), impregnados por determinadas ideas morales. En este sentido, si las causas o razones que dan origen a la dignidad varían, es lógico que esta noción pueda variar. El punto al que se quiere llegar es que no creo que sea del todo acertado considerar la noción de dignidad humana como una noción monolítica. Por el contrario, se plantea que entendamos tal noción como algo que puede experimentar variación (Edgar: 2004, 89; Sandkühler: 2007, 64-66). Tercero, la crasa importancia que tienen el estatus y el valor que envuelve la dignidad humana da pie a que se pueda exigir que nuestros intereses y necesidades más elementales sean respectivamente protegidos y satisfechos, lo que se busca esencialmente por medio de los derechos humanos. La dignidad humana comprende un componente normativo que le permite ser señalada como la base de los derechos humanos⁸. Más adelante se verá cuál es la importancia de tener en mente lo que se acaba de destacar.

3. ARGUMENTANDO A FAVOR DE LA DIGNIDAD HUMANA COLECTIVA

3.1. Argumento moral y argumento ontológico contra la dignidad humana colectiva

Como se expuso al principio, hay autores y grupos políticos que defienden la idea de la existencia de derechos humanos colectivos, es decir, ellos defienden la tesis de que hay colectivos que poseen derechos humanos. En este orden de ideas, habiéndose mostrado que hay una relación de causalidad entre la dignidad humana y los derechos humanos, es natural que nos preguntemos si los colectivos poseen dignidad humana. Una respuesta negativa obligaría a los defensores de la tesis de la existencia de los derechos humanos colectivos ya sea a aceptar que esos derechos no son factibles, o bien a buscar otro fundamento adicional para los derechos humanos en general. Lo último significaría modificar en gran parte nuestra comprensión actual de los derechos humanos,

⁸ Que la dignidad humana ejerza de fundamento de los derechos humanos no significa que éstos se obtienen deductivamente de la dignidad humana (Menke, Pollmann: 2007, 151). La determinación específica de cuáles son los derechos humanos comprende también una actividad dialógica en la que se requiere *acuerdo* sobre el contenido de los derechos humanos. Por otra parte, los derechos humanos no son el único instrumento para proteger la dignidad humana, aunque son el instrumento más destacado.

ya que de existir otro fundamento de los derechos humanos, no podríamos decir que la dignidad humana es el fundamento de tales derechos, sino que es uno de los fundamentos. Una respuesta positiva también conlleva importantes cambios para determinadas nociones morales, debido a que normalmente no suele hablarse de la dignidad humana asociada con colectivos. En lo subsiguiente, veremos cómo puede ser abordada esta temática.

Una primera postura estriba en negar que exista la dignidad humana colectiva. La razón sería básicamente que, incluso en aquellas culturas donde predomina una identidad social y colectiva bastante fuerte, lo que verdaderamente importa y se protege, al fin y al cabo, es el ser humano considerado como individuo. Para esta postura, la dignidad humana sólo puede y debe ser entendida en términos de individualidad; no hay una vía alternativa al individualismo comprendido en la dignidad humana individual (Ignatieff: 2003, 163)⁹. Si se observa con cuidado, se nota que aquí están contenidos implícitamente dos argumentos: uno de tipo moral y otro de orden ontológico. El argumento moral afirma que sólo el individuo tiene un estatus y una importancia moral que lo hacen portador de dignidad humana. Se trata aquí de una visión individualista que encuentra sus raíces más profundas en la doctrina del liberalismo filosófico, conforme con el cual el individuo tiene una prioridad absoluta frente a todo aquello que esté impregnado de colectividad. Por su parte, el argumento ontológico asume como cierto que los colectivos, aunque de verdad existen, no son más que una simple suma de individuos. Las actuaciones de los colectivos son, en última instancia, actuaciones de los individuos: son los individuos los que deciden actuar y efectivamente actúan (Narveson: 2002, 182). Es decir, no se puede hablar de que haya realmente colectivos como entes que existen de manera autónoma y, como corolario, sería absurdo aceptar que algo que no existe pueda poseer dignidad humana.

Lo que se discute en relación con la dignidad humana colectiva es sobre todo un asunto moral y no uno ontológico. Pero puede deducirse fácilmente que ambos argumentos expuestos se complementan mutuamente, a pesar de que, desde una perspectiva lógica, el argumento ontológico es previo al argumento moral. Ello es así por el hecho de que la no existencia autónoma de los colectivos hace imposible que dichos entes puedan poseer dignidad humana. Ambos argumentos son importantes y cada uno tiene su peso específico. Así y todo, ninguno de los argumentos es absolutamente convincente. Por el contrario, ambos están lastrados con ciertas debilidades que minimizan su alcance considerablemente y que se mencionarán seguidamente.

⁹ También Jack Donnelly (1993, 131), es de este parecer, cuando afirma que si los derechos humanos se poseen en virtud de la dignidad humana, entonces sólo los individuos pueden ser sus titulares

3.2. La insuficiencia del argumento moral

En cuanto al argumento moral, éste parte de la premisa de que el individuo, el yo, es lo único que la moral toma en cuenta y reduce lo moralmente relevante a lo individual. Pero ello no es así. En nuestra vida diaria nos vemos confrontados con experiencias que constantemente nos plantean asuntos que traspasan la esfera de lo individual. Allí no sólo no nos enfrentamos al yo ni al *nosotros* o a los *otros* como una simple adición de individuos, sino a algo que va más allá. Cuando, por ejemplo, las unidades militares de una nación atacan injustificadamente a otra nación, no solemos decir que los militares agresores, en tanto, individuos, actúan inmoralmente. Realmente asumimos que es el colectivo que ellos representan (la nación) el que ha obrado mal. Indudablemente, a veces asignamos una responsabilidad especial a tal o cual militar, pero la idea moral que primero planea en nuestra cabeza es la responsabilidad moral colectiva, sin excluir otro tipo de responsabilidad. Y si vemos el asunto desde la perspectiva de la víctima, también llegamos a la misma conclusión general: la nación atacada injustamente la vemos como víctima, y no sólo a los individuos que la conforman. Nuestras nociones morales básicas, por determinadas razones, suelen concederle a algunos colectivos relevancia moral. Ciertamente es que damos una cierta preferencia moral al individuo, pero ello no es un argumento suficiente para afirmar una primacía absoluta de lo individual sobre lo colectivo. Moralmente es posible concebir y hablar de colectivos y asumirlos como entes con relevancia moral.

Esta no es idea novedosa en la filosofía, y de hecho Kant y Rawls —decididos valedores de la autonomía individual— han defendido la trascendencia moral de los colectivos o grupos. Kant nos ofrece un ejemplo valioso de ello en *Hacia la Paz Perpetua*. Según él, los Estados no pueden ser tratados como simples cosas, pues, por una parte, ellos configuran una sociedad de hombres sobre la cual nadie puede disponer, salvo ella misma y, por otra parte, son personas morales (Kant: 1795, 52). De aquí se pueden derivar múltiples conclusiones, pero en el marco del asunto aquí tratado cabe resaltar únicamente dos: primero, se le concede al Estado en tanto colectivo un estatus moral relevante, el cual lo convierte en objeto de nuestras nociones y reflexiones morales. Segundo, aunque el estatus moral del Estado se cimenta sobre la concurrencia de los individuos, se admite que el Estado en tanto colectivo no es algo que puede reducirse a la simple suma de individuos. El Estado es un ente que tiene existencia propia. La clave para darse cuenta de esta idea presente dentro de la filosofía kantiana es percatarse de que el propio Kant opina que es “la misma sociedad” de hombres la que dispone de sí misma, y no los individuos, además de afirmar expresamente que el Estado en sí es una persona moral, o sea, tiene su propia existencia moral. Kant no se limita a establecer que existen colectivos que merecen nuestra consideración y respeto en virtud de su estatus y valor morales, sino que también expresa que hay colectivos, como los pueblos,

que tienen ciertas obligaciones, siendo su principal obligación respetar a los demás pueblos (Kant 1795, 64-68). Estas consideraciones de Kant coinciden plenamente con lo que se dijo en el párrafo anterior: la relevancia moral que otorgamos a los colectivos se muestra, por una parte, en el hecho de que los consideramos dignos de respeto y, por otra parte, porque solemos asignarles responsabilidades¹⁰.

El ejemplo que se acaba de exponer tal vez no sea aplicable a todos los casos en los cuales se discierne sobre los colectivos, pero es un ejemplo que muestra con claridad que es errado el presupuesto de que lo moral abraza exclusivamente lo individual, así como también muestra que es posible concebir ideas que propicien la coexistencia de lo individual y lo colectivo en el ámbito de la moral. Y precisamente ello es otra debilidad del argumento moral en contra de la dignidad humana colectiva: se presentan como inevitables antagonistas ámbitos de la vida humana que en realidad no son necesariamente antagonistas. Sería deshonesto no admitir que entre individualidad y colectividad de hecho se generan tensiones y conflictos importantes, pero no es cierto que ambas esferas no puedan coexistir. Lo cierto es que lo colectivo puede fomentar el bienestar de lo individual y viceversa.

Hay otro reproche importante contra el argumento moral. En la sección anterior se explicó que la dignidad humana es un constructo humano que ha tenido su razón de ser en múltiples causas, que son tanto de orden práctico (acontecimientos políticos, sociales, etc.) como de orden teórico (ideas filosóficas, ideas estrictamente morales, etc.). Con ello se dio a entender que la dignidad humana no es una noción monolítica. Muy por el contrario, ella experimenta cambios con el paso del tiempo y puede adaptarse a nuevos acontecimientos e ideas. Pues bien, el argumento moral contra la idea de dignidad humana colectiva parte precisamente de una idea totalmente opuesta a la que se acaba de mencionar, y asume que únicamente el individuo puede poseer dignidad humana, cerrando la puerta a cualquier modificación en la noción de dignidad humana. El argumento moral parece aferrarse obcecadamente a una noción histórica que se desarrolló justificadamente teniendo al individuo como centro, pero que está lejos de abarcar y exponer de manera representativa las diferentes facetas de lo humano. No se debe caer en el error de pensar que aquí se afirma que la noción de dignidad humana debe variar necesariamente por el hecho de tratarse de un constructo humano. La idea central es que ella puede variar, si las condiciones que le dan origen varían. El reproche, entonces, que se formula contra el argumento moral es que deja de lado que la noción de dignidad humana no es monolítica, sino dinámica.

¹⁰ Sobre las reflexiones de John Rawls, véase *A Theory of Justice* (1971), en la cual la importancia moral de los grupos está presente a lo largo de toda la obra, y *The Law of Peoples* (1999), que se centra exclusivamente en la relevancia político-moral de los colectivos en tanto pueblos.

En defensa de la posición exclusivamente individualista de la dignidad humana alguien podría argumentar que no es forzoso hablar de dignidad humana colectiva. Si lo que se quiere hacer es asignar derechos humanos a ciertos colectivos, ¿por qué no hacer referencia a otra noción como fundamento de tales derechos colectivos? A primera vista, la proposición es indudablemente viable. Sin embargo, creo que el principio de la navaja de Occam es aplicable en esta situación, y habla en contra de tal propuesta: si ya se dispone de una elaboración teórico-conceptual adecuada, ¿para qué vamos a elaborar nuevas teorías que realmente no ofrecen una mayor ventaja que la ya existente? Con ello se quiere decir que el establecimiento de una nueva noción, idea, teoría, etc. no necesariamente ofrece más ventajas que las preexistentes e inclusive puede dar a lugar a complicaciones innecesarias. Por supuesto, el fondo del asunto está en que se pueda mostrar que la noción de dignidad humana es una elaboración teórico-conceptual adecuada para fundar los derechos humanos colectivos. En lo que a mí se refiere, pienso que efectivamente la noción de dignidad humana es apta para la empresa planteada, por las siguientes razones: en primer lugar, existe una asentada y exitosa argumentación filosófica, consolidada especialmente en el siglo XX, que ha mostrado excelentes frutos en su intención de presentar la dignidad humana como el fundamento de los derechos humanos. En segundo lugar, la dignidad humana es la noción moral más esencial de la que disponemos actualmente, de tal forma que parece demasiado difícil poder recurrir a otra noción con igual o más fuerza moral argumentativa. En tercer lugar, y ya en referencia específica a los colectivos, se ha visto que en efecto solemos otorgarle a algunos de ellos un determinado estatus y valor moral que los convierten en objeto de nuestras reflexiones morales y nos conducen a asumir una actitud de respeto hacia ellos, precisamente a cuenta de su estatus y su valor morales. En vista de lo expuesto, se asevera que el conjunto de estas tres razones hace posible manifestar que la dignidad humana ciertamente es una noción adecuada para fungir como base de los derechos humanos colectivos.

No se pretende negar que, desde una perspectiva moral, pueda haber justificadas reservas en contra de la noción de dignidad humana colectiva. Me refiero específicamente al temor de que la dignidad humana colectiva sea utilizada para someter al individuo y coartar sus libertades y derechos, a cuenta de que se considera que el colectivo tiene una preeminencia jerárquica frente a los individuos. Quien se opone a esta situación y emplea argumentos morales que defienden el valor del individuo, no carece de razones históricas para ello. Yo también estoy de acuerdo con defender el valor del individuo y su no sometimiento ante un colectivo que desprecia su dignidad humana. Lo que se ha tratado de mostrar al analizar el argumento moral contra la noción de dignidad humana colectiva es que ésta y la dignidad individual no se encuentran necesariamente en oposición. Por el contrario, ambas parecen

complementarse, ya que obedecen a diferentes esferas de la vida humana que, al fin y al cabo, pueden encontrar puntos de contacto.

3.3. La insuficiencia del argumento ontológico y el aporte de la ontología social

El segundo argumento en contra de la noción de dignidad humana es, como se dijo, de orden ontológico, y niega que los colectivos puedan ser portadores de dignidad humana porque, al fin de cuentas, los únicos que existen son los individuos que conforman los colectivos; los colectivos no existen en sí, no son entes autónomos. No sería equivocado llamar a este criterio *individualismo ontológico*, en el sentido de que afirma que lo único humanamente existente son las personas físicas, y que todo lo que provenga de lo social no son más que simples ficciones jurídicas, morales, políticas, metafísicas, etc. (Calera: 2000, 161).

El individualismo ontológico no es del todo desacertado, en la medida en que intenta destacar la importancia de la vida individual: si no hubiera vida individual, ningún yo, no habría ningún colectivo. Es decir, sin la existencia del individuo carecería de sentido hablar de naciones, etnias y pueblos: el individuo es el elemento originario para todo lo que refleja la vida humana. A pesar de lo dicho, su error radica en considerar que lo individual es el último y único ámbito de la vida humana. La vida humana comienza indudablemente en el ámbito individual, en el cual los individuos nos diferenciamos de los demás, en tanto entes particulares, pero la vida humana se desarrolla más allá de lo estrictamente individual, y alcanza una esfera en la cual el yo se agota y se inicia un *nosotros* que es más que la pura concurrencia de individuos. En este nivel, la vida humana no puede ser entendida ni realizada, si nos ubicamos tan sólo en el campo del individuo, del yo. No se debe obviar que el *nosotros* o lo colectivo tiene diferentes grados de cohesión, así que no es lo mismo hablar de un grupo de vendedores de libros que de una etnia o un pueblo. El *nosotros* al que se alude en estas páginas como ente con existencia autónoma exige un altísimo grado de cohesión.

Pero, ¿cómo explicar que un colectivo puede existir en sí mismo, es decir, como algo que es autónomo? La falla del individualismo ontológico tiene su génesis en que no es consciente de que los individuos son capaces de dar existencia a cosas que no son estrictamente físicas, y que pueden dar lugar a cosas que no son meras ficciones. El individualismo ontológico parece no querer aceptar que existen cosas que no son estrictamente físicas, pero la verdad es que tales cosas existen en tanto hechos sociales. Y existen porque nosotros pensamos, creemos y estamos profundamente convencidos de que existen, y como tal las aceptamos. Por ejemplo, un pueblo, en tanto ente que tiene existencia autónoma, existe no porque uno pueda tocarlo, verlo, olerlo

o por la suma de las acciones individuales de sus miembros; un pueblo no es algo que podamos percibir por medio de nuestros sentidos. Es la profunda y compartida convicción, además de la aceptación por parte de los individuos de que el pueblo como un ente colectivo existe, lo que constituye su realidad como ente autónomo. Esta faceta de la ontología, la cual da pie a que estemos en posición de poder aceptar la existencia autónoma de colectivos y va más allá del individualismo ontológico, la denominaremos, en conexión con John Searle (2006, 13), *ontología social*.

La ontología social no pretende expresar que todo colectivo o grupo debe ser visto como un ente autónomo. Ella únicamente da entender que determinados colectivos pueden existir autónomamente, siempre que, como ya se dijo, el colectivo sea asumido como algo con realidad propia y que haya una aceptación de tal hecho social. De esta manera, no hay obstáculos para decir que en el fondo los colectivos son clasificados en dos tipos: colectivos sin existencia autónoma (un grupo de estudiantes) y colectivos con existencia autónoma (nación, pueblo, etc.). La ontología social, por otra parte, no es un planteamiento que dé cabida a la aparición arbitraria de colectivos con existencia autónoma, es decir, ella no propone que la simple intención de dar vida a un colectivo como ente autónomo sea suficiente para que dicho colectivo sea catalogado como tal. Aunque el núcleo de la propuesta contiene un alto grado de convencionalismo, aquí no se trata de negar que detrás de la aceptación de la existencia del colectivo se encuentre una considerable cantidad de razones de diferentes tipos, las cuales precisamente conducen a que se dé tal aceptación. Así, se acepta que los colectivos autónomos son el resultado de factores o elementos sociales, políticos, económicos, etc. que han convergido para darles vida. Pero la ontología social no se centra en analizar detalladamente estos elementos que se acaban de mencionar, ello queda para otros campos del saber como la sociología, la filosofía política, etc. Su empeño se centra en tratar de mostrar que hay hechos sociales que tienen existencia autónoma, y entre ellos se incluyen algunos colectivos.

En la filosofía contemporánea hay enfoques de otros pensadores que encuadran bien dentro del marco de lo que es la ontología social, y entre ellos se destacan las posiciones de Larry May y David Copp. Para May (1987, 14), los colectivos son *individuos en relación*. Este autor, sin embargo, no aclara cuáles son las relaciones que dan nacimiento a los colectivos, y tampoco expresa claramente qué entiende por *relación*. Lo más importante de resaltar aquí es que, siempre según May (1987, 23), lo colectivo tiene como soporte ciertas relaciones que gozan de una realidad propia y, como consecuencia, de un estatus ontológico diferente del que detentan los individuos. Por su lado, Copp es de la opinión conforme con la cual los colectivos son una *suma mereológica* de la vida de los individuos (Copp: 1984, 252). Es decir, se trata de una suma de *partes* o *segmentos* de la vida de los individuos, pero no se habla de cualquier parte o

segmento de vida, sino de aquellos que denotan relaciones que van más allá de lo individual. Lo que se desea destacar aquí, al igual que en el caso de la propuesta de May, es que Copp parece admitir la posibilidad de que existan colectivos en sí mismos, es decir, en tanto algo que no puede reducirse a la sola suma de los individuos, ya que él declara que su intención es desarrollar una propuesta conforme con la cual los colectivos, en lo que se refiere a su naturaleza, no son menos concretos de lo que pueden serlo los individuos (Copp: 1984, 252)¹¹.

Esta exposición es demasiado somera para llegar a resultados concluyentes sobre las ideas de Copp y May, pero es de agregar que la propuesta de John Searle da la impresión de ser más adecuada que la de ambos autores, pues Searle destaca un elemento subjetivo que abarca dos aspectos esenciales para la existencia de los colectivos como entes autónomos: la convicción por parte de los individuos de que los colectivos existen en sí mismos y su aceptación. May y Copp no se oponen a este elemento subjetivo, pero tampoco recibe una mayor atención de su parte.

Ha quedado suficientemente demostrado que ni el argumento moral, ni el argumento ontológico que se plantean contra la noción de dignidad humana colectiva tienen la suficiente fuerza persuasiva para refutar dicha noción. Lo que se ha examinado en esta sección tiene importancia capital, ya que, a diferencia de lo que los argumentos aquí cuestionados exponen, se ha hecho patente que desde el ángulo de la moral y de la ontología sí es posible dar fundamento teórico a la noción de dignidad humana colectiva. Aquí lo preponderante no ha sido el hecho de encontrar respuestas morales y ontológicas definitivas sobre el tema, algo que de hecho no se ha alcanzado ni pretendido. Pero sí ha sido significativo el mostrar que nos enfrentamos a un tema que no debe ser analizado ni discutido desde una visión unidimensional, que es la manera como lo proponen los argumentos aquí discutidos.

Sin embargo, hay otro aspecto de esta sección que no debe soslayarse y que es teóricamente aún más importante, y es que en este momento se pone de manifiesto que la dignidad humana colectiva es conceptualmente concebible, sólo si se asume como se hizo en la primera sección, esto es, si se le contempla desde una perspectiva constructivista. Efectivamente, los planteamientos que aquí se han hecho en favor de la dignidad humana colectiva desde la perspectiva de la moral y de la ontología, en primer lugar, tienen como punto de partida la exclusión de una visión monolítica de la dignidad humana. Puesto en otras palabras, se asume como cierta la posibilidad de que la noción de dignidad humana pueda experimentar variación, a consecuencia de que ella es un constructo socio-moral que apunta a los aspectos más fundamentales de la vida

¹¹ Para profundizar sobre las ideas de Copp, véase Copp (1995; 2010).

humana que, a su vez, no pueden ser entendidos de manera rígida o estática. Nuestra noción de lo que es fundamental para la vida humana no sólo alcanza lo individual, sino también lo colectivo, y la asunción de la gran importancia que muchos de ellos tienen propicia que se pase de una noción individualista de la dignidad humana a una más amplia, en la cual lo individual y lo colectivo estén contenidos. Adviértase que no se está diciendo que las consideraciones morales y ontológicas que se han expuesto en favor de la dignidad humana colectiva en esta sección den lugar al carácter no monolítico de la dignidad humana. Esto último —repito— tiene que ver con que la dignidad es un constructo socio-moral que atiende a aspectos elementales de la vida humana, y con que ella se origina en razón de acontecimientos políticos y sociales trascendentales que pueden tomar formas muy variadas. De igual forma, tampoco se dice que en épocas anteriores de la humanidad no se haya otorgado un estatus y un valor moral destacado a los colectivos. La filosofía política y moral de Aristóteles y el pasaje de *Hacia la Paz Perpetua* que se comentó anteriormente son ejemplos pertinentes que evidencian cuán alta es la valoración moral que se puede tener y se ha tenido de lo colectivo. No se niegan estos hechos. Tan sólo se intenta aludir a la circunstancia cierta de que ha existido una corriente de pensamiento dominante que sostiene que los únicos titulares de dignidad humana son los individuos.

En segundo lugar, la circunstancia de que los colectivos sean vistos como poseedores de un estatus y valor moral porque nosotros así lo consideramos, equivale a que la dignidad que le corresponde a esos colectivos obedece a que nosotros se la asignamos, al igual como pasa con la dignidad humana individual. Visto de esta manera, los colectivos no son entes que poseen dignidad por el simple hecho de existir, lo que está en consonancia con la noción de dignidad humana que se delineó en la primera sección. La dignidad humana colectiva es un constructo socio-moral que implica nuestra aceptación de que determinados aspectos fundamentales de la vida humana tienen carácter colectivo.

En tercer lugar, una argumentación en pro de la existencia de la dignidad humana colectiva como la que aquí se presenta conlleva aceptar también el carácter normativo que le es ínsito a la dignidad humana en general. Aquellos colectivos que son considerados poseedores de dignidad humana pueden exigir, con motivo de su dignidad, que aspectos esenciales de su existencia, en tanto existencia humana, sean protegidos. Para materializar esta protección se puede recurrir a múltiples medios, pero aquí sólo se mencionará la posibilidad de que se le concedan derechos humanos a los colectivos. Con otras palabras, las reflexiones de esta sección bien pueden conllevar a admitir la posibilidad de que la dignidad humana colectiva sea base de derechos humanos colectivos. Cuáles serían esos derechos, es un tema que se dejará abierto. En estas páginas únicamente se desea elucubrar sobre la existencia de la dignidad humana colectiva.

En cuarto lugar, se ve que nos encontramos ante una concepción igualitarista de la dignidad humana, puesto que se admite que ciertos colectivos detentan, al igual que los individuos, un valor y estatus morales que considera deben ser respetados. Este igualitarismo predica que todo colectivo con existencia autónoma que sea moralmente relevante debe ser protegido, sin tomar en cuenta las diferencias que pueda presentar en relación con otros colectivos. Esto es compatible con el elemento igualitarista que se le asignó a la dignidad humana en la primera sección.

4. MANERAS DE ENTENDER LA DIGNIDAD HUMANA COLECTIVA

Ahora, una vez que hemos visto que muchas cosas hablan en favor de la noción de dignidad humana colectiva, también es importante representarse de qué manera es posible asumir o entender tal noción. En ello se enfoca la presente sección.

4.1. Una visión instrumental

Un primer punto de vista sobre la constitución de la dignidad humana de los colectivos nos dirá que la dignidad humana de estos pueblos es estrictamente derivativa. Con lo que se quiere decir que ellos no poseen realmente una dignidad que sea ínsita o autónoma. La dignidad humana de los colectivos sería más bien el resultado de tomar en cuenta la suma total de las dignidades de los miembros individuales que componen el colectivo. El reconocimiento de la dignidad humana de estos colectivos tiene como meta admitir que existen situaciones sociales y políticas en las que el colectivo tiene un papel primordial, pero sólo para garantizar la protección de la dignidad humana individual. La dignidad humana colectiva sería entendida como una consecuencia necesaria para proteger a los individuos o, mejor dicho, como un instrumento útil que los individuos tendrían a su disposición para, en última instancia, asegurar la satisfacción de las necesidades fundamentales individuales. Junto con Waldron (2008, 76), esta concepción la llamaremos *service-account*, en el sentido de que la dignidad humana del colectivo se encuentra al servicio de la dignidad humana individual. Así, la dignidad humana colectiva tendría una función instrumental.

Los cimientos conceptuales de esta concepción provienen de Joseph Raz (1986), quien no se ha centrado específicamente en el tema de la dignidad humana colectiva, sino que ha desarrollado una teoría liberal de los derechos colectivos que, por medio de una interpretación extensiva conceptual, puede ser aplicada al tema de la dignidad humana colectiva. Para Raz, el interés colectivo que se puede tener en determinado bien público realmente es un interés que sirve a los intereses de los individuos (Raz: 1986, 208). Traspasado este pensamiento a la

dignidad humana, ello quiere decir, como ya se expresó antes, que la dignidad humana colectiva tiene razón de ser, siempre y cuando la veamos desde el ángulo del individuo¹². Esta concepción está motivada en gran medida por el miedo —no injustificado— que despierta el posicionamiento jerárquico superior del colectivo sobre el individuo, lo que podría llevar a la violación de determinados derechos humanos individuales. Pero también se sostiene sobre el siguiente argumento pragmático: reconocer la dignidad humana derivativa de la que son poseedores estos colectivos es una manera de evitar acciones excluyentes en contra de sus miembros, sin que ello signifique admitir que el colectivo es el verdadero poseedor de dignidad humana.

Si se observa con atención, resulta que el planteamiento del *service-account* vendría a ser en verdad un ajuste del pensamiento liberal estrictamente individualista a las demandas expuestas por colectivos que reclaman el reconocimiento y respeto de su dignidad, así como de sus derechos humanos colectivos. Es decir, a fin de cuentas no se estaría hablando propiamente de una dignidad humana colectiva, sino de una manifestación colectiva de la dignidad humana individual. Dando por acertada esta crítica, luce lógico reconocer que además este enfoque incurre en una falacia reduccionista de tipo ontológico, al pensar que todo colectivo es reducible a la suma de sus miembros individuales. Este reproche es especialmente cierto desde la perspectiva de colectivos como, por ejemplo, determinados pueblos indígenas que poseen una identidad y una cultura que entienden al individuo dentro de una concepción holística del mundo. Por todo lo dicho, la tesis del *service-account* luce inadecuada para una noción de dignidad humana colectiva, en el sentido como se ha expuesto aquí.

4.2. Dignidad humana colectiva y la noción de *ubuntu*

Desde una segunda perspectiva, nos percatamos de que la noción de dignidad humana colectiva presenta considerables similitudes con una noción moral que se ha desarrollado desde tiempos remotos en la cultura surafricana. Hablo de la noción de *ubuntu*. Definir y conceptualizar lo que es *ubuntu* no es una tarea fácil, y ello exige un estudio separado. Pero no se está lejos de lo correcto, si aceptamos que la idea más elemental de *ubuntu* es que un ser humano es ser humano en razón de los otros seres humanos (Mokgoro: 1998, 15), o que una persona es una persona por medio de las otras personas (Metz: 2011, 536). La diferencia de la primera formulación con respecto a la segunda es que ésta emplea la palabra *persona*, pero visto en el contexto en que se presenta, la palabra realmente denota *ser humano*. Esto es algo a tomar en cuenta, aunque no es lo más sobresaliente.

¹² En su artículo *National Self-Determination*, escrito junto con Avishai Margalit y publicado en 1990, Raz emplea ciertamente la expresión *dignidad de los grupos* (Margalit, Raz: 1990, 451, 460), pero en dicho artículo no es del todo claro si se acepta la existencia de una dignidad colectiva que tiene más que una función estrictamente instrumental.

Lo más destacable de las formulaciones antes expuestas son dos puntos. Primero, ellas nos dan a entender que aquí predomina una visión de la vida humana que rompe por completo con el modelo que el liberalismo estrictamente individualista ofrece como manera única de entender la vida humana. La noción de *ubuntu* expresa que el valor moral individual que se posee está conectado de forma inseparable con la vida en comunidad, y se rechazan los comportamientos individualistas que ponen en peligro al grupo, al colectivo (Mokgoro: 1998, 16). En segundo lugar, es evidente que *ubuntu* presupone la existencia de una relación de causalidad entre la vida colectiva y el valor moral que se tenga. La obtención de valor moral o *ubuntu* sólo es posible por la vía de las relaciones comunales (Metz: 2011, 537). Tales relaciones comunales se entienden primariamente en el sentido de que las personas deben ayudarse mutuamente para alcanzar un estado de bienestar, en el cual las necesidades de los individuos son satisfechas y sus intereses protegidos. Dicho de otra manera, es admisible decir que poseer *ubuntu* depende de la cooperación, compasión, solidaridad y del respeto al otro.

Una vez visto lo anterior, es conveniente centrarse en las ideas de Thaddeus Metz, quien ha propuesto entender la dignidad humana a partir de la noción de *ubuntu*¹³. La meta de Metz es proponer una concepción de dignidad humana menos individualista y más colectivista. Para ello, el autor comienza rechazando la concepción kantiana, que se caracteriza por colocar su acento en la autonomía del individuo (Metz: 2011, 542). Metz no explica cuál es la razón por la cual la concepción kantiana es puesta de lado, aunque es posible deducirla del contenido de su escrito. Los seres humanos —siempre según el autor en cuestión— tienen dignidad humana en la medida en que tienen una naturaleza comunal o colectiva, o sea, en la medida en que tienen la capacidad innata de mostrar identificación y solidaridad para con los otros (Metz: 2011, 544). Siendo ello así, lo lógico es que haya una resistencia ante la postura kantiana, ya que ésta destaca sólo la naturaleza individual del ser humano. Metz parte de un punto de vista opuesto al de los kantianos, y allí radica la razón de la confrontación.

La noción de dignidad humana a partir de *ubuntu* no pone en tela de juicio que haya un valor y estatus morales —léase dignidad humana— estrictamente individuales. Ella propone más bien que ese valor y estatus morales encuentran su fundamento último en la *capacidad innata* de los seres humanos para la vida colectiva. Nótese que se trata de la existencia de una capacidad innata, cuestión por la cual el ejercicio efectivo de dicha capacidad no debería ser el supuesto para

¹³ No todos los autores que se ocupan con este tema asimilan la noción de *ubuntu* específica y exclusivamente con la noción de dignidad humana. Por ejemplo, Justice Mokgoro (1998, 17) defiende una noción mucho más amplia de *ubuntu*, que no es empleada como sinónimo de dignidad humana, sino que abarca otras nociones morales que son de suma importancia para la cultura africana. Entre otras nociones morales, se mencionan compasión, conformidad, solidaridad colectiva, respeto, orientación humanista y unidad colectiva, además de la dignidad humana.

poseer dignidad humana o *ubuntu*, como el mismo Metz (2011, 544) lo afirma. Sin embargo, en oposición a la unidad lógica de su propuesta, el autor da luego un giro conceptual importante, y sostiene que hay un porcentaje mínimo de seres humanos que carecen de capacidad para la vida colectiva (Metz: 2011, 545), a pesar de que antes había manifestado que se trata de una capacidad innata, es decir, a pesar de que anteriormente había aceptado implícitamente que todo ser humano posee la capacidad para la vida colectiva y, consecuentemente, que todo ser humano posee dignidad humana. Si la base para tener *ubuntu* o dignidad humana es la capacidad connatural para la vida colectiva, y si algunos seres humanos carecen de esa capacidad, la conclusión obvia es que no todos los seres humanos poseen dignidad humana. Esto no representa una dificultad para Metz, y de hecho asevera expresamente que algunas personas, que realmente serían una minoría, no poseen dignidad (Metz: 2011, 544). Si se es consecuente con su concepción y con su argumentación, debemos admitir que la consecuencia práctico-moral más resaltante consiste en que hay ciertos seres humanos que no son titulares de derechos humanos, puesto que ellos no poseen *ubuntu* o dignidad humana, que es la base de los derechos humanos, según el propio Metz (2011, 534).

De esta propuesta se derivan otras conclusiones importantes, y puede ser sometida a múltiples críticas. No obstante, en esta oportunidad se centrará la atención exclusivamente en lo que ella representa para la dignidad humana colectiva. ¿Es la noción de *ubuntu* adecuada para conceptualizar eso que se entiende por dignidad humana colectiva? Debemos ser honestos intelectualmente y admitir que todavía no tenemos una idea absolutamente clara sobre la dignidad humana colectiva, y que tal vez no la alcancemos en estas páginas, las cuales tienen por fin servir de aproximación filosófica a esta temática. Pero sí tenemos ciertas pinceladas o trazos que nos dan una orientación en esta materia. Tenemos ya la certidumbre conceptual de que la dignidad humana colectiva no es la dignidad de los seres humanos considerados individualmente, ni tampoco una simple suma de la dignidad particular de cada uno de ellos. La idea de dignidad humana colectiva parece orientarse al colectivo considerado como un ente con existencia autónoma. En la noción de *ubuntu* prevalece, sin duda, el aspecto colectivo de la vida humana y nuestras relaciones con el colectivo, con el grupo. A pesar de esto, *ubuntu* no alude al valor y estatus morales que el colectivo tiene como ente en sí, sino que es una noción moral cuyo núcleo es el ser humano individual. Quien posee *ubuntu* no es el colectivo, sino el individuo que forma parte del colectivo. No se discute la plausibilidad de la noción de *ubuntu*, y es factible creer, sin obviar ciertas reservas, que realmente es una idea con alto grado de plausibilidad y que es muy atractiva. Ello se debe a que la noción de *ubuntu* nos da una interpretación de la dignidad humana que es una alternativa válida frente a la visión estrictamente individualista. Pero el problema es que la noción de *ubuntu* no nos otorga un marco conceptual apropiado dentro del cual pueda

ser insertada la dignidad humana colectiva. En pocas palabras: la noción de *ubuntu* no es compatible con la noción de dignidad humana colectiva.

4.3. Un enfoque unificador

Una tercera posición, que está en franco contraste con las dos anteriores, afirma que la dignidad humana de los colectivos existe en sí misma como algo independiente de la dignidad que puedan tener los miembros que forman el colectivo. Robert Clinton se ha referido a este tema de manera incidental, mientras se ocupa de los derechos colectivos de los pueblos indígenas. Según Clinton (1990, 742), la dignidad humana de los pueblos indígenas deriva de principios básicos del respeto mutuo que existe entre los individuos que conforman determinado pueblo o colectivo y los restantes colectivos existentes. Ello quiere decir que los pueblos indígenas sí conciben al ser humano individual, aunque siempre dentro del marco del colectivo. Esta aseveración es importante, ya que constituye una premisa argumentativa que le permite a Clinton darle base a su afirmación de que debido a esa íntima —o intrínseca— unión entre lo colectivo y lo individual, los derechos de autonomía que un individuo tiene no son vistos como derechos frente o contra el grupo, sino como un derecho que se tiene porque se pertenece al grupo. Como resultado, los derechos humanos individuales y los colectivos no son excluyentes, sino complementarios. Los derechos colectivos, concluye Clinton (1990, 741), son tan importantes para proteger la dignidad humana, al igual como lo son los derechos individuales. La importancia de lo que se afirma es notoria, en virtud de que para él la dignidad humana individual de los miembros del pueblo indígena se encuentra ubicada en un segundo plano con respecto a la dignidad colectiva. Es más, si analizamos con mayor detenimiento las reflexiones de Clinton, nos damos cuenta de que para él existe una sola dignidad humana, la cual no puede ser dividida en colectiva e individual, en el caso de los pueblos indígenas.

El planteamiento de Clinton se encuentra considerablemente imbuido en el comunitarismo, y parte de la premisa cierta de que se debe respetar cualquier manera de concebir el mundo. Pero esta concepción presenta una marcada tendencia hacia un predominio tal del grupo, que tiende a despertar reservas, pues es como si los miembros del grupo tuvieran dignidad humana únicamente en la medida en que pertenecen al colectivo. Teóricamente —y la experiencia histórica así lo confirma—, el riesgo que se corre es que se puede dar espacio a la imposición de la voluntad absoluta de un grupo sobre los individuos que lo componen. Una propuesta como ésta, que en la práctica pudiera tener el efecto de descuidar al individuo, contradice nuestra noción de derechos humanos. Uno esperaría que una concepción como la que se acaba de exponer haga mención a determinados límites que no deben sobrepasarse. En este caso, me refiero a que debería advertirse que el respeto a la dignidad humana

colectiva no debería significar que en la práctica se lesione la dignidad humana individual, pero ello no ocurre con este planteamiento. La fusión que plantea Clinton tiende a borrar de forma casi absoluta la línea divisoria entre el valor del individuo y el del grupo, y allí yace el principal problema de esta concepción.

Es de tener en cuenta —una vez más— que las opiniones de Clinton conciernen solamente a los pueblos indígenas, y debido a ello tenemos una limitación conceptual en el empleo extensivo de sus reflexiones porque él excluye expresamente otros tipos de colectivos (minorías étnicas y religiosas, naciones, etc.) y sus particularidades. Pero sea como sea, se muestra como un imperativo objetar posicionamientos que evidentemente minimizan de manera considerable la dignidad humana individual. Aceptar que hay colectivos con una existencia y una dignidad propia irreducibles a una mera suma, es un paso adelante. Pero no es admisible que la vía adecuada para promover la defensa de la dignidad humana colectiva sea debilitar la dignidad humana individual, como acontece con la propuesta que se acaba de analizar.

4.4. El enfoque compatibilista

Si somos partidarios de defender y promover la vida humana en sus diferentes facetas, lo que abarca naturalmente la lucha por el reconocimiento y el respeto tanto de la dignidad humana individual como de la dignidad humana colectiva, se nos impone el ser creativos en la teoría y en la práctica, de tal manera que emerjan ideas, modelos, etc. que sean capaces de conciliar lo colectivo y lo individual. Es necesario generar una o múltiples propuestas que permitan lograr un equilibrio entre la dignidad humana individual y la colectiva. Propuestas que asuman que la dignidad humana individual y la colectiva no son una misma cosa, pero que asuman también que entre ellas existen vínculos que dan lugar a relaciones de complementariedad. En esta dirección apuntan, por ejemplo, las cavilaciones de William Felice y Michael Freeman. Para Felice, los derechos humanos colectivos son tan necesarios como los individuales, si realmente se quiere proteger la dignidad humana (Felice: 1996, 5). De esta manera, la dignidad humana es fuente de derechos individuales y derechos colectivos, lo que denota un respeto tanto por las diferencias humanas como por la conexión que existen entre la esfera colectiva y la individual. Felice, no obstante, se limita a hablar de la dignidad humana en general, y no hace mayores precisiones sobre la circunstancia de si es conceptual y moralmente viable hablar de una dignidad humana colectiva, en tanto algo diferente de la dignidad humana individual. Sus opiniones sobre esta materia quedan abiertas a interpretaciones.

Freeman, por su parte, sostiene la existencia de una dignidad humana colectiva y la necesidad de su promoción, lo que incluye la promoción de los derechos humanos colectivos. Todo esto con la intención de fomentar la defensa de

determinados colectivos que han sido víctimas de ataques que tienen como objetivo principal afectar al colectivo, antes que a los individuos considerados en sí (Freeman: 1995, 33). Punto remarcable es que sus ideas no defienden la supremacía ni de lo colectivo ni de lo individual, sino que hacen un llamado para que ambas esferas sean tomadas en cuenta por la teoría general de los derechos humanos. La senda escogida por Freeman es la correcta, debido a que ella toma en cuenta los elementos conceptuales que se han señalado en las páginas precedentes. Así, se asume la existencia autónoma de algunos colectivos y la considerable significación moral que ellos tienen para nuestra vida. De igual forma, defiende la coexistencia de lo individual y lo colectivo, sin hacer hincapié en que alguna de ambas esferas tenga primacía absoluta sobre la otra. Pero lo más importante, en el marco de este artículo, es que se admite la existencia de la dignidad humana colectiva. En relación con este punto, quedan muchas preguntas abiertas. Por ejemplo, Freeman no discurre acerca de cómo es posible que haya una dignidad humana colectiva, es decir, no hay referencias acerca de cómo los colectivos obtienen dicha dignidad. Para mí, siendo consecuente con la argumentación que se ha expuesto aquí, la respuesta es relativamente clara: se trata de una dignidad que le ha sido asignada o concedida a los colectivos. Pero hay otras preguntas de gran importancia que merecen tratamiento, y que tienen que ver con el titular de la dignidad humana colectiva. En este orden de ideas, uno se pregunta: ¿qué colectivos son o pueden ser portadores de dignidad humana? y ¿qué determina que sean esos colectivos y no otros? Como se acaba de decir, la importancia de estas preguntas es indiscutible, pero aquí no se entrará a considerarlas, pues ello requiere un estudio separado. La intención fundamental en las presentes líneas es sobre todo ofrecer una aproximación filosófica a la noción de dignidad humana colectiva y mostrar que ella es posible.

5. PUEBLOS INDÍGENAS Y DIGNIDAD HUMANA COLECTIVA. UN EJEMPLO PRÁCTICO

La filosofía es ante todo una actividad teórica, lo que no significa que ella está separada de lo práctico. Por el contrario, la filosofía tiene como punto motivador lo práctico, la realidad que nos rodea en el día a día, y no en pocas ocasiones encuentra su confirmación en la práctica. Esta última sección se centra en un aspecto práctico del tema que aquí se trata. En este sentido, se hará una exposición somera del aspecto jurídico-político, especialmente en lo referido a los pueblos indígenas. La idea es mostrar que la dignidad humana colectiva está presente en nuestra vida diaria, y más de lo que solemos pensar. Con ello no se quiere decir que la dignidad humana colectiva se constituye sobre la base de las normas jurídicas, sino que estas normas son indicios que permiten ratificar la presencia y fuerza de ciertas nociones morales. En este caso, la fuerza y existencia de la noción de dignidad humana colectiva. Siendo

este un asunto global, se hará mención ineludible del campo internacional, aunque habrá preeminencia del escenario latinoamericano. No se pretende realizar un estudio exhaustivo, ni jurídico ni político, sino más bien mostrar el panorama general dominante.

No es nuevo el empeño de los pueblos indígenas por el reconocimiento y respeto de su cultura, sus tradiciones, identidad y normas, en fin, por el respeto y reconocimiento de lo que son en sí, en tanto manera válida de vida que existe junto a otras formas de vida igualmente válidas. Aquí estamos frente a un asunto de dimensión global, que actualmente se ve reflejado especialmente en la Declaración Universal de Derechos de los Pueblos Indígenas, aprobada por la Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas en el 2007, la cual reconoce a los pueblos indígenas derechos humanos de tipo colectivo e individual. Entre otros temas, los derechos mencionados se refieren al ejercicio de su autonomía, la tenencia y administración de sus tierras y la protección de su cultura. Pero, además, reconoce expresamente en los artículos 15 y 43 la dignidad de los pueblos indígenas¹⁴. Por supuesto, el marco internacional político-normativo en el que se reconoce a los pueblos indígenas como sujetos político-jurídicos es mucho más amplio, e incluye, por ejemplo, el Convenio sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes de la Organización Internacional del Trabajo (más conocido como Convenio 169 de la OIT) del año 1989. En este contexto, cabría mencionar también el artículo 8 (j) del Convenio sobre Diversidad Biológica, que reconoce y establece el respeto a las prácticas culturales y conocimientos indígenas que cooperan a mantener la biodiversidad, incluyendo el derecho a participar equitativamente de los beneficios comerciales que se deriven del uso comercial de tales prácticas y conocimientos, cuyo empleo haya sido autorizado debidamente.

Además de la esfera estrictamente jurídica, hay otros ámbitos en los cuales se observa el espacio que han ganado los pueblos indígenas. El Banco Mundial, por ejemplo, dictó en 1991 la Directriz Operacional 4.20 sobre poblaciones indígenas, que en su punto 6 reconoce explícitamente la dignidad de los pueblos indígenas y sus derechos humanos¹⁵.

En América Latina, la situación ha pasado a ser de capital importancia en la arena jurídico-política. Dentro del derecho interno de los Estados, el aspecto más sobresaliente lo encontramos en el tratamiento constitucional que se le ha

¹⁴ Declaración Universal de los Derechos de los Pueblos Indígenas, artículo 15: 1. "Los pueblos indígenas tienen derecho a que la dignidad y diversidad de sus culturas, tradiciones, historias y aspiraciones queden debidamente reflejadas en la educación pública y los medios de información públicos." Artículo 43: "Los derechos reconocidos en la presente Declaración constituyen las normas mínimas para la supervivencia, la dignidad y el bienestar de los pueblos indígenas del mundo."

¹⁵ Directriz operacional 4.20 del Banco Mundial, punto 6: "El objetivo general del Banco, respecto de las poblaciones indígenas, así como de todos los habitantes de sus países miembros, es garantizar que el proceso de desarrollo propicie el pleno respeto por su dignidad, sus derechos humanos y su singularidad cultural."

otorgado a los derechos de los pueblos indígenas. La Constitución colombiana de 1991, además de reconocer la diversidad étnica y cultural de la nación, y la protección que se les debe (art. 7), también reconoce, por ejemplo, el derecho de los pueblos indígenas a gobernar sus territorios de acuerdo con el uso y costumbre de sus comunidades (art. 330), o el derecho a ser representados políticamente en el Senado (art. 171). El capítulo II de la sección tercera de la Constitución vigente de Guatemala se titula Comunidades Indígenas, y reconoce derechos básicos para los pueblos indígenas, como la protección legal de las tierras que poseen de manera colectiva (art. 67). El capítulo VIII de la Constitución venezolana se centra exclusivamente en los derechos de los pueblos indígenas, y reconoce, por ejemplo, el carácter oficial de los idiomas indígenas (art.9), siempre que sean empleados por indígenas, así como el derecho colectivo sobre sus tierras, que son inalienables, imprescriptibles e inembargables (art. 119). El capítulo V de la Constitución paraguaya también se enfoca exclusivamente en los derechos de los pueblos indígenas, y reconoce el derecho a la propiedad comunitaria (art. 64), el derecho a exigir que se preserve su identidad étnica y a aplicar su derecho consuetudinario (art. 63), entre otros.

La Constitución ecuatoriana de 2008 también reconoce derechos a los pueblos indígenas que existen dentro del territorio del Estado. Así, contempla, por ejemplo, el derecho que tienen los pueblos indígenas a aplicar sus normas consuetudinarias a la resolución de los casos que se presenten dentro de su comunidad (art. 171) o el derecho a poseer y conservar la propiedad sobre sus tierras y territorios ancestrales (art. 56, numerales 4 y 5). La Constitución peruana también regula los derechos de los pueblos indígenas en el título III, capítulo VI, aunque emplea el término comunidad nativa en lugar de población indígena. El capítulo IV de la Constitución boliviana vigente se dedica íntegramente a los derechos de los pueblos indígenas, además de contener menciones directas en otros artículos, destacándose el artículo 9, numeral 2, que alude a la dignidad de los pueblos, aunque sin aclarar expresamente si se refiere también a los pueblos indígenas. En cuanto a la Constitución mexicana, ésta abarca una amplia regulación y reconocimiento de derechos a los pueblos indígenas. De dicha regulación sobresale el artículo 25, que reconoce la dignidad de los grupos, a pesar de que no se diga expresamente cuáles grupos. Otras constituciones latinoamericanas como las de Honduras y Brasil contienen menciones muy vagas sobre los derechos de los pueblos indígenas, pero su legislación interna no carece de normas que reconozcan derechos a los pueblos indígenas, en especial porque estos Estados han ratificado el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, al igual como lo ha hecho la mayoría de los países antes mencionados. En cuanto a Chile, su Constitución no reconoce derechos a los pueblos indígenas asentados en su territorio, pero en el 2008 ratificó el Convenio 169 de la OIT sin reservas.

Si retomamos ahora lo que se dijo sobre el aspecto conceptual de la dignidad humana, vemos que esta exposición del contexto jurídico-político muestra signos evidentes de que hay una tendencia a asumir que los pueblos indígenas poseen dignidad humana. Ciertamente ha habido la tendencia histórica de adscribir dignidad humana sólo a los individuos, pero al comienzo se propuso entender la dignidad humana como una noción cambiante o no monolítica, ya que dicha noción ha estado sometida a acontecimientos políticos y sociales que la han determinado de una forma u otra. Esa naturaleza no monolítica de la noción de dignidad humana nos faculta para afirmar que ella puede ampliarse hasta el punto de que englobe a los pueblos indígenas. Esta propuesta no se fundamenta sobre un mero deseo de quien escribe. Muy por el contrario, el marco jurídico-político real al que se hizo mención no sólo secunda esta opinión, sino que también la muestra como algo que es una consecuencia o resultado necesario de un proceso existente.

En este contexto, se debe tener claro que nada de lo mencionado sería posible si los pueblos indígenas no hubiesen decidido reclamar el respeto de su identidad cultural, si no hubiesen decidido movilizarse en favor de sus reivindicaciones. En Latinoamérica tenemos una amplia gama de ejemplos —casi incontables— que nos revela la toma de conciencia y la existencia del sentimiento de autoestima de los pueblos indígenas. La amplia existencia de grupos indígenas organizados para canalizar sus exigencias representa un signo de lo que acabamos de decir. Vemos, así, que a lo largo de estos últimos años han aparecido, entre otras, organizaciones como el Consejo Indio de Sud América, el Consejo Nacional Indio de Venezuela, la Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica, el Parlamento de la Nación Aymara (abarca las comunidades indígenas aymaras que habitan Perú, Chile y Bolivia), la Organización Nacional de las Comunidades Indígenas MAYANGA de Nicaragua, el Consejo Nacional de Pueblos Indígenas de Chile, la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador. Estas organizaciones, y otras tantas, ejemplifican esa toma de conciencia de la valía y estatus morales por parte de los pueblos indígenas, que no es que antes no los hayan tenido, sino que ahora la expresan de forma coordinada y más efectiva. Estos son, a todas luces, acontecimientos políticos y sociales que apuntan a la defensa y constitución de la dignidad humana colectiva de los pueblos indígenas.

El marco jurídico-político comentado no debería ser entendido de otra forma, sino sólo como la manifestación de reconocimiento de ese valor y estatus morales fundamentales que poseen los pueblos indígenas, es decir, como la manifestación del reconocimiento de su dignidad humana. Es menester tener claro que el reconocimiento de la dignidad humana colectiva no requiere un pronunciamiento expreso, puesto que el sólo hecho de dictar normas o establecer instancias que procuren la protección de los pueblos indígenas se entiende como una aceptación de la misma. Vale agregar que también ha

quedado en evidencia el componente normativo que caracteriza la dignidad humana. Ciertamente, el reconocimiento de la dignidad humana de los pueblos indígenas sitúa a aquellos que la reconocen en la posición moral y jurídica de respetarla. Dicho con otras palabras, quedan en situación de obligados frente a los pueblos indígenas, pues el respeto que se dispensa al otro pasa a ser un respeto que se debe moral y jurídicamente, con motivo del reconocimiento. Desde la perspectiva de los pueblos indígenas, el reclamo de su respeto supone la exigencia de que se les reconozcan derechos y que se respeten esos derechos, ya sean morales o jurídicos. Cuando ambas situaciones (la constitución del derecho y su exigibilidad) convergen en un momento y espacio determinados, se tiene como resultado una situación normativa, en la cual existe un sujeto que posee derechos y otro que posee deberes.¹⁶

CONCLUSIONES

La propuesta constructivista aquí presentada no constituye más que una especie de esbozo, y en tanto tal requiere una mayor profundización conceptual. Ella, sin embargo, ofrece un punto de partida racional y plausible para el espinoso tema de la dignidad humana colectiva, tema al cual deberíamos dirigir nuestras reflexiones de una manera más enfática, ya que estamos en un contexto real, político, social, cultural y moral que así nos lo exige desde hace muchísimo tiempo. Proponer una visión constructivista de la dignidad humana no es algo que agrade a muchos, y tal vez despierte más resquemores y dudas, antes que atraer acólitos a sus filas. Aunque bien vista constituye la opción más adecuada para dar cuenta tanto de la dignidad humana en general como de la colectiva en específico, pues es muy difícil asegurar que pueda existir algo o un ente que pueda tener un mayor interés del que tenemos nosotros los seres humanos en que se nos respete como individuos y, al mismo tiempo, se respeten las manifestaciones colectivas más importantes de la vida humana. El enfoque constructivista está más cerca de la realidad individual y colectiva.

¹⁶ Con ello no se quiere expresar que los pueblos indígenas no posean deberes. Estos pueblos tienen deberes frente a sus miembros, deberes que consistirían básicamente en no violar sus derechos humanos individuales, y también poseen deberes frente a otros grupos, que consistirían, por ejemplo, en respetar la autonomía y la cultura de otros colectivos. Esta relación entre grupos se aproxima, en mayor o menor medida, a lo que Kymlicka ha denominado *inter-group relations* o *external protection*, que consiste en el tipo de relaciones existentes entre grupos que ameritan de una regulación, a fin de garantizar, dentro de lo posible, a los grupos más débiles su protección frente a los grupos más fuertes (Kymlicka: 1996, 35-42). Por mi parte, considero conveniente asumir una comprensión más amplia sobre lo que Kymlicka llama *inter-group relations*, ya que él pasa por alto las relaciones intergrupales que se pueden presentar entre grupos iguales, es decir, se obvian posibles relaciones entre grupos que son —política y culturalmente— igual de fuertes. Ambos tipos de relaciones intergrupales, tanto las que implican desigualdad como las que implican igualdad, deberían ser reguladas, y la base político-moral de tal regulación debe ser el respeto mutuo. Como se ve, se trata de una propuesta meramente estipulativa que no se opone al hecho de que en las relaciones intergrupales desiguales se proteja al más débil, cuando ello sea necesario. Aquí sólo se plantea una corrección o —mejor— una ampliación conceptual de la idea expuesta por Kymlicka.

Lo dicho no nos debe inducir a ocultar la siguiente realidad: predomina en el campo estrictamente teórico de la filosofía una especie de incertidumbre concerniente a la dignidad humana colectiva. Esta incertidumbre ha sido bien reflejada por Jeremy Waldron en su artículo *The Dignity of Groups* (2008). Luego de exponer las maneras diferentes de asumir la dignidad humana colectiva, este autor manifiesta que para él la situación no es del todo clara, y que encuentra argumentos para sostener la posición que defiende la dignidad humana colectiva como algo que los colectivos en tanto entes autónomos poseen, así como también halla argumentos de peso para sustentar la tesis de quienes se oponen a esa manera de entender la dignidad humana (Waldron: 2008, 83). A decir verdad, no constituye ninguna sorpresa que Waldron no sea concluyente, ya que su posición está en consonancia con sus ideas elementales relativas a los derechos humanos colectivos, frente a los cuales siempre ha tenido una actitud de recelo, que él llama *cautelosa* (Waldron: 2002, 214). Pero aquí se ha expuesto con suficiente claridad que hay elementos conceptuales en el ámbito de la filosofía que nos autorizan para asegurar que la noción de dignidad humana colectiva es teóricamente factible, y así superar el escepticismo que Waldron exterioriza. La clave de todo yace en entender y aceptar, en primer lugar, que la dignidad humana en general es un constructo socio-moral y que su posesión no es inherente o connatural, sino que ella es concedida. En segundo lugar, se requiere admitir la existencia autónoma de ciertos colectivos. Los argumentos en favor de este último punto no son escasos, y la ontología social se nos presenta como una vía adecuada por la cual transitar. En pocas palabras: se plantea la pretensión de insistir en que una visión constructivista es esencial para la noción de dignidad humana colectiva.

Ahora, también en detrimento del escepticismo que aparenta reinar en el ámbito filosófico, si damos unos pasos más allá del ámbito estrictamente teórico, se nota que en la práctica existe un marco jurídico-político que presta atención a la dignidad humana colectiva. Ese marco no se agota en los derechos humanos de los pueblos indígenas, que fue el ejemplo al que se hizo alusión en este escrito. El marco es mucho más amplio y abarca, por ejemplo, el derecho humano de los pueblos a la autodeterminación o su derecho humano a disponer libremente de sus recursos naturales. A pesar de estos ejemplos que provienen del campo eminentemente práctico, es posible que para algunas personas todavía no sea apropiado hablar de la implantación de la noción de dignidad humana colectiva. Pero esas personas —tal vez a su pesar— deben admitir, como mínimo, que nos encontramos frente a una dignidad humana colectiva *in statu nascendi*. La consecuencia última de todo lo expuesto anteriormente es de indiscutible trascendencia para la teoría y para la práctica: siendo la dignidad humana colectiva plausible, son plausibles los derechos humanos colectivos. El debate, claro está, permanece abierto.

BIBLIOGRAFÍA

- Calera, Nicolás. *¿Hay derechos colectivos? Individualidad y socialidad en la teoría de los derechos*, Barcelona, Ariel, 2000.
- Cicerón, Marco T. *De officiis*, Munich/Zurich, Artemis Verlag, 44 a. C. [1986].
- Clinton, Robert, "The Rights of Indigenous Peoples and as Collective Group Rights", en *Arizona Law Review*, vol. 32, núm. 4, 1990, pp. 739-747.
- Copp, David, "What Collectivities Are: Agency, Individualism and Legal Theory", en *Dialogue* 23, 1984, pp. 249-269.
- Copp, David. *Morality, Normativity, and Society*, New York/Oxford, Oxford University Press, 1995.
- Copp, David, "Corrective Justice as Duty of the Political Community: David Lyons on the Moral Legacy of Slavery and Jim Crow", en *Boston University Law Review*, núm. 90, 2010, pp. 1731-1754.
- Della Mirandola, Pico Giovanni. *De hominis dignitate*, Hamburgo, Meiner, 1486 [1990].
- Donnelly, Jack, "Third Generations Rights", en *Peoples and Minority in International Law*, Catherine Brölman et al. (ed.), Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1993, pp. 119-150.
- Edgar, Andrew, "A Response to Nordenfelt's "The Varieties of Dignity", en *Health Care Analysis*, vol. 12, núm. 2, junio, 2004, pp.83-89.
- Feinberg, Joel, "Human Rights", en *Social Philosophy*, New Jersey, Prentice-Hall, 1973, pp. 85-97.
- Felice, William. *Taking Suffering Seriously. The Importance of Collective Human Rights*, New York, State University of New York, 1996.
- Forst, Rainer, "Der Grund der Kritik. Zum Begriff der Menschenwürde in sozialen Rechtfertigungsordnungen", en *Was ist Kritik*, Rahel Jaeggi/Tilo Wesche (ed.), Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 2009, pp. 151-164.
- Freeman, Michael, "Are There Collective Human Rights?", en *Political Studies*, XLIII, 1995, pp. 25-40.
- Galtung, Johan. *Human Rights in Another Key*, Cambridge, Polity Press, 1994.
- Guskar, Eva, "Status oder Wert? Zum Begriff der Menschenwürde", publicación digital en la página web de la Ludwig-Maximilians-Universität München, http://epub.ub.uni-muenchen.de/12610/1/Status_oder_Wert_Zum_Begriff_der_Menschenwuerde_Weber-Guskar.pdf, 2011 (26.04.2012).

- Habermas, Jürgen, “El concepto de dignidad humana y la utopía realista de los derechos humanos”, en *Diánoia*, vol. LV, núm. 64, mayo, 2010, pp. 3-25.
- Ignatieff, Michael. *Human Rights as Politics and Idolatry*, Princeton/Oxford, Princeton University Press, 2005.
- Jüngel, Eberhard, “Zur Verankerung der Menschenrechte im christlichen Glauben”, en *Gelten Menschenrechte universal? Begründungen und Infragestellungen*, Freiburg, Konrad-Adenauer-Stiftung, 2008, pp. 166-177.
- Kant, Immanuel. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Hamburgo, Meiner, 1785 [1999].
- Kant, Immanuel. *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*, Hamburgo, Meiner, 1795 [1992].
- Kymlicka, Will. *Multicultural Citizenship*, New York, Oxford University Press, 1996.
- Luhmann, Niklas. *Grundrechte als Institution: Ein Beitrag zur politischen Soziologie*, Berlín, Dunker & Humblot, 1965.
- Margalit, Avishai/Raz, Joseph, “National Self-Determination”, en *The Journal of Philosophy*, vol. 87, núm. 9, 1990, pp. 439-461.
- May, Larry. *The Morality of Groups: Collective Responsibility, Group-Based Harm, and Corporate Rights*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1987.
- Menke, Christoph/Pollmann, Arnd. *Philosophie der Menschenrechte zur Einführung*, Hamburgo, Junius, 2007.
- Metz, Thaddeus, “Ubuntu as a Moral Theory and Human Rights in South Africa”, en *African Human Rights Law Journal*, vol. 11, núm. 11, 2011, pp. 532-559.
- Mokgoro, Yvone, “Ubuntu and The Law in South Africa”, en *Buffalo Human Rights Law Review*, vol. 4, 1998, pp. 15-23.
- Narveson, Jan, “Collective Responsibility”, en *The Journal of Ethics*, núm. 6, 2002, pp. 179-198.
- Nino, Carlos. *Ética y Derechos Humanos. Un ensayo de fundamentación*, Buenos Aires, Editorial Astrea, 1989.
- Pogge, Thomas. *Weltarmut und Menschenrechte*, Berlin/New York, De Gruyter, 2011.
- Pöschl, Viktor, “Würde: Würde im antiken Rom”, en *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Otto Brunner et al. (ed.), Stuttgart, Klett-Cotta, tomo 7, 1992, pp. 637-645.

- Rawls, John. *A Theory of Justice*, Massachusetts, Cambridge University Press, 1971.
- Rawls, John. *The Law of Peoples*, Cambridge/Massachusetts, Harvard University Press, 1999.
- Raz, Joseph. *The Morality of Freedom*, New York, Oxford University Press, 1986.
- Sandkühler, Hans, “Menschenwürde und die Transformation moralischer Rechte in positives Recht”, en *Menschenwürde. Philosophische, theologische und juristische Analysen*, Peter Lang (ed.), Frankfurt del Meno, 2007, pp. 57-80.
- Schaber, Peter, “Menschenwürde als Recht, nicht erniedrigt zu werden” en *Menschenwürde, Annäherung an einen Begriff*. Wien, OeBV+HPT Verlagsg, Ralf Stoecker (ed.), 2003, pp. 119-133.
- Searle, John, “Social Ontology. Some Basic Principles”, en *Anthropological Theory*, núm. 6 (1), 2006, pp. 12-29.
- Shaoping, Gan, “Human Dignity as a Right”, en *Frontiers of Philosophy in China*, vol. 4, núm. 3, 2009, pp. 370-384.
- Toscano, Manuel, “Human Dignity as High Moral Status”, en *The Ethics Forum*, vol. 6, núm. 2, 2011, pp. 4-25.
- Tugendhat, Ernst. *Vorlesungen über Ethik*, Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 1993.
- Waldron, Jeremy, “Taking Groups Rights Carefully”, en *Litigating Rights: Perspectives from Domestic and International Law*, G. Huscroft/ P. Rishworth (ed.), Oxford, Hart, 2002, pp. 203-220.
- Waldron, Jeremy, “The Dignity of Groups”, en *Acta Juridica*, núm. 66, 2008, pp. 66-90.
- Waldron, Jeremy, “Dignity, Rank, and Rights: The 2009 Tanner Lectures at UC Berkeley”, en *New York University Public Law and Legal Theory Working Papers, Paper 151*, New York, New York University School of Law, 2009, pp. 1-69.

