

Thomas Pogge y la negación de los derechos humanos colectivos: reconstruyendo y evaluando una idea.

Thomas Pogge and the denial of collective human rights: reconstructing and evaluating an idea.

*Johnny Antonio Dávila**

Fecha de recepción: 11 de junio de 2014

Fecha de aceptación: 1 de septiembre de 2014

RESUMEN

La propuesta filosófica de Thomas Pogge sobre la justicia global otorga a los derechos humanos un papel significativo. Al momento de conceptualizar estos derechos, Pogge afirma que solo los individuos son sus titulares, lo que significa negar la existencia de los derechos humanos colectivos, aunque no expresa cuáles son las razones específicas de tal negación. Este escrito se centra en dos aspectos de la concepción de Pogge: 1) reconstruir y aclarar cuáles son los posibles argumentos que justifican la negación de los derechos humanos colectivos y 2) examinar la pertinencia de estos argumentos.

Palabras Clave: derechos humanos colectivos, derechos morales, universalismo, dignidad humana, prioridad moral del individuo, colectivos.

SUMMARY

Thomas Pogge's philosophical proposal on global justice attributes a significant role to human rights. At the moment of conceptualizing these rights, Pogge argues that only individuals are their holders, which means to deny the existence of collective human rights, although he does not express which are the specific reasons for such a denial. This paper focuses on two aspects of Pogge's conception, in 1) reconstructing and explaining the possible arguments for denial of collective human rights and 2) examining the appropriateness of these arguments.

Keywords: collective human rights, moral rights, universalism, human dignity, moral priority of the individual, collectives.

* Doctor en filosofía (Georg-August-Universität Göttingen), estudio complementario de filosofía (Eberhard-Karls-Universität Tübingen) y abogado (Universidad de Los Andes, Venezuela). Profesor asistente de la Facultad de Derecho de la Universidad Antonio Nariño-Bogotá. Correo electrónico: joandav31@yahoo.com.

Introducción

Uno de los puntos de debate de la filosofía práctica contemporánea es la pregunta acerca de la titularidad de los derechos humanos. Un examen de la literatura nos muestra que las respuestas dadas al interrogante mencionado oscilan entre dos extremos: se afirma o a) que los únicos titulares son los seres humanos individuales¹ o b) que los titulares son tanto los individuos como ciertos colectivos².

En cuanto a la opción b, puede introducirse una subdivisión más en lo tocante a los colectivos, y afirmarse que hay derechos humanos colectivos que b.1) pertenecen al colectivo considerado como un ente que existe en sí mismo y/o b.2) derechos humanos colectivos cuyos titulares son los individuos en tanto que pertenecen a determinados colectivos. Según algunos, b.1 y b.2 se excluyen conceptualmente³, aunque para otros b.1 y b.2 son conceptualmente compatibles⁴, criterio que parece encontrar aceptación en diversas declaraciones sobre derechos humanos⁵.

El tema de la titularidad es relevante desde una perspectiva práctica, pues saber quién o quiénes son los portadores hace menos cuesta arriba la aplicación de los derechos humanos. Desde un ángulo estrictamente filosófico, sin embargo, lo más resaltante es que las respuestas a la pregunta sobre la titularidad inciden sobre la naturaleza de los derechos humanos. Si se asume que los únicos portadores de los derechos son los individuos, tendrían estos derechos una naturaleza estrictamente individual, serían derechos individuales. Por el contrario, manifestar que tanto los individuos como los colectivos son titulares equivale a aceptar que se trata de una naturaleza dual, es decir,

- 1 Véanse, por ejemplo: Donnelly, Jack, "Third Generation Rights", en Catherine Brölmann et al. (eds.), *Peoples and Minority in International Law*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1993, pp. 119-150; Donnelly, Jack, "Human Rights, Individual Rights and Collective Rights", en Jan Berting et al. (eds.), *Human Rights in a Pluralist World. Individuals and Collectivities*, Westport, Roosevelt Study Center/Netherlands Commission for UNESCO/Meckler, 1991, pp. 39-62; Tugendhat, Ernst. *Vorlesungen über Ethik*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1993, pp. 336-363; Lohmann, Georg, "Menschenrechte und die Frage nach dem Subjekt der Rechte", publicación digital en la página web de la Fundación Heinrich-Böll, Berlín, 2010, http://www.boell.de/sites/default/files/assets/boell.de/images/download_de/Lohmann_Menschenrechte_und_die_Frage_nach_dem_Subjekt_der_Rechte.pdf (10.9.2013), pp. 1-12 y Lohmann, Georg, "»Kollektive« Menschenrechte zum Schutz von Minderheiten?", en Thomas Rentsch (ed.), *Anthropologie, Ethik, Politik. Grundfragen der praktischen Philosophie der Gegenwart*, Dresden, Thelem, 2004, pp. 92-108.
- 2 Representantes de este criterio serían Freeman, Michael, "Are There Collective Human Rights?", en *Political Studies*, XLIII, 1995, pp. 25-40 y Felice, William. *Taking Suffering Seriously. The Importance of Collective Human Rights*, New York, State University of New York, 1996 y Mesa C., Gregorio. *Derechos ambientales en perspectiva de integralidad. Concepto y fundamentación de nuevas demandas y resistencias actuales hacia el «Estado ambiental de derecho»*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2007, pp. 51-61.
- 3 Entre otros, véase Jones, Peter, "Human Rights, Group Rights, and Peoples' Rights", en *Human Rights Quarterly*, tomo 21, Nº 1, 1999, pp. 80-107.
- 4 Véanse Felice, *Taking Suffering Seriously*, op. cit.; Jovanović, Miodrag. *Collective Rights. A Legal Theory*, New York, Cambridge University Press, 2012 y Jovanović, Miodrag, "Recognizing Minority Identities Through Collective Rights", en *Human Rights Quarterly*, tomo 27, Nº 2, 2005, pp. 625-651.
- 5 Tal criterio se encuentra implícito en los siguientes documentos jurídicos: Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos y Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, (artículo 1, respectivamente), Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes (preámbulo y artículo 3), Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (artículo 1, entre otros), Declaración sobre la Concesión de la Independencia a los Países y Pueblos Coloniales (artículo 2) y Declaración sobre el Derecho al Desarrollo (preámbulo y artículo 5).

se estaría hablando de derechos que por su naturaleza pueden ser individuales y colectivos⁶.

El presente escrito gira en torno al posicionamiento del filósofo alemán Thomas Pogge frente a los derechos humanos colectivos. Para ello, se expone, en primer lugar, el concepto de derechos humanos de este autor. Seguidamente, se aclara cuál es el curso argumentativo que está detrás de sus ideas. Este segundo paso es útil por dos razones: primero, porque las reflexiones de Pogge sobre nuestro objeto de estudio están dispersas en diferentes obras y de manera no manifiesta; segundo, porque ello es necesario a fin de desarrollar el tercer punto, y que es a su vez el fin último que aquí se persigue: calibrar la pertinencia de la posición de Pogge y sus argumentos.

Como obra base de este escrito se toma *Weltarmut und Menschenrechte. Kosmopolitische Verantwortung und Reformen*⁷(en lo adelante WM), al tiempo que se recurre a otros textos que están conectados conceptualmente con WM.

1. UN CONCEPTO MORAL DE LOS DERECHOS HUMANOS

Las especulaciones de Pogge sobre el concepto de derechos humanos se llevan a cabo dentro del amplio marco de la justicia social. Esta se ocupa de los juicios morales sobre prácticas sociales (normas, instituciones, etc.) que regulan las interacciones que se dan entre individuos y las interacciones de actores colectivos, así como el acceso a los recursos materiales que permiten la satisfacción de ciertas necesidades⁸. Y dentro de la justicia social queda comprendida —lo que parece ser lo más importante para Pogge— la justicia global de corte cosmopolita, la cual entraña básicamente consideraciones filosóficas en torno a las razones y posibles soluciones de la pobreza en el mundo; causas y soluciones estas que se hallan fundamentalmente en la esfera

⁶ Sobre la idea general de los derechos colectivos hay un amplio debate. Entre otros autores, pueden ser mencionados como defensores de los derechos colectivos Margalit, Avishai y Raz, Joseph, “National Self-Determination”, en *The Journal of Philosophy*, tomo 87, N° 9, 1990, pp. 439-461; Raz, Joseph. *The Morality of Freedom*, New York, Oxford University Press, 1986, pp. 93-216; Kymlicka, Will, “The Good, the Bad, and the Intolerable: Minority Group Rights”, en Mark Goo dale (ed.), *Human Rights: An Anthropological Reader*, Massachusetts, Wiley-Blackwell, 2009, pp. 58-67; Kymlicka, Will. *Ciudadanía multicultural*, Barcelona, Paidós, 1996, pp. 20, 57-76; Calera L., Nicolás. *¿Hay derechos colectivos? Individualidad y socialidad en la teoría de los derechos*, Barcelona, Ariel, 2000; Moltchanova, Anna. *National Self-Determination and Justice in Multinational States*, New York, Springer, 2009, pp. 25-70; Newman, Dwight. *Community and Collective Rights: A Theoretical Framework for Rights Held by Groups*, Oxford, Hart Publishing, 2011 y Parcero, Juan Antonio, “Los derechos colectivos en el México del siglo XIX”, en *Isonomía*, N° 36, 2012, pp. 147-186. Entre los detractores de los derechos colectivos se cuentan Farrell, Martín, “¿Hay Derechos Comunitarios?”, en *Revista DOXA*, N° 17-18, 1995, pp. 69-94 y Tamir, Yael, “Against Collective Rights”, en Lukas Meyer et al. (eds.), *Rights, Culture, and the Law: Themes from the Legal and Political Philosophy of Joseph Raz*, Oxford, Oxford University Press, 2003, pp. 182-204. Una posición dubitativa se encuentra en Waldron, Jeremy, “The Dignity of Groups”, en *Acta Juridica*, N° 66, 2008 pp. 66-90 y Waldron, Jeremy, “Taking Group Rights Carefully”, en Grant Huscroft y Paul Rishworth (eds.), *Litigating Rights: Perspectives from Domestic and International Law*, Oxford/Portland, Hart Publishing, 2002, pp. 203-220.

⁷ Pogge, Thomas. *Weltarmut und Menschenrechte. Kosmopolitische Verantwortung und Reformen*, Berlin/New York, De Gruyter, 2011. Se emplea la edición alemana de la obra en razón de que es la versión más reciente (2011), ampliada y corregida.

⁸ *Ibid.*, p. 45.

global⁹. En el marco de la justicia global, una de las metas del discurso político es establecer un criterio de justicia que permita valorar en qué medida las instituciones sociales tratan con justicia a los individuos y a los grupos¹⁰, a efectos de combatir la pobreza global. Dicho criterio debe ser universal —único—, al tiempo que debe respetar tanto la autonomía personal como la autonomía de las sociedades y culturas. Por tanto, el respeto a las diferencias culturales es fundamental¹¹: no se trata de escoger un criterio cultural de justicia, sino uno que todos acepten¹². Visto lo dicho, es en cierto grado previsible que se afirme que el criterio universal de justicia lo representan los derechos humanos¹³. Pogge no lo dice, pero cabe presumir que aceptar los derechos humanos como criterio universal de justicia se debe precisamente al carácter universal de estos derechos. Así, los derechos humanos tienen la función de servir como criterio de justicia. Ellos son, por decirlo de alguna manera, la piedra de toque para evaluar si las instituciones sociales, y especialmente las globales, son justas.

Debe señalarse que el principal objeto de análisis de Pogge es la justicia global, y no los derechos humanos en sí. Los derechos humanos entran en consideración del autor en la medida en que son instrumentos que sirven para ayudar a solventar el problema de la pobreza global. No es que tales derechos no sean valiosos, sino que tienen sobre todo un papel instrumental en la estructura teórica diseñada. Con ello, los derechos humanos vienen a ser instrumentos y no fines en sí. Su respeto y cumplimiento son anhelados y exigidos¹⁴, aunque el respeto y el cumplimiento se pretenden con la intención de servir como medio de solución a la pobreza global, entre otros posibles medios. La instrumentalidad de los derechos humanos se ve reflejada en el carácter institucional de los mismos. La postura institucional de Pogge asume que las exigencias contenidas en estos derechos van dirigidas primeramente hacia las instituciones sociales, y secundariamente a los individuos que las representan¹⁵: un derecho humano a X significa que las instituciones sociales deben estar conformadas de tal manera que todos los interesados tengan acceso seguro a X¹⁶. La visión institucional es instrumental, en cuanto que los derechos humanos son medios útiles que se emplean para exigir que se garantice y proteja el acceso a X, es decir, a un bien necesario, mediante una conformación adecuada de las instituciones sociales.

Es menester enunciar dos elementos más que configuran el concepto de derechos humanos de Pogge. En primer lugar, se asume un concepto de derechos humanos

⁹ Pogge, Thomas. *Politics as Usual: What Lies Behind the Pro-Poor Rhetoric*, Cambridge, Polity Press, 2010, pp. 13-14, 20-24; Landesman, Bruce, "Global Justice", en Deen K. Chatterje (ed.), *Encyclopedia of Global Justice*, New York/London, Springer, 2011, pp. 422-425.

¹⁰ Pogge, Weltarmut, op. cit., pp. 45-46.

¹¹ *Ibid.*, pp. 47-50.

¹² *Ibid.*, p. 53.

¹³ *Ibid.*, p. 61.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 65-68, 78-84; Pogge, Thomas, "Menschenrechte als moralische Ansprüche an globale Institutionen", en Stefan Gosepath y Georg Lohmann (eds.), *Philosophie der Menschenrechte*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1998, pp. 383-385; Pogge, Thomas, "The International Significance of Human Rights", en *The Journal of Ethics*, N.º. 4, 2000, p. 53.

¹⁵ Pogge, Weltarmut, op. cit., p. 61.

¹⁶ *Ibid.*, p. 63; Pogge, Thomas, "Real World Justice", en *The Journal of Ethics*, N.º. 9, 2005, p. 43.

según el cual estos son exigencias de tipo moral¹⁷, lo que equivale a que son derechos morales¹⁸. Por lo dicho, los derechos humanos son vistos como derechos que existen independientemente de lo que dispongan las normas jurídicas positivas, sean estas estatales o internacionales, por lo que las razones en favor de la exigencia de su respeto efectivo serían ante todo de carácter moral. No es que los derechos humanos morales no puedan ni deban ser juridificados en ningún caso. Ellos sí pueden manifestarse en forma de normas jurídicas, y deben ser normas jurídicas, pero siempre y cuando la experiencia enseñe que su efectiva realización, por determinadas causas, únicamente es posible por medio de su juridificación¹⁹. Como puede verse, el deber de darles forma jurídica no es categórico, más bien es un deber hipotético o prudencial: los derechos humanos deben estar contenidos en el ordenamiento jurídico positivo, siempre que ello sea conveniente. Debe mantenerse en mente que los derechos humanos nunca pierden su esencia moral, a pesar de que lleguen a ser normas jurídicas. La predominancia de lo moral es un camino que conecta con el principio de igualdad, con lo cual los titulares de derechos humanos tienen todos y los mismos derechos²⁰.

En segundo lugar, el aspecto moral también tiene incidencia sobre lo que se refiere a la titularidad de los derechos humanos, que es el tema que nos concierne. A decir de Pogge, los únicos titulares de derechos humanos son —todos— los seres humanos considerados individualmente²¹. Con otras palabras, los colectivos en sí mismos quedan excluidos de la titularidad de los derechos en mención. Viendo el asunto desde la perspectiva de la naturaleza de los derechos humanos, se está en presencia de algo muy significativo, porque con esto se está dando a entender que estamos hablando de derechos que son eminentemente individuales. Aquí naturalmente surge la pregunta acerca de cuál es la razón por la que los colectivos están excluidos de la titularidad y se niegan los derechos humanos colectivos, si el mismo Pogge afirma, como vimos anteriormente, que el criterio de justicia a desarrollar debe abarcar a los actores colectivos, además de hacer referencia expresa a los grupos o colectivos en diversas ocasiones a lo largo de WM²² en conexión con la noción de una moral universal, cuyo criterio esencial son, al fin y al cabo, los derechos humanos.

Si se formula de otra manera, se trata de un interrogante por la fundamentación para la negación de la existencia de derechos humanos colectivos. Pogge no ofrece en WM una respuesta a este asunto, ya que, como él lo expresa, su intención no es considerar

¹⁷ Pogge, Weltarmut, op. cit., p. 63.

¹⁸ Ibid., p. 71; Pogge, The International Significance, op. cit., p. 47.

¹⁹ Pogge, Weltarmut, op. cit., p. 62. Un punto diferenciador entre Thomas Pogge y otros autores como Ernst Tugendhat y Rex Martin, quienes también conciben los derechos humanos como derechos morales, es que estos consideran que es un deber traducir los derechos humanos en normas estatales. Véanse Tugendhat, Vorlesungen, op. cit., pp. 336-363; Martin, Rex, "Human Rights and the Social Recognition Thesis", en Journal of Social Philosophy, vol. 44, N° 1, 2013, pp. 9-10, 17-18; Martin, Rex, "Natural Rights, Human Rights and the Role of Social Recognition", en Collingwood and British Idealism Studies, tomo 17, N° 1, 2011, pp. 91-115 y Martin, Rex. A System of Rights, New York, Clarendon Press, 1997, cap. 3.

²⁰ Pogge, Weltarmut, op. cit., p. 76.

²¹ Ibid., p. 76; Pogge, The International Significance, op. cit., p. 46.

²² Pogge, Weltarmut, op. cit., pp. 45, 46, 55 y 118.

cómo se fundamentan los derechos humanos, sino únicamente aclarar el concepto de los mismos²³. La pregunta, no obstante, no carece de significación. Por el contrario, es elemental para la filosofía práctica contemporánea, tanto porque la respuesta tiene efectos sobre la naturaleza de los derechos humanos, como porque existe en nuestra arena política y académica un serio debate acerca del hecho de si los colectivos deben ser vistos como portadores de derechos humanos o no. Función de la filosofía no es aportar respuestas definitivas ni a la política ni a la academia, mas sí estar conectada con la realidad circundante. La próxima sección procura aclarar cuáles son los argumentos presentes en el proyecto filosófico de Pogge que dan cabida a la negación de los derechos humanos colectivos. Se trata de un intento de comprender y dar sentido.

2. Dos argumentos para la negación de los derechos humanos colectivos

La justificación que permite esclarecer por qué Pogge no concede un espacio conceptual a los derechos humanos colectivos no se encuentra explícitamente en WM, ni en ninguna de sus obras. Por eso se hace indispensable realizar una labor de reconstrucción, tomando en cuenta diferentes textos que, de una u otra forma, están conectados con el tema tratado. Dos parecen ser los principales argumentos que fungen de base para el rechazo del carácter colectivo de los derechos humanos: el universalismo y un argumento de orden moral.

2.1 El universalismo como argumento

Hemos visto que Pogge se interesa básicamente por un problema de alcance universal o global: la pobreza en el mundo. Por ello, la mayoría de sus reflexiones en filosofía práctica se mantienen en el campo de la justicia global. Ahora, si el problema que se pretende analizar, y para el cual se anhela encontrar bases mínimas que cooperen a su solución, tiene una extensión universal, se manifiesta como lógico que las reflexiones sobre dicho problema, así como la solución planteada, deben ser de corte universal. Es así como, aparentemente siguiendo esta línea lógica de pensamiento, sus cavilaciones sobre la problemática mencionada tienen una marcada impronta universalista²⁴, aunque se encarga de enfatizar el problema de la pobreza existente en las regiones más deprimidas.

En este mismo orden de ideas, considera el autor que la solución ha proponerse es de naturaleza mínima y debe alcanzar la mayor cantidad de casos posibles, por lo que no duda en postular, como vimos, que ha de tratarse de un criterio universal—único— de justicia, que está representado primordialmente en los derechos humanos²⁵. El criterio de justicia universal, que no son más que los derechos humanos, debe estar asociado con ciertos bienes básicos que son realmente esenciales para la vida, o sea, que tienen

²³ *Ibid.*, p. 71.

²⁴ *Ibid.*, pp. 53-54; Pogge, *The International Significance*, op. cit., pp. 63-65.

²⁵ Pogge, *Real World Justice*, op. cit., p. 46; Pogge, *Weltamut*, op. cit., p. 54.

una validez global, como lo son, por ejemplo, alimento, seguridad y libertad de reunión²⁶. Los derechos humanos deben servir, entonces, como instrumentos que garanticen el acceso a determinados bienes que son útiles para satisfacer necesidades básicas de todas las personas²⁷, a pesar de que no garanticen el empleo o uso efectivo de estos bienes. Aquí personas realmente significa seres humanos individuales, ya que su significado debe ser interpretado tomando en cuenta que solamente los individuos poseen derechos humanos —como se expuso antes—, y si estos derechos son el criterio de justicia universal aplicable, ello acarrea que lo único hacia lo que se debe apuntar es hacia las necesidades de los individuos y los bienes útiles para estos.

No son necesarias mayores explicaciones para concluir que resulta explícita la trascendencia de lo universal en toda esta construcción conceptual. Sin embargo, en esta visión también reside implícitamente algo de especial significado para los derechos humanos colectivos. A los ojos de Pogge, lo universal, en el marco de los derechos humanos, está representado exclusivamente por lo individual, de donde se colige una consecuencia que es en cierta manera previsible: si el aspecto colectivo de la vida humana no tiene rango universal, universalidad que es una nota definitoria de los derechos humanos, luego lo colectivo queda suprimido de la noción de estos derechos. Con otras palabras, la idea de los derechos humanos colectivos se opone al concepto mismo de derechos humanos, por cuanto la marcada importancia de lo colectivo carece de universalidad. Siendo consecuentes con este razonamiento, no puede haber derechos humanos colectivos.

Aparece luego una pregunta inevitable: ¿cuál es la razón para que, dentro de esta concepción, la marcada importancia social de lo colectivo no posea universalidad? La formulación de este interrogante cobra mayor interés si recordamos de nuevo que, a decir de Pogge, la justicia social comprende tanto a los individuos como a los grupos²⁸. A decir verdad, él no se ocupa de este tema, aunque podemos especular con la construcción de una posible respuesta.

Podría decirse que una primera vía explicativa consiste en saber qué entiende Pogge por grupo o colectivo. Según el autor, un colectivo o grupo “*stands for any set of persons who are identified with this set: viewed as belonging together*”²⁹. Irse por este camino constituye una empresa poco o nada fructífera, porque la noción de colectivo en cuestión realmente no aporta una respuesta a nuestra pregunta. Una explicación plausible vendría antes bien por la vía del acceso a los bienes básicos que deben garantizar los derechos humanos o, dicho de otra manera, de las necesidades a las que apuntan tales derechos. Alimento, vestido, seguridad, educación, interacción social y libertades son bienes básicos universales que parecen ser necesarios para todos los

²⁶ Ibid., pp. 53-54; Pogge, *The International Significance*, op. cit., pp. 63-65.

²⁷ Pogge, *Real World Justice*, op. cit., p. 46; Pogge, *Weltarmut*, op. cit., p. 54.

²⁸ Pogge, *Weltarmut*, op. cit., pp. 45-46, 55.

²⁹ Pogge, Thomas, “Group Rights and Ethnicity”, en Ian Shapiro y Will Kymlicka (eds.), *Ethnicity and Group Rights*, New York/Londres, New York University Press, 1997, p. 187.

individuos, aunque no para todos los colectivos³⁰. Incluso se podría asegurar que un colectivo no necesita alimento, vestido, etc. Nótese que no se está diciendo que no existan o no puedan existir ciertos bienes que satisfacen necesidades de naturaleza estrictamente colectiva, necesidades del colectivo; la afirmación tácita sería más bien que esos bienes colectivos necesarios no son universales. Visto de esta manera, en el marco del concepto de los derechos humanos, en tanto que los bienes básicos universales no atañen a los colectivos, estos no gozan del carácter de universalidad y, consecuentemente, serían rechazados los derechos humanos colectivos.

Aunado a esto, podemos también decir que los colectivos, aunque en última instancia deben maximizar e igualar la capacidad de los individuos para moldear el contexto social en el cual viven³¹, no tienen una naturaleza o manera única de conformarse que autorice a postular su universalidad. Por el contrario, aunque, por ejemplo, la comunidad indígena Ye'kuana y los Amish se componen de seres humanos, las diferencias entre ambos colectivos son bastante grandes, lo que da pie para que se afirme que difieren absolutamente en su naturaleza, en su manera de entender el mundo y en los fines que persiguen. En cuanto a la naturaleza de los colectivos, no estamos frente a un universalismo, sino frente a un particularismo³², teniendo ello incidencia sobre la negación conceptual de los derechos humanos colectivos.

2.2 El argumento moral

Lo que se acaba de comentar sobre la índole universal de los derechos humanos obedece a algo predominantemente conceptual, mas también lo normativo juega un papel en el rechazo de los derechos humanos colectivos, y cuando se habla de normativo se está haciendo referencia a lo moral. Esto quiere decir que Pogge es del parecer de que, desde la perspectiva de la moral, nada más los individuos pueden ser titulares de derechos humanos. Al igual que en el caso anterior, se realizará un proceso reconstructivo para dar con una explicación. Recordemos que Pogge entiende los derechos humanos como derechos morales, y en tanto tales ellos remiten a ciertos elementos morales³³:

- I) Asunto moral último: el deber de respetar los derechos humanos tiene una base moral propia, y no proviene del principio moral de observar los órdenes legales, sean nacionales o internacionales.
- II) Asunto moral de importancia: los derechos humanos normalmente se anteponen a otras consideraciones normativas.
- III) Enfoque en los seres humanos: únicamente los seres humanos y todos los seres humanos poseen derechos humanos.
- IV) Igual estatus: todos tienen exactamente los mismos derechos humanos.

³⁰ Pogge, *Weltarmut*, op. cit., pp. 51-53.

³¹ Pogge, *Group Rights*, op. cit., p. 198.

³² Esta es una de las razones principales por las que Pogge rechaza los derechos legales de grupo o colectivos basados exclusivamente en la etnicidad, pues ello viola el principio moral del trato igualitario: la simple diferencia, a pesar de ser inherente y fundamental en el modo de vida, moralmente no debe dar lugar a un trato legal desigual (ibíd., pp. 187-190).

³³ Pogge, *The International Significance*, op. cit., pp. 47-46 y Pogge, *Weltarmut*, op. cit., pp. 63-71.

V) Asuntos morales ilimitados: los derechos humanos deben ser respetados, sin importar época, religión, raza, tradición, filosofía, etc.

VI) Ampliamente aceptables: los derechos humanos deben poder ser comprendidos y estimados por personas de diferentes épocas, culturas, religiones, etc.

Múltiples lecturas y consecuencias pueden obtenerse a partir de estos elementos morales de los derechos humanos, aunque se destacará únicamente lo que atañe a nuestro tema. Primero, se observa que se habla de derechos que, como ya se ha mencionado antes, encuentran su fuente en la moral, pero destaca también el que los individuos son vistos como los únicos titulares. Así las cosas, resulta que, desde el ángulo de la moral, los colectivos no pueden poseer derechos humanos, y dado el caso de que se haga mención a la existencia de derechos humanos colectivos, ello sería una contradicción al concepto mismo de derechos humanos. Alguien puede manifestar que queda abierta la posibilidad de que los derechos humanos colectivos tengan presencia en el campo legal, aunque no en el moral. A primera vista, eso parece admisible, sin embargo, no hay que olvidar que, de acuerdo con Pogge, los derechos humanos son esencialmente morales, por lo que cualquier mención legal expresa a favor o en contra de los mismos no aporta ni resta nada a su existencia en sí. De esta suerte, se puede aceptar que hay derechos humanos colectivos legales, si bien con la salvedad de que ello es irrelevante para el asunto que aquí se está tratando, pues todo el planteamiento de Pogge se encuentra contenido en lo moral.

Retomando los elementos morales arriba considerados, ellos también dejan claro que, en razón del papel esencialísimo de la moral, los derechos humanos y su titularidad pueden y deben ser legitimados fundamentalmente a la luz de la moral. Pero los elementos morales que se han mencionado hasta este momento realmente son algo así como propiedades que deben estar incorporadas en los derechos humanos o, si se quiere, también pueden ser vistos como una primera instancia de legitimación moral, en el sentido de que los ellos necesariamente deben estar contenidos en los derechos humanos. En este estado de cosas, todavía nos podemos preguntar si existe una razón moral de legitimación que sea más esencial y anterior y que comporte la negación de los derechos humanos colectivos. Una lectura sistemática de diferentes obras de Pogge induce a pensar que sí existe ese algo que funcionaría como patrón moral último o primero —según se vea— que conduce, al fin y al cabo, a dejar los derechos colectivos por fuera del concepto de derechos humanos. Se está hablando de la dignidad humana.

³⁴ Pogge, Thomas, “Dignidad y justicia global”, en *Diánoia*, vol. LVI, N.º. 67, 2011, p. 3.

³⁵ *Ibid.*, p. 4. Los siguientes son los párrafos de la DUDH en los que Pogge se apoya expresamente. Preámbulo: “La libertad, la justicia y la paz en el mundo tienen por base el reconocimiento de la dignidad intrínseca y de los derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana [...]. Los pueblos de las Naciones Unidas han reafirmado en la Carta su fe en los derechos fundamentales del hombre, en la dignidad y en el valor de la persona humana y en la igualdad de derechos de hombres y mujeres [...]” Artículo 1: “Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos.” Artículo 22: “Toda persona, como miembro de la sociedad, tiene derechos a seguridad social, y a obtener, mediante el esfuerzo nacional y la cooperación internacional, habida cuenta de la organización y los recursos de cada Estado, la satisfacción de los derechos económicos, sociales y culturales, indispenables a su dignidad y al libre desarrollo de su personalidad.” Llama la atención que Pogge no mencione ni el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos ni el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, cuyos preámbulos manifiestan tajantemente que la dignidad humana es la fuente de los derechos humanos. Esto puede que se deba a una estrategia argumentativa, puesto que, como se verá, ambos pactos reconocen los derechos humanos colectivos. Con otras palabras, si Pogge hace alusión a la concepción de dignidad contenida en ambos pactos, en el fondo podría verse obligado a aceptar los derechos humanos colectivos.

A decir de Pogge en su artículo Dignidad y justicia global (en adelante DJG), la dignidad, vista ampliamente, abarca dos sentidos específicos: a) un valor que es inherente, inalienable e igual para todos y b) algo que es precario y necesita protección social, lo que se refiere a una situación vital que debe alcanzarse³⁴. Estos dos sentidos de dignidad están contenidos en la Declaración Universal de los Derechos Humanos (DUDH): a se encuentra en el preámbulo y en el artículo 1, y b en el artículo 22³⁵. Tres cosas se deben destacar. Primero, al traer a colación la DUDH, la dignidad amplia a la que se aludía en un principio se circunscribe a la dignidad humana. Se trata de lo estrictamente humano, y no de la posible dignidad de los animales, las plantas y demás entes. En efecto, cuando se lee DJG, se hace patente que se habla de lo humano, y no en pocas ocasiones aparece el sustantivo dignidad acompañado del adjetivo humana³⁶. Segundo, esta dignidad es la dignidad del ser humano en tanto individuo, ya que los párrafos de la DUDH comentados por Pogge encuentran en el individuo su principal y único objeto de protección.

Tercero, y agregado a lo anterior, da la impresión de que se es titular de dignidad humana por el hecho mismo de ser humano³⁷, lo que da a entender que no pareciera haber una razón o argumentación adicional que justifique su posesión: la dignidad humana es inherente al individuo³⁸.

Dicho más claramente y para que no queden dudas, únicamente los individuos disfrutan de dignidad humana, debido a que solo ellos son seres humanos, todo de acuerdo con las ideas de Pogge. ¿Y cómo se hilvana esto con la negativa de los derechos humanos colectivos? Veamos. Pogge habla de dos dignidades humanas. La dignidad humana a es un presupuesto para la dignidad humana b, es decir, la situación vital que amerita todo ser humano para llevar una vida digna (dignidad b) se fundamenta en la circunstancia de que los seres humanos detentan un valor moral inherente (dignidad a) que hace exigible la materialización de esas circunstancias básicas: acceso a la educación, acceso a alimentos, vestido, medicamentos, trabajo, etc.

Y lograr que se tenga el efectivo acceso a los bienes básicos mencionados (educación, medicamento, etc.) es posible por medio de los derechos humanos³⁹. Si lo vemos detenidamente, los derechos humanos son instrumentos para conseguir los bienes básicos y, como consecuencia, para lograr la dignidad humana b, lo que equivale a decir que la existencia de los derechos humanos se legitima al fin moralmente en razón de la dignidad humana a, en razón del valor moral inherente a todo individuo. Se trata de una cadena en la que si apartamos la dignidad humana a, la dignidad humana b perdería el fundamento que obliga a su consecución, así como también los derechos humanos perderían su último punto de legitimación moral.

³⁶ En las diez páginas que conforman DJG aparece la expresión dignidad humana seis veces (pp. 6-8), además de otras expresiones como dignidad de los seres humanos (p. 3), dignidad plena de los seres humanos (p. 6) o dignidad de la persona (p. 6), que deben ser entendidas como sinónimos de dignidad humana.

³⁷ Pogge, Dignidad y justicia global, op. cit., p. 3.

³⁸ En la sección 3.2 veremos que ello amerita una mayor aclaración, ya que el carácter inherente de la dignidad humana puede ser visto desde dos perspectivas diferentes, lo que es de significado para calibrar la pertinencia de este argumento moral.

³⁹ Pogge, Dignidad y justicia global, op. cit., p. 5.

La dignidad humana a, ese alto valor moral, es inherente a los individuos y únicamente estos la poseen, y es exactamente por esta razón que conceptualmente los derechos humanos colectivos carecen de legitimación moral: los colectivos no poseen la dignidad humana a que, entre otras, tiene la función moral de legitimar los derechos humanos.

El argumento de tipo moral que se encuentra en esta concepción se hace visible en la noción de dignidad humana, como se ha visto. Ahora, ese recurso a la dignidad humana encierra otra idea de orden moral que funciona como argumento en contra de los derechos humanos colectivos. Esa idea es realmente el planteamiento implícito de que existe una prioridad moral absoluta del individuo frente a lo colectivo, algo que suele ser llamado individualismo metodológico⁴⁰, dado que parte del supuesto de que los contenidos morales, incluyendo los derechos morales, son preponderantemente individuales. Esto se hace evidente, por ejemplo, en *Group Rights and Ethnicity* (en adelante GRE), cuando Pogge sostiene que los colectivos, en última instancia, deben maximizar e igualar la capacidad de los individuos para moldear el contexto social en el cual viven⁴¹, como ya se dijo antes. También se ve en WM al momento de conceptualizar su visión cosmopolita en conexión con los derechos humanos, y donde manifiesta que en el centro de las consideraciones morales del cosmopolitismo está el individuo, mientras que los colectivos reciben una referencia indirecta, en virtud de su incidencia sobre los individuos⁴².

El individualismo que se manifiesta en la prioridad absoluta del individuo frente a lo colectivo ocupa un puesto determinante en la filosofía práctica de Pogge. Visto así, es pertinente decir que el argumento moral abarca dos aspectos que están estrechamente vinculados: la dignidad humana y la primacía moral absoluta del individuo.

Para resumir y concluir con esta sección, vemos que son dos los argumentos principales encontrados en la construcción conceptual de Pogge que dan sustento a la negación de los derechos humanos colectivos: la universalidad de los derechos humanos y un argumento de tipo moral. El argumento del universalismo expone que los derechos humanos colectivos se oponen al carácter universal de los derechos humanos, en razón de que los derechos colectivos no atienden a necesidades que sean iguales para todos los individuos, además de existir marcadas diferencias en la naturaleza de los colectivos.

⁴⁰ Narveson, Jan, "Collective Rights?", en *Canadian Journal of Law and Jurisprudence*, tomo IV, Nº 2, 1991, pp. 331-334. Las siguientes palabras de Narveson, quien es partidario del individualismo metodológico y contrario a los derechos colectivos, son esclarecedoras a este respecto: "In my view, the right basic morality for any society is one that reinforces and inculcates rights of individuals, namely the right of individuals to do whatever they please within the limits imposed by the same right of all others. Rights are inherently social in their administration and, in a sense, in their foundations and origin. In the view of us individualist, it is the content of morals that is individuals" (ibíd., p. 331). Mayores detalles sobre el individualismo metodológico y sus diversas variantes se encuentran en Heath, Joseph, "Methodological Individualism", publicación digital en la página web de The Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2010, <http://plato.stanford.edu/entries/methodological-individualism/> (10.7.2013).

⁴¹ Pogge, *Group Rights*, op. cit., p. 198.

⁴² Pogge, *Weltarmut*, op. cit., p. 212.

El argumento moral, como se mostró, presenta una subdivisión. Por una parte, sostiene que la dignidad humana es el patrón último de legitimación de los derechos humanos, si bien solo los seres humanos disfrutan de ella, por lo que los derechos humanos colectivos no son legítimos a luz de la moral. Por otra parte, se le da al individuo una prioridad moral absoluta frente a los colectivos, lo que disminuye la importancia social y moral de estos y orienta la idea de los derechos humanos exclusivamente hacia el ser humano individual, algo que no debe confundirse con egoísmo: el pensamiento filosófico de Pogge presenta una apología del individuo, mas no del egoísmo. La pertinencia de estos argumentos se evaluará en la siguiente sección.

3. SOBRE LA PERTINENCIA DE LOS ARGUMENTOS

Visto conceptualmente, el desarrollo argumentativo para la negación de los derechos humanos colectivos que está contenido en la construcción teórica de Pogge no presenta problemas significativos, en el sentido de que no hay mayores contradicciones, paradojas o inconsecuencias. Por el contrario, es notable la coherencia conceptual del sistema en su totalidad: oponerse a los derechos humanos colectivos es una consecuencia lógica. No obstante, esta postura no está libre de observaciones, aunque estas no se refieren precisamente a la coherencia argumentativa ya mencionada. Antes bien, atañen al sentido o modo particular en que Pogge entiende las nociones de universalidad y dignidad humana, así como su recurso a la primacía moral absoluta del individuo frente a lo colectivo. De más está decir que, al final, las mencionadas observaciones tienen consecuencias directas que afectan la argumentación y su conclusión (negación de los derechos humanos colectivos), puesto que si, por ejemplo, la universalidad en materia de derechos humanos es concebible de manera distinta a la de Pogge, entonces el argumento de la universalidad no sería adecuado.

3.1 Valorando el argumento del universalismo

Iniciemos con el argumento de la universalidad. En la concepción de Pogge, el carácter universal de los derechos humanos no abarca a los colectivos, debido a que estos no comparten determinadas características que son comunes a todos los individuos. Específicamente, se da a entender que hay ciertos bienes que son necesarios para todos los individuos, mas no para los colectivos. La universalidad tiene fundamentalmente un sentido material en Pogge. Para valorar el peso específico de este argumento, veamos previamente ciertos ejemplos, no estrictamente teóricos, en materia de derechos humanos.

Primero, el artículo 25 de la DUDH señala que la maternidad y la infancia, lo que equivale a las madres y los niños, tienen derecho a cuidados especiales. No se trata de derechos que tienen los hombres ni que se poseen durante la adultez. Segundo, el artículo 27 del Pacto Internacional sobre Derechos Civiles y Políticos (en adelante

PIDCP) indica que los miembros de minorías étnicas, religiosas o lingüísticas existentes en los Estados gozan del derecho a tener su propia cultura, a profesar y practicar su propia religión y a hablar su propio idioma. La finalidad de este artículo es proteger a determinadas minorías, y el supuesto del artículo es que se tienen los derechos indicados, si se pertenece a una minoría. No son derechos humanos que tengamos todos, ya que no todos somos miembros de una minoría étnica, religiosa o lingüística. Tercero, el artículo 1 del PIDCP y del Pacto Internacional de Derechos Económicos, Culturales y Sociales, respectivamente, declaran que todos los pueblos tienen el derecho humano a la autodeterminación, y en razón de ello pueden disponer libremente de su estatus político, de su desarrollo económico, social y cultural. Obsérvese que se está hablando de derechos de los pueblos, no de derechos de los individuos. Cuarto, el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes señala tanto en su preámbulo como en su artículo 3 que los pueblos indígenas en sí son titulares de derechos humanos. En base a esto se les reconoce, por ejemplo, el derecho a su identidad tribal (art. 1.2), el derecho a que el Estado proteja los valores y prácticas sociales, culturales, religiosas y espirituales propias de dichos pueblos (art. 5.a) y el derecho a la consulta previa (art. 6.1.a), entre otros derechos. Aquí estamos en presencia de derechos humanos que no son propios de los individuos, sino de los pueblos indígenas en sí. Quinto, la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (en adelante DDPI), en su artículo 1, dispone que los pueblos indígenas son titulares de derechos humanos, así como sus miembros individuales. Además de otros, se menciona el derecho de los pueblos indígenas —en tanto colectivos— a poseer, utilizar, desarrollar y controlar las tierras que tradicionalmente han sido de su propiedad o poseído de alguna manera (art. 26,2). Una vez más nos encontramos frente a derechos humanos cuyos titulares son determinados colectivos, quedando descartados los individuos.

Estos ejemplos ponen en entredicho la manera como Pogge asume la universalidad en relación con los derechos humanos⁴³. Por una parte, se muestra que hay derechos humanos que no poseen todos los individuos (primer y segundo ejemplo), por otra parte, aparecen en el escenario derechos humanos de los que no son titulares los individuos, sino ciertos colectivos. En lo que se refiere a la temática específica que nos ocupa, se asume que hay diferencias profundas entre los colectivos y los individuos, y se admite el particularismo cultural que singulariza a muchos colectivos —y del que parece renegar Pogge en materia de derechos humanos—, sin embargo, igualmente se da cabida a la idea de que ello no es óbice para que ciertos colectivos sean titulares de estos derechos.

⁴³ Puede pensarse que no es procedente traer ejemplos normativos de nuestra realidad para refutar la noción de universalidad de Pogge, pues este elabora un constructo filosófico-teórico. Lo cierto es que el quehacer filosófico, y más si estamos en el ámbito de la filosofía práctica, no debe aislarse de la realidad. La misión en sí tampoco es legitimar la realidad, pero sí evaluarla y analizar las eventuales consecuencias que se desprenden para la teoría, así como ver las posibles construcciones teóricas sobre la misma y emitir un juicio con las herramientas que ofrece la filosofía.

¿Significa eso que los derechos humanos no son universales? Si vemos los derechos humanos solo desde la perspectiva de quién posee cuáles derechos, y esta es la perspectiva de Pogge, pues no son derechos universales, en cuanto que no todos los titulares poseen los mismos derechos. Pero existe otra opción que nos faculta para afirmar su universalidad y al mismo tiempo aceptar que no todos poseemos los mismos derechos. En este sentido, se propone que la universalidad sea entendida desde un ángulo procedimental. Esto quiere decir varias cosas, aunque solo se destacará lo siguiente: el adjetivo procedimental pone de manifiesto que la universalidad no atiende únicamente al contenido o a principios materiales, sino que también debe dársele un puesto significativo a principios formales. De entre estos últimos principios, el principio moral formal de la imparcialidad está llamado a ser una pieza clave. Conforme con Lohmann, el principio de imparcialidad, aplicado a los derechos humanos, significa que el bienestar de todos debe ser tomado en cuenta, pero al mismo tiempo significa que existen ciertas diferencias entre los titulares de derechos humanos que deben tener un peso específico y que pueden dar lugar a un trato diferenciado. Mas dicho trato diferenciado conlleva la necesaria existencia de una argumentación racional que permita justificarlo frente a todos⁴⁴. Hablamos, pues, de una discriminación positiva en materia de derechos humanos⁴⁵, basada en el principio de imparcialidad y en razón de una argumentación pertinente. Si se analiza con atención, se advierte que la imparcialidad nos permite asumir como universales ciertos derechos humanos de los cuales no todos somos titulares. Esto se debe a que la imparcialidad está conectada con una visión de la justicia que exige tratar desigualmente a los desiguales, cuando ello sea justificable y necesario, lo que se debe especialmente a que hay necesidades vitales que no son similares en todas partes, pero que precisamente por ser vitales requieren satisfacción innegable e impostergable. Las necesidades vitales que se busca satisfacer por medio del respeto y ejercicio de los derechos humanos no tienen que ser exactamente las mismas en todas partes ni a lo largo del tiempo.

La exigencia de justificar el trato desigual al que puede dar lugar el principio formal de la imparcialidad en el fondo da a entender que la universalidad de los derechos humanos queda a salvo si asumimos que tales derechos son racional y razonablemente aceptables y legitimables desde una moral universal imparcial, sin que se requiera que todos los portadores tengan los mismos derechos. Un punto esencial se encuentra, entonces, en que la visión procedimental defiende que las diferencias son trascendentales en la vida humana y las asume con seriedad. De tal manera que acepta que lo que en ciertos ámbitos culturales es vital o esencial para poder vivir dignamente, no lo es en otros, pero que siempre debe procurarse crear las condiciones que hagan posible alcanzar y mantener eso que es vital, allende las diferencias. Expresado con palabras diferentes, los derechos humanos deben servir como instrumentos que procuren la vida digna en los diferentes espacios culturales.

⁴⁴ Lohmann, Georg, "Unparteilichkeit in der Moral", en Lutz Wingert y Klaus Günther (eds.), *Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 2001, p. 455. 434 455

⁴⁵ Lohmann, »Kollektive« Menschenrechte, op. cit., p. 104.

Lo dicho sobre el principio moral de imparcialidad involucra directamente a los colectivos, de manera que cuando se menciona la discriminación positiva se está afirmando que los colectivos son considerados entes capaces de ser titulares de derechos humanos, los cuales pueden divergir en mayor o en menor grado de determinados derechos individuales. Es evidente que aquí se presupone que los colectivos pueden ser vistos, primero, como entes que existen en sí y, segundo, como entes que merecen un respeto y un estatus morales. Ambos presupuestos requieren argumentaciones independientes. Así, la existencia del colectivo amerita una argumentación ontológica, mientras que lo relativo al respeto moral exige una moral. Ambas argumentaciones, en principio, parecen posibles. Sin embargo, para no alejarnos de la temática principal, solo se aludirá a la argumentación moral en el siguiente punto. Lo más importante a los fines de sostener la universalidad de los derechos humanos sería la manera como se fundamentan, y no tanto quién los posee ni cuáles derechos posee.

El modelo procedimental que se tiene en mente debe ofrecer más espacio a los elementos formales y no exclusivamente a los materiales. Si se le otorga cabida exclusivamente a los materiales, se corre el riesgo de que se predetermine el contenido de los derechos humanos y se produzca un imperialismo cultural, algo que efectivamente hoy día es objeto de denuncias y críticas.

Por lo dicho, el argumento universalista de Pogge no es del todo pertinente, puesto que no es totalmente compatible con la realidad moral en materia de derechos humanos, realidad que está basada en el principio del respeto y defensa de lo diferente, y que se reafirma cuando entramos en el campo de lo vital, mejor dicho, cuando la diferencia es esencial para llevar una vida digna. Además de que el argumento universalista de Pogge está cargado con fuertes elementos materiales que desde el principio resuelven con anticipación —y exclusión de otras maneras de ver la vida humana— cuál es el contenido de los derechos humanos⁴⁶.

46 Hablar de un modelo procedimental para justificar la universalidad de los derechos humanos no es algo extraño en la filosofía práctica. Un buen ejemplo de ello nos lo otorga Jack Donnelly, quien ha propuesto un modelo de justificación que permite aceptar diferencias culturales, nacionales y regionales en materia de derechos humanos, pero que simultáneamente deja a salvo la universalidad de los mismos (Donnelly, Jack, "The Relative Universality of Human Rights", en *Human Rights Quarterly*, vol. 29, 2007, pp. 281-306). Según el planteamiento en cuestión, la universalidad es realmente posible si partimos de la idea práctica de un consenso traslapado (*overlapping consensus*). Este consenso es parcial, pues se refiere tan solo a ciertos aspectos de los derechos humanos que pueden ser asumidos universalmente, mientras que otros aspectos no necesariamente tienen alcance universal. Así, el consenso traslapado sirve como punto de origen para una universalidad relativa, que comprende tres niveles. El primer nivel se refiere a los conceptos, a formulaciones amplias como las que se encuentran en los artículos 3 y 22 de la DUDH. El segundo comprende las concepciones, es decir, posiciones religiosas, políticas, filosóficas, morales, etc., que pueden emplearse como fundamento de legitimación de los conceptos. Lo característico es que en este segundo nivel se acepta toda concepción en pro de los derechos humanos, sin importar que sea opuesta a otras concepciones. En el tercer y último nivel se habla de la implementación, la cual, al igual que como sucede en el segundo nivel, da cabida a la variedad. Por ello, por ejemplo, el derecho humano que tiene toda persona a acceder a los cargos públicos en su Estado puede ser implementado de diferentes formas en diferentes Estados (*ibíd.*, pp. 298-300). Como se nota, estamos en presencia de una propuesta procedimental, por cuanto se intenta dar basamento a la validez universal de los derechos humanos tomando en cuenta no solo elementos materiales, como los conceptos, sino también los formales, como la participación de todos los interesados o la necesidad de alcanzar acuerdos mínimos, siendo estos últimos los que dan base a la universalidad. Obviamente, el modelo expuesto puede ser sometido a críticas, pero aquí solo queremos destacar, como se expresó antes, que las teorías procedimentales no son ajenas a los derechos humanos.

3.2 Valorando el argumento moral

Ya se vio que el argumento moral empleado para negar los derechos humanos colectivos abarca dos componentes: dignidad humana y primacía moral absoluta del individuo frente a lo colectivo. En cuanto a la dignidad humana, la tesis central es que sus únicos titulares son los individuos, al tiempo que la misma es fundamento legitimador de los derechos humanos. Por ello, la conclusión lógica es que los colectivos no poseen derechos humanos, pues no son portadores de dignidad humana. El punto clave de la tesis, y en torno a la cual giran las subsiguientes consideraciones, es el hecho de que la dignidad humana solo atañe a los seres humanos considerados individualmente. Presupuesto conceptual de esta afirmación es el que la dignidad humana es inherente a los seres humanos⁴⁷. ¿Pero qué quiere decir inherente en este contexto?

En el contexto planteado, hay dos posibles maneras de interpretar la inherencia de la dignidad humana. Primero, se dice que la dignidad humana es inherente en el sentido de que se nace con ella, sin que sea justificable desde un ángulo exclusivamente humano. Aquí se suele apelar a un dios, la naturaleza o simplemente a nada. Pero lo cierto es que la voluntad humana no forma parte de la posible justificación, o sea, no se trata de algo que exista porque los seres humanos lo conciban, concedan, etc. La segunda visión también sostiene que se posee dignidad desde el nacimiento o por el simple hecho de ser humano, pero ello no se debe a un dios, la naturaleza o algo similar, sino al hecho de que los seres humanos consideramos que ello es así. Vista de de tal forma, la dignidad humana vendría a ser un constructo humano, motivo por el cual este planteamiento bien puede ser caracterizado como un constructivismo moral⁴⁸. Para esta visión, la dignidad humana realmente es algo concedido por la comunidad moral a la que se pertenece, por un nosotros estrictamente humano. Diversas son las razones por las cuales se concede la dignidad humana, pero entre ellas destaca la lucha social y política en contra de tratos degradantes o humillantes⁴⁹. Implícitamente este segundo planteamiento acepta que la noción de dignidad humana atañe a algo dinámico, en el sentido de que la misma es susceptible de experimentar variación a lo largo del tiempo, así como es susceptible de ser asociada directamente con facetas de la vida humana con las cuales previamente no se les relacionaba, todo con motivo de acontecimientos sociopolíticos muy significativos⁵⁰. Así, a modo de ejemplo, la dignidad humana fue vista históricamente solo como fundamento de los llamados derechos humanos de primera generación (derechos civiles y políticos), mas con el transcurso del tiempo ha sido vista también como fundamento de los derechos

⁴⁷ Pogge, Dignidad y justicia global, op. cit., p. 3.

⁴⁸ Dávila, J. Antonio, "Dignidad humana colectiva como condición previa de los derechos humanos colectivos", en *Pensamiento Jurídico*, Nº 35, 2012, p. 131.

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ *Ibid.*, p. 132.

humanos de segunda generación (derechos humanos económicos, sociales y culturales). Como se extrae del ejemplo, la dignidad humana ha sido asociada paulatinamente con diferentes aspectos esenciales de la vida: primero, con la libertad, luego, con lo económico, cultural y social.

En principio, Pogge parece ser partidario de la primera opción, pues no aclara sobre qué se basa la dignidad humana. Sin embargo, no es menos cierto que él mismo manifiesta que los derechos humanos no incluyen elementos metafísicos o metaéticos fundantes y que, por el contrario, son la decisión, el esfuerzo y el reconocimiento humanos los que están latentes en estos derechos⁵¹. Pogge tiende, entonces, hacia una perspectiva constructivista, o sea, hacia la segunda opción. Siendo cierto que hay una tendencia a ver la dignidad como algo concedido, la pregunta que nace en este momento es por qué Pogge no habla de la existencia de una dignidad humana colectiva, si, en principio, es posible conceder dignidad humana a los colectivos. La respuesta parece residir en que, para Pogge, la noción de dignidad humana es en cierta medida monolítica o estática, lo que significa que, en cuanto a la concepción de lo humano, no se experimentan variaciones con el transcurso del tiempo ni con motivo de acontecimientos sociopolíticos trascendentales. La dignidad humana es efectivamente un constructo moral que ha nacido o se ha creado en razón de ciertas luchas y acontecimientos políticos de gran trascendencia⁵², y cuyo centro de atención ha sido el individuo. Pero ello no significa que la noción de dignidad humana deba circunscribirse obligatoriamente al individuo. Ella puede ampliarse y abarcar otros entes, como lo serían determinados colectivos. Lo fundamental es entender que el adjetivo humana que acompaña al sustantivo dignidad no debe encerrarse inevitablemente dentro de los límites de lo individual; también lo colectivo es una manifestación de la vida humana⁵³.

La observación principal a la noción de dignidad humana de Pogge es que esta es relativamente monolítica, a pesar de que ella debería ser tomada como algo básicamente dinámico o flexible, susceptible de variación y adaptación a la realidad política, social y moral de nuestro tiempo, lo que, como consecuencia, da cabida a la idea de los derechos humanos colectivos. Para hacerlo algo más preciso y a fin de evitar confusiones: Pogge no niega que pueda existir una variación en cuanto a los aspectos de la vida humana con los cuales se asocia la dignidad humana, lo que implica en cierta medida aceptar el carácter dinámico de esta, algo que se hace palpable en WM, puesto que esta obra es precisamente una defensa en pro de los derechos humanos de segunda generación, los cuales lógicamente son posteriores a los de la primera generación. A lo que parece oponerse es a que la dignidad humana sea extensible a los colectivos. Por lo dicho, parece sostener una visión monolítica de

⁵¹ Pogge, Weltarmut, op. cit., p. 75.

⁵² Forst, Rainer, "Der Grund der Kritik. Zum Begriff der Menschenwürde in sozialen Rechtfertigungsordnungen", en Rahel Jaeggi y Tilo Wesche (eds.), Was ist Kritik?, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2009, p. 150.

⁵³ Queda abierta la pregunta acerca de qué criterio ha de aplicarse para saber cuáles colectivos son titulares de dignidad humana. Tal pregunta en sí misma es digna de un estudio propio y no se tratará en este escrito.

la dignidad humana en lo que concierne a los titulares: solo los individuos serían portadores de dignidad humana.

Sugerir que la noción de dignidad humana sea vista como algo que abarca también cierta dimensión de lo colectivo no es un producto de una mera elucubración momentánea encaminada simplemente a contrariar a Pogge. Por el contrario, ello encuentra puntales tanto en la teoría como en la práctica normativa. En cuanto a la teoría, vemos que Michel Freeman es partidario de la existencia de una dignidad humana colectiva, sosteniendo al mismo tiempo la necesidad de su promoción, lo que supone la necesidad de promover los derechos humanos colectivos.

La finalidad de esto es proteger a ciertos colectivos que han sido víctimas de ataques y humillaciones, dirigidos a perjudicar dichos colectivos antes que a los miembros de los mismos⁵⁴. En la esfera normativa, la DPPI, aprobada por la Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas en el 2007, reconoce expresamente en los artículos 15 y 43 la dignidad de los pueblos indígenas, con lo que se alude a una dignidad colectiva. Por su parte, la directriz operacional 4.20 de 1991 del Banco Mundial se refiere expresamente en su punto 6 a la dignidad de los pueblos indígenas. Precisamente lo que en el fondo nos anuncian estas normativas en derechos humanos que reconocen los derechos colectivos es que hay una reconsideración real y paulatina del concepto de dignidad humana, que se está ampliando hacia la dignidad humana colectiva. Ante esta realidad, solo queda decir nuevamente que no es apropiado ni acertado vincular los derechos humanos únicamente con la noción individual de la dignidad humana, como parece hacerlo Pogge.

El segundo componente del argumento moral contra los derechos humanos colectivos (el argumento de la prioridad moral absoluta del individuo frente a lo colectivo o individualismo metodológico) parte decididamente de una concreta imagen de lo humano: los seres humanos son individualistas. Este individuo puede renunciar a lo colectivo y continuar su vida, puesto que para él el colectivo es algo meramente instrumental: si no le es útil, lo deja de lado. El principal inconveniente de este argumento es que parte de un supuesto equivocado, ya que lo que los individuos son o quieren ser se debe en gran medida a lo social y por su pertenencia a ciertos colectivos⁵⁵. En realidad los seres humanos no nos entendemos simplemente como yo, sino también como nosotros: la comprensión de lo humano no se encierra en el yo, puesto que esta alcanza el nosotros. El nosotros aquí aludido se manifiesta cuando

⁵⁴ Freeman, Michael, Are There Collective Human Rights?, op. cit. p. 33. Es de observar que para Felice la protección de la dignidad humana exige la existencia de derechos humanos colectivos, lo que podría interpretarse como que el autor acepta la existencia de una dignidad humana colectiva. Sin embargo, Felice no hace mayores precisiones sobre este tema (Felice, Taking Suffering Seriously, op. cit., p. 5). Una posición similar a la de Felice encontramos en Clinton, Robert, "The Rights of Indigenous Peoples as Collective Group Rights", en *Arizona Law Review*, vol. 32, N° 4, 1990, pp. 741-742. En este orden de ideas, la noción de ubuntu también está estrechamente conectada con lo que aquí se llama dignidad humana colectiva. Sobre la idea de ubuntu pueden consultarse Metz, Thaddeus, "Ubuntu as a Moral Theory and Human Rights in South Africa", en *African Human Rights Law Journal*, vol. 11, N° 11, 2011, pp. 532-559 y Mokgoro, Yvone, "Ubuntu and The Law in South Africa", en *Buffalo Human Rights Law Review*, vol. 4, 1998, pp. 15-23.

⁵⁵ Felice, Taking Suffering Seriously, op. cit., pp. 117-120.

tomo en cuenta a los demás al momento de tomar decisiones, no tanto por el hecho de que sopesamos en qué medida nos podemos beneficiar de ellos, sino también porque mis decisiones asumen seria y honestamente el valor, los sentimientos, las necesidades, los deseos, etc., de los otros, creándose un vínculo que me impide verlos como algo absolutamente diferente de mí.

Aunque el nosotros que queremos destacar aquí es aquel en el que se concibe el yo como formando parte de un todo indisoluble y que es más que la simple suma de individuos. Ese todo se muestra en forma de colectivos: pueblos, etnias, naciones, sociedades, etc., y les corresponde valor social, político y también moral. Se alude, así, a formas de organización social en las que lo colectivo tiene una preponderancia tal, que el individuo solo puede ser entendido adecuada y cabalmente en asociación con el colectivo del que forman parte. Estos colectivos tienen como características principales el que, primero, suelen marcar la vida de los miembros desde su nacimiento hasta su muerte y, segundo, son asumidos como entes poseedores de una capacidad de decisión que no se reduce a la sencilla coincidencia de voluntades de sus miembros: el colectivo posee su propia voluntad⁵⁶. Según Michel McDonald, es precisamente la existencia de una voluntad autónoma la que da lugar a la toma de decisiones propias es uno de los argumentos principales para la defensa del valor moral de los colectivos. Ahora, si los colectivos también poseen esa facultad volitiva, ¿por qué no tratarlos como entes poseedores de un valor moral en sí y no como simples instrumentos?⁵⁷

Lo que se viene diciendo ha encontrado eco antes en la filosofía. En Immanuel Kant, quien es considerado partidario de las ideas liberales, encontramos un ejemplo histórico del pensamiento de que existen colectivos que tienen un valor moral que da lugar a derechos. El caso referido por Kant apunta al Estado. Esto es así porque un Estado “es una sociedad de hombres, sobre la cual nadie, salvo él mismo, debe ordenar ni disponer.” Para Kant, entonces, un Estado es una persona moral y en tanto tal no puede ser tratado como un instrumento⁵⁸. En el marco de lo aquí tratado, obtenemos una consecuencia importante: aunque funda el valor moral del colectivo en razón de la concurrencia de los individuos que constituyen el Estado, resulta que el final el colectivo tiene un valor moral que es independiente de la suma total de las voluntades individuales. El colectivo tiene un valor moral en sí, pues es una persona moral independiente. Las ideas filosóficas de John Rawls son otro ejemplo de que los colectivos disponen de importancia moral. Ello se hace evidente tanto en *A Theory of*

⁵⁶ McDonald, Michael, “Should Communities Have Rights? Reflections on Liberal Individualism”, en Canadian Journal of Law and Jurisprudence, vol. IV, Nº 2, 1991, p. 237. Es evidente que en el orden ontológico se plantea una pregunta: ¿cómo es posible sostener la existencia autónoma de los colectivos mencionados? El interrogante, además de interesante, es de significado para el asunto que aquí nos ocupa. Sin embargo, esa posible respuesta la pospondremos, pues aquí estamos centrados en la valoración de las ideas de Pogge, las cuales en ningún momento se adentran en lo ontológico.

⁵⁷ McDonald, Should Communities Have Rights?, op. cit., p. 237.

⁵⁸ Kant, Immanuel. Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf, Hamburgo, Meiner, 1992, p. 52.

Justice, como en *The Law of Peoples*⁵⁹. Las posiciones de McDonald, Kant y Rawls muestran notables diferencias, dignas de ser analizadas y expuestas, mas son coincidentes en cuanto a que los colectivos sí disponen de una importancia moral innegable. Eso es lo que se quiere destacar en ese momento, y mostrar que la idea de la prioridad moral absoluta del individuo no puede afirmarse de manera concluyente. Ello obedece también a que la primacía moral absoluta del individuo no goza de universalidad, en razón de que está reñida con manifestaciones culturales reales que dan preferencia a lo colectivo y no a lo individual.

El valor moral de los colectivos también se muestra en tanto que ellos son objeto de nuestras consideraciones morales. Esto ocurre, por una parte, cuando se tiene conciencia de que un sinnúmero de nuestras acciones morales tienen como destinatarios a ciertos individuos, pero también —y muchas veces sobre todo— a los colectivos considerados en sí mismos. Comprometerse, verbigracia, en la lucha por la defensa y el respeto de los pueblos indígenas que habitan la selva amazónica o por los romaníes denota reconocer el relevante estatus moral de esos colectivos y no solo el de sus integrantes. Sin embargo, la relevancia moral de estos colectivos se ve —tal vez— principalmente en el caso de acciones inmorales que se dirigen contra ellos, como los etnocidios que se ejecutan con el fin de exterminarlos: la indignación que nos embarga ante tal situación no se debe únicamente a la muerte de los individuos, sino también por la muerte del colectivo, porque creemos que el colectivo merece respeto⁶⁰.

Entonces, no es verdad, como parece suponer Pogge, que exista una prioridad moral absoluta del individuo frente a lo colectivo. Esta idea se ve confrontada con las circunstancias de que la preeminencia moral del individualismo realmente no tiene alcance cultural universal y que la realidad nos muestra, en la teoría y en la práctica, que los colectivos disponen de un estatus moral al que se le asigna, en no pocas ocasiones, notable significado. En el fondo, en la idea de la preeminencia moral absoluta del individuo se percibe el predominio de la visión liberal de los derechos humanos. La perspectiva liberal de los derechos humanos se concentra en la defensa de la individualidad, lo que está en contradicción con culturas que colocan al colectivo en primera línea. Aceptar sin cortapisa esta perspectiva liberal significaría para muchos renunciar a la propia cultura, al alto valor moral que tiene lo colectivo, lo social⁶¹. No es que no se pueda renunciar a todo eso, pero tampoco se debe partir de un presupuesto individualista que pretende tener validez universal, cuando la realidad nos muestra algo diferente. Esta es la falencia principal en el constructo de Pogge.

En un intento legítimo por defender a Pogge es posible alegar que este no reniega del todo de los colectivos y que, por el contrario, admite la importancia que estos tienen y la conveniencia de los derechos colectivos, lo que se observa en GRE. Tal defensa, empero, no es del todo pertinente. Primero, los derechos colectivos de los que se

⁵⁹ Rawls, John. *A Theory of Justice*, Massachusetts, Cambridge University Press, 1971; Rawls, John. *The Law of Peoples*, Cambridge, Harvard University Press, 1999 y Dávila, Dignidad humana colectiva, op. cit., pp. 134-135.

⁶⁰ También Keith Graham sostiene que se justifica el valor moral de los colectivos, partiendo del papel de estos en tanto que destinatarios de acciones morales (Graham, Keith, "The Moral Significance of Collective Entities", en *Inquiry*, tomo 44, Nº. 1, 2001, pp. 25-35).

⁶¹ Mutua, Makau, "Human rights in Africa: The Limited Promise of Liberalism", en *African Studies Review*, tomo 51, 2008, p. 17.

habla en GRE no son los derechos humanos en sentido moral, ellos son sencillamente derechos legales. En esta obra se discurre sobre los fundamentos morales de los derechos colectivos legales⁶², no sobre los fundamentos morales de los derechos humanos colectivos en tanto derechos morales. Segundo, y como ya se ha comentado, Pogge se interesa por los colectivos por el único hecho de que son instrumentos útiles para el bienestar del individuo. La protección del colectivo es en verdad la defensa del individualismo. Por lo tanto, esta defensa tendría una eficacia muy limitada, tomando en cuenta en toda su amplitud el contexto crítico que aquí hemos desarrollado.

Conclusión

Como balance general, es plausible decir que la negación de los derechos humanos colectivos en el constructo teórico de Pogge es una consecuencia lógico-conceptual y no una simple afirmación aislada. Esta posición descansa sobre dos argumentos. Se trata del universalismo de los derechos humanos y de un argumento estrictamente moral, que abarca realmente dos argumentos que se complementan: la dignidad humana y la prioridad moral absoluta del individuo frente a lo colectivo. Los dos argumentos —o tres, según se vea— dan sentido argumentativo a la propuesta de Pogge. No obstante, se ha visto que el modo como Pogge entiende la universalidad y la dignidad humana, así como su premisa de la prioridad del individuo, encierra en sí ciertas dificultades que le resta pertinencia a los argumentos. Este escrito, vale decirlo, no defiende ni sugiere la primacía de lo colectivo frente a lo individual. Nada más lejos de la realidad. Tan solo muestra y propone que lo esencial de la vida humana y, por ende, los derechos humanos —en tanto instrumentos legítimos para proteger lo humanamente fundamental—, no son reducibles a lo individual.

Es cierto que en este texto se ha presentado una argumentación esencialmente negativa o indirecta en favor de los derechos humanos colectivos, debido a que en la tercera parte nos hemos centrado principalmente en tratar de mostrar que los posibles argumentos de Pogge realmente no tienen el peso que en un primer momento parecieran poseer. Con todo, se han puesto de manifiesto elementos conceptuales que ayudan a trazar una senda por la que es factible transitar, con el objetivo de formular una argumentación positiva o directa más completa, lo que es prioritario, si realmente se quieren defender y promover los derechos humanos colectivos desde el campo filosófico. Aquí nombraremos los dos elementos más importantes que han emergido. Con ello nos referimos, por una parte, a la incuestionable realidad política, jurídica y moral⁶³, que nos enseña que hay determinados colectivos titulares de un valor moral propio (naciones, grupos étnicos, pueblos indígenas, etc.) y, por otra parte, al constructivismo moral como opción teórica válida, que nos explica que las realidades morales, políticas y jurídicas son resultado de una actividad humana creativa, sea una actividad consciente o inconsciente. Así las cosas, los derechos humanos colectivos son más que un simple anhelo; ellos son tanto una idea como una realidad que no carece de sustento filosófico, a pesar de que puedan ser legítimamente discutibles, al igual que los derechos humanos individuales.

⁶² Pogge, *Group Rights*, op. cit., p. 187.

⁶³ Calera, *¿Hay derechos colectivos?*, op. cit., p. 34.

Bibliografía

- Calera L., Nicolás. *¿Hay derechos colectivos? Individualidad y socialidad en la teoría de los derechos*, Barcelona, Ariel, 2000.
- Clinton, Robert, “The Rights of Indigenous Peoples as Collective Group Rights”, en *Arizona Law Review*, vol. 32, N° 4, 1990, pp. 739-747.
- Dávila, J. Antonio, “Dignidad humana colectiva como condición previa de los derechos humanos colectivos”, en *Pensamiento Jurídico*, N° 35, 2012, pp. 125-155.
- Donnelly, Jack, “Third Generation Rights”, en Catherine Brölmann et al. (eds.), *Peoples and Minority in International Law*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1993, pp. 119-150.
- Donnelly, Jack, “Human Rights, Individual Rights and Collective Rights”, en Jan Berting et alt. (eds.), *Human Rights in a Pluralist World. Individuals and Collectivities*, Westport, Roosevelt Study Center/Netherlands Commission for UNESCO/Meckler, 1991, pp. 39-62.
- Farrell, Martín, “¿Hay Derechos Comunitarios?”, en *Revista DOXA*, N° 17-18, 1995, pp. 69-94.
- 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 Rahel Jaeggi y Tilo Wesche (eds.) *Was ist Kritik?*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2009, pp. 151-164.
- Freeman, Michael, “Are There Collective Human Rights?”, en *Political Studies*, XLIII, 1995, pp. 25-40.
- Graham, Keith, “The Moral Significance of Collective Entities”, en *Inquiry*, tomo 44, N°. 1, 2001, pp. 21-41.
- Heath, Joseph, “*Methodological Individualism*”, publicación digital en la página web de The Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2010, <http://plato.stanford.edu/entries/methodological-individualism/> (10.7.2013).
- Jones, Peter, “Human Rights, Group Rights, and Peoples’ Rights”, en *Human Rights Quarterly*, tomo 21, N°. 1, 1999, pp. 80-107.
- Jovanović, Miodrag. *Collective Rights. A Legal Theory*, New York, Cambridge University Press, 2012
- Jovanović, Miodrag, “Recognizing Minority Identities Through Collective Rights”, en *Human Rights Quarterly*, tomo 27, N°. 2, 2005, pp. 625-651.

- Kant, Immanuel. *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*, Hamburgo, Meiner, 1992 [1795].
- Kymlicka, Will, "The Good, the Bad, and the Intolerable: Minority Group Rights", en Mark Goodale (ed.), *Human Rights: An Anthropological Reader*, 2009 [1996], Wiley-Blackwell, Massachusetts, pp. 58-67.
- Kymlicka, Will. *Ciudadanía multicultural*, Barcelona, Paidós, 1996.
- Landesman, Bruce, "Global Justice", en Deen K. Chatterje (ed.), *Encyclopedia of Global Justice*, New York/Londres, Springer, 2011, pp. 421-425.
- Lohmann, Georg, "Menschenrechte und die Frage nach dem Subjekt der Rechte", publicación digital en la página web de la Fundación Heinrich-Böll, Berlín, 2010, http://www.boell.de/sites/default/files/assets/boell.de/images/download_de/Lohmann_Menschenrechte_und_die_Frage_nach_dem_Subjekt_der_Rechte.pdf (10.9.2013), pp. 1-12.
- Lohmann, Georg. "»Kollektive« Menschenrechte zum Schutz von Minderheiten?", en Thomas Rentsch (ed.), *Anthropologie, Ethik, Politik. Grundfragen der praktischen Philosophie der Gegenwart*, Dresden, Thelem, 2004, pp. 92-108.
- Lohmann, Georg, "Unparteilichkeit in der Moral", en Lutz Wingert y Klaus Günther (eds.), *Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 2001, p. 434-455.
- Margalit, Avishai y Raz, Joseph, "National Self-Determination", en *The Journal of Philosophy*, tomo 87, Nº 9, 1990, pp. 439-461.
- Martin, Rex, "Human Rights and the Social Recognition Thesis", en *Journal of Social Philosophy*, vol. 44, Nº. 1, 2013, pp. 1-21.
- Martin, Rex, "Natural Rights, Human Rights and the Role of Social Recognition", en *Collingwood and British Idealism Studies*, tomo 17, Nº 1, 2011, pp. 91-115.
- Martin, Rex. *A System of Rights*, New York, Clarendon Press, 1997.
- Mesa C., Gregorio. *Derechos ambientales en perspectiva de integralidad. Concepto y fundamentación de nuevas demandas y resistencias actuales hacia el «Estado ambiental de derecho»*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2007.
- Metz, Thaddeus, "Ubuntu as a Moral Theory and Human Rights in South Africa", en *African Human Rights Law Journal*, vol. 11, Nº 11, 2011, pp. 532-559 .
- McDonald, Michael, "Should Communities Have Rights? Reflections on Liberal Individualism", en *Canadian Journal of Law and Jurisprudence*, vol. IV, Nº 2, 1991, pp. 217-237.

- Mokgoro, Yvone, "Ubuntu and The Law in South Africa", en *Buffalo Human Rights Law Review*, vol. 4, 1998, pp. 15-23.
- Moltchanova, Anna. *National Self-Determination and Justice in Multinational States*, New York, Springer, 2009.
- Mutua, Makau, "Human rights in Africa: The Limited Promise of Liberalism", en *African Studies Review*, tomo 51, 2008, pp. 17-39.
- Narveson, Jan, "Collective Rights?", en *Canadian Journal of Law and Jurisprudence*, tomo IV, N°. 2, 1991, pp. 329-345.
- Newman, Dwight. *Community and Collective Rights: A Theoretical Framework for Rights Held by Groups*, Oxford, Hart Publishing, 2011.
- Parcero, Juan Antonio, "Los derechos colectivos en el México del siglo XIX", en *Isonomía*, N°. 36, 2012, pp. 147-186.
- Pogge, Thomas. *Weltarmut und Menschenrechte. Kosmopolitische Verantwortung und Reformen*, Berlin/New York, De Gruyter, 2011.
- Pogge, Thomas, "Dignidad y justicia global", en *Diánoia*, vol. LVI, N°. 67, 2011, pp. 3-12.
- Pogge, Thomas. *Politics as Usual: What Lies Behind the Pro-Poor Rhetoric*, Cambridge, Polity Press, 2010.
- Pogge, Thomas, "Real World Justice", en *The Journal of Ethics*, N°. 9, 2005, pp. 29-53.
- Pogge, Thomas, "The International Significance of Human Rights", en *The Journal of Ethics*, N°. 4, 2000, pp. 45-69.
- Pogge, Thomas, "Menschenrechte als moralische Ansprüche an globale Institutionen", en Stefan Gosepath y Georg Lohmann (eds.), *Philosophie der Menschenrechte*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1998, pp. 378-400.
- Pogge, Thomas, "Group Rights and Ethnicity", en Ian Shapiro y Will Kymlicka (eds.), *Ethnicity and Group Rights*, New York/London, New York University Press, 1997, pp. 187-221.
- Raz, Joseph. *The Morality of Freedom*, New York, Oxford University Press, 1986.
- Rawls, John. *A Theory of Justice*, Massachusetts, Cambridge University Press, 1971.
- Rawls, John. *The Law of Peoples*, Cambridge, Harvard University Press, 1999.

Tamir, Yael, "Against Collective Rights", en Lukas Meyer et al. (eds.), *Rights, Culture, and the Law: Themes from the Legal and Political Philosophy of Joseph Raz*, Oxford, Oxford University Press, 2003, pp. 182-204.

Tugendhat, Ernst. *Vorlesungen über Ethik*, Frankfurt a. M, Suhrkamp, 1993.

Waldron, Jeremy, "The Dignity of Groups", en *Acta Juridica*, N° 66, 2008 pp. 66-90.

Waldron, Jeremy, "Taking Group Rights Carefully", en Grant Huscroft y Paul Rishworth (eds.), *Litigating Rights: Perspectives from Domestic and International Law*, Oxford/Portland, Hart Publishing, 2002, pp. 203-220.

