



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE
MÉXICO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS**

DERECHOS HUMANOS Y MIGRACIÓN

TESINA

**QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADO EN FILOSOFÍA**

**PRESENTA:
SEBASTIÁN TINAJERO GONZÁLEZ**

**ASESOR:
DR. LUIS ENRIQUE CAMACHO BELTRÁN**



CIUDAD UNIVERSITARIA, CD. MX., 2022.



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Agradecimientos

A las personas.

A tí...

A la Universidad Nacional Autónoma de México.

Al Dr. Enrique Camacho Beltrán. Le agradezco por la paciencia, el arduo trabajo, las ideas, el tiempo compartido, el esmero y la esperanza que tuvo en mí en todo este proceso. De igual manera, le agradezco los aprendizajes, apoyos y nuevas perspectivas que puso frente a mí.

A mis sinodales, quienes aceptaron mi trabajo y me dieron la oportunidad de ser leído.

A mis figuras maternas: Enriqueta, Isabel, Graciela y Lucrecia, son nombres que forman parte de mi historia, de lo que soy y del porvenir. Gracias por todo su tiempo, enseñanzas, cariño, múltiples oportunidades y recursos que han invertido en mí. Espero que el tiempo y la convivencia con ustedes me permita llegar a ser un poco de lo mucho que ustedes son, las quiero, las admiro y siempre contarán conmigo en lo que pueda ayudarles. No sólo me han acompañado, cada una de ustedes siempre confió en mí, incluso mucho más de lo que yo llegué a confiar en mí mismo.

A mi figura paterna, mi tío Pedro. No podría terminar de agradecerte todo lo que me has enseñado, todo el tiempo que me has dado, y todo el cobijo brindado hacia mí que necesité por muchísimo tiempo. Gracias a ti descubrí que la vida vale la pena vivirla lentamente y que el cariño va más allá de las palabras. Aventuras, risas, tristezas, historias y un sinfín de momentos que hemos podido vivir son parte de nuestra historia. Espero poder darle a alguien la misma oportunidad que tú me pudiste dar. Te quiero.

A mi hermano, Zentiel. Me enseñaste que no importa la edad, sino la fuerza que tiene una persona para poder luchar ante la adversidad, te agradezco las pláticas, las risas, los enojos y la paciencia. Espero poder ser un buen hermano para ti, pues tú sí eres el mejor hermano que pudo haber llegado a mi vida. Lo poco que adquirí fue gracias al trabajo duro, en cambio tú, tú tienes una mente brillante, espero que algún día logres tus sueños. Vive la vida a tu ritmo. Siempre que pueda estaré en la disposición de ayudarte.

A mis hermanas, Fernanda, Daniela y Marlene. La vida es más llevadera cuando estamos juntas. A cada una de ustedes le debo no sólo enseñanzas, pláticas, risas, apoyos y soporte emocional, sino gran parte de lo que soy, espero poder apoyarlas, así como ustedes siempre lo han hecho conmigo. Quizá no sea la mejor persona para dar consejos, pero prometo

siempre escucharlas y acompañarlas en los buenos y malos momentos y, por qué no, hacerlas reír. El apoyo que me han brindado es algo que llevaré siempre conmigo y no podría terminar de agradecerles lo que han hecho por mí, las quiero.

A mi prima y primos, Erika, Daniel, Oscar, Emilio y Meller, ya que desde que tengo memoria recuerdo que me han regalado sonrisas e inmensas aventuras. Espero que la vida me permita poder seguir pasando tiempo con ustedes.

A Suertuda, por estar a mi lado todo el tiempo que pudiste hacerlo, siempre te recordaré, aunque pasen los años, siempre serás mi acompañante peluda.

A mi familia en general, a mis tías y tíos, Pilar, Silvia, Alicia, Mario, Adolfo y Leonardo, son personas que siempre me han ayudado en diversos momentos de mi vida. Les agradezco los consejos y diversos apoyos. Espero poder estar para ustedes, así como ustedes lo estuvieron para mí.

A María Fernanda, por iluminar los días grises y enseñarme que una sonrisa basta para cambiar mi mundo. Una y mil vidas, todas para ti.

A mis amigas y amigos de la vida, gracias a ustedes me doy cuenta de cosas y voy aprendiendo poco a poco. Roberto, Brenda (Panque de nuez), Karen (Padawan) y Carlos, espero poder estar ahí para ustedes y apoyarles siempre que pueda. Gracias por los buenos, malos y extraños momentos. Espero poder seguir teniendo recuerdos y experiencias con ustedes por mucho, mucho tiempo, ya sea desde hablar de la vida, de filosofía, sopesar depresiones, ver películas, dormir, curar heridas, escuchar música, pasar el rato y hablar de política, hasta apoyarlos en las situaciones difíciles y celebrar los triunfos.

A Abril, Nicole, Alegría, Niurka y Lucia, mujeres que no sólo son grandes personas, sino también mentes brillantes. Gracias por enseñarme que no todo son los libros y que a veces debemos tomar un respiro. Los derechos humanos no descansan, pero con ustedes en lucha, sé que tenemos una gran esperanza.

A Jesús y Mauricio, compañeros de carrera y lectores de mi trabajo. Les agradezco los comentarios, la retroalimentación de mi texto, las críticas constructivas, puntos sin los cuales no hubiese podido concluir este proyecto.

Índice¹

1. Introducción.....	5
----------------------	-------------------

Capítulo Primero

Una metodología filosófica para hablar de derechos humanos

1.1. Introducción.....	6
1.2. ¿Qué tipo de objeto son los derechos humanos y qué metodología sirve para poder llevar a cabo una investigación acerca de ese concepto?.....	6
2. Naturaleza de los derechos humanos.....	10
2.1 El concepto reductivista de los derechos humanos.....	12
2.2 El concepto de derechos humanos como derechos morales.....	14
2.3 El concepto político de los derechos humanos.....	15
3. Conclusiones.....	16

Capítulo segundo

La capacidad de autonomía bajo el sentido común

4. Introducción.....	16
4.1. Dignidad humana y autonomía.....	17
4.2. Libertad abstracta y autonomía.....	19
5. ¿Autonomía de Sentido común?.....	22
5.1. Autonomía y Libertad Concreta.....	26
6. El Derecho Humano a Ser Persona Autónoma.....	27
7. Conclusiones.....	34

¹ El título original es: *“La libertad interna de movimiento, un derecho humano”*, sin embargo, debido a diversas cuestiones en el proceso de registro, el título registrado fue: *“Migración y derechos humanos”*.

Capítulo tercero

La libertad interna de movimiento

8. Introducción.....	<u>35</u>
8.1. Principios contra consecuencias (Consecuencialismo).....	<u>36</u>
8.2. Deontología.....	<u>39</u>
9. Sobre las libertades.....	<u>43</u>
9.1. Derecho humano a la libertad interna de movimiento.....	<u>45</u>
9.2. Objeciones y limitantes para una libertad interna de movimiento.....	<u>50</u>
9.3. El argumento de la cultura.....	<u>51</u>
9.4. Reclamo social.....	<u>54</u>
10. Conclusiones.....	<u>55</u>
11. Conclusiones generales.....	<u>56</u>
Referencias.....	<u>57</u>

1. Introducción

El siglo XXI ha sido considerado por diversas personas defensoras de derechos humanos (DDHH) como el tiempo y lugar de tales derechos. El preámbulo de la *Declaración Universal de los Derechos Humanos* (1948) reconoce que la libertad, la justicia y la paz son los cimientos para poder crear sociedades que respeten derechos y libertades para todas las personas según la dignidad intrínseca que poseen.

Sin embargo, a lo largo de la historia, los DDHH han sido objeto no sólo de confusiones teóricas, sino también de situaciones históricas que han buscado eliminarlos. Entonces, para poder hablar de DDHH, es necesario delimitar un marco normativo bien definido para poder investigarlos.

Tener bien delimitado un punto de partida al hablar de DDHH permitirá contestar a la pregunta guía de esta investigación: *¿pensar a la autonomía como el fundamento de los DDHH, es aclaratorio de la naturaleza del derecho humano a la libertad de movimiento?*

Responder a tal pregunta intentará dar claridad a los siguientes puntos: el primero de ellos se refiere a qué tipo de investigación podría ser la indicada para el estudio de los DDHH; el segundo, indaga en la posibilidad de identificar un fundamento para estos derechos; y, el tercero, pretende demostrar cómo es que algo puede ser considerado un derecho humano.

De manera que, en esta investigación, acepto que estos derechos intrínsecos a la especie humana son una suerte de consideraciones morales que deben partir del razonamiento moral ordinario (Tasioulas, 2012, p. 26).

El primer capítulo pretende mostrar una vía para poder investigar el tema de DDHH. Definir con claridad la manera en la cual se puede referir y acceder a ellos permitirá discernir y dirigir de manera efectiva aquello que puede ser —o no— un derecho de este tipo.

El segundo capítulo pretende poner en marcha el marco normativo atendido en el primer capítulo. Identificar lo que puede o no ser un derecho humano permitirá evaluar la capacidad de autonomía y saber si ésta puede ser considerada un fundamento de DDHH (Griffin, 2008, pp. 149-155).

Por último, en el capítulo tercero, pretendo mostrar que, si la autonomía puede ser considerada un fundamento de DDHH, sus implicaciones impactarían de manera directa en la libertad interna de movimiento.

El hecho de que las personas puedan realmente decidir entre vivir y cumplir sus sueños en lugares distintos a los de residencia es parte de la libertad y autonomía que las personas deben ejercer para poder dar paso a su personalidad moral y dignidad humana (Griffin, 2008, p. 33).

De manera que, seguir el orden propuesto y atender a cada uno de los puntos permitirá obtener razones suficientes para poder observar las implicaciones que tiene el que la autonomía sea considerada como un fundamento de DDHH con respecto a la libertad interna de movimiento.

Capítulo primero

Una metodología filosófica para hablar de derechos humanos

1.1 Introducción

Antes de comenzar con los argumentos y dar paso a la investigación central, es indispensable explicar la aproximación al problema. En este apartado voy a atender dos cuestiones sobre el camino a seguir en esta investigación. En primer lugar, es necesario explicar por qué se necesita aclarar qué tipo de objeto son los DDHH, y después sugerir qué tipo de investigación es apropiada para tal búsqueda; en segundo lugar, se requiere aplicar la metodología elegida, que en este caso es conceptual, para hablar sobre la naturaleza de los DDHH, lo cual nos permitirá indagar y discernir entre distintos conceptos.

1.2. ¿Qué tipo de objeto son los DDHH y qué metodología sirve para poder llevar a cabo una investigación acerca de dicho concepto?

Lo primero que hay que notar para aproximarse a la cuestión de la naturaleza y tipo de los DDHH es que éstos son intangibles. Por ejemplo, el alma, la justicia y el amor son abstracciones de las que no se puede formar un concepto o definición sólo mediante los

sentidos. Sería bastante extraño decir que tocando a la justicia o escuchando al amor se puede llegar a entender qué son. Pero, aunque no sean objetos tangibles, su concepto se va adquiriendo mediante el proceso de intentar nombrarlos, entenderlos y discutir sobre ellos a través de la capacidad de raciocinio. Pero ¿cómo se puede tener la seguridad de que todas las personas que discuten sobre la justicia o el amor poseen el mismo concepto de tales abstracciones? O bien, ¿cómo se puede estar seguros siquiera de que se están refiriendo al mismo elemento?

Para discutir problemas de DDHH es importante, en principio, tener respuestas a las preguntas anteriores, porque de esa forma se delimita el tratamiento específico que requiere un concepto intangible como es el de DDHH. De igual manera, tales respuestas funcionan como un punto de partida bien puntualizado para evitar caer en atolladeros conceptuales. Así que en este apartado voy a explicar la metodología o aproximación apropiada para el estudio del tipo especial de objeto que son los DDHH.

Para tener seguridad de que todas las personas forman el mismo concepto de un objeto intangible como la justicia o los DDHH, es necesario emprender una investigación, pero no de carácter empírico, sino conceptual. La investigación conceptual puede consistir en (i) el análisis de todas las verdades evidentes o *turismos* que determinan por qué ese objeto es precisamente aquel y no otro; (ii) las implicaciones necesarias de ciertas proposiciones verdaderas que surgen al referirse a algún objeto según lo especificado en (i); y (iii) el estudio de las implicaciones contingentes o no necesarias (Shapiro, 2014, p. 34). Por eso es necesario determinar cuál de estos modos de investigación es el apropiado para sustentar la presente investigación.

El primer modo de la investigación conceptual nos revela *la identidad* de un objeto, mientras que el segundo aspecto se refiere a las consecuencias de tener cierta identidad y no otra. El tercer modo documenta aspectos interesantes, pero no necesarios. Esto quiere decir que la investigación conceptual nos permite documentar, comparar, clasificar y analizar todo lo que se sabe acerca de la identidad y las implicaciones necesarias y relevantes de esos objetos intangibles, buscando lograr una especie de coherencia y consistencia en la manera en la que nos referimos a ellos. Así pues, el criterio de corrección más básico de una investigación conceptual es la coherencia entre los distintos elementos del concepto, sus

implicaciones necesarias y otras investigaciones conceptuales relacionadas (Shapiro, 2014, p. 34). Ahora bien, el estudio de un concepto permite encontrar una o varias definiciones del objeto.

Una definición sirve para asignar un significado a una palabra que se refiere a un objeto mediante el uso del lenguaje. Si bien una definición permite la creación de realidades mediante el uso del lenguaje, sólo si la definición de un objeto intangible se relaciona con un concepto de manera apropiada —de la misma manera que la definición de silla se relaciona con una silla— es que resulta útil o informativa para los objetivos de una investigación. Es decir, en condiciones apropiadas, se puede decir que los objetos abstractos, al ser nombrados y definidos, adquieren realidad, de tal manera que pueden ser estudiados conceptualmente mediante el uso de la lógica y la argumentación (Austin y Urmson, 1990, p. 116). Esto quiere decir que las definiciones pueden ayudar en la investigación conceptual a manera de resúmenes de los distintos aspectos de los conceptos que se estudian.

Ahora bien, no todas las personas creen que la investigación conceptual realmente puede ser útil e interesante en el caso del estudio de objetos como los DDHH, la discriminación o la corrupción. Gallie (1998), por ejemplo, piensa que hay objetos que, por ser especialmente disputados, no se pueden definir ni subsumir en un concepto (p. 8). Si esto fuera verdad, en el caso de los DDHH, querría decir que no existe como tal un único concepto al que se pueda atender cuando se intenta explicar su naturaleza y rasgos importantes, pues la manera de entender a los DDHH dependerá en cada caso de las circunstancias y de aquello que se quiere lograr con la investigación (Gallie, 1998, p. 7).

Examinemos brevemente el argumento (Gallie, 1998, pp. 7-8). Algunos conceptos disputados son producto de cuestiones metafísicas que se van creando a lo largo del tiempo. Esto sucede debido a concepciones que se han aceptado y que se van modificando en el devenir histórico. Dicho proceso sucede dependiendo del tiempo y del lugar en donde se esté hablando de aquel concepto. Por ejemplo, suponiendo que se quiere investigar algún objeto, naturalmente se indaga en textos que hablan del concepto de tal objeto, pero es evidente que al hacer esto, ya se está pensando en el concepto de la cosa de cierta manera. Como resultado de esos sesgos de los que se parte, la lectura y comprensión del concepto se van distorsionando. Discutir con otras personas sobre lo leído, investigado y reflexionado va a

permitir que cada una pueda identificar sus propios sesgos y con ello las distorsiones en los conceptos que ha formado. Pero al final, la discusión podría revelar de cualquier manera que en realidad no se tiene el mismo concepto de la misma cosa, sino que el concepto que cada cual tiene de la cosa varía según sus intereses y perspectivas. En este caso, el concepto sería relativo y cambiante con respecto al tiempo y lugar, de persona en persona o de grupo en grupo.

El problema del relativismo y los conceptos esencialmente disputados afecta a esta investigación principalmente de una manera. Es posible que el concepto de DDHH no sea objetivo, parece que en realidad no se puede llegar a un acuerdo con respecto a un mismo concepto de DDHH, pues cada persona piensa en ellos a partir de sus propios sesgos. Para afrontar este problema en primer lugar, hay que notar que, si bien es cierto que la realidad se construye mediante el uso del lenguaje, y que aquél es una abstracción mental, aunque haya una multitud de mentes, eso no necesariamente quiere decir que el concepto sea distinto en cada mente. En cambio, lo que puede variar con mayor facilidad es el significado, es decir, el mismo concepto admite distintas definiciones que se van modificando para poder responder a distintos fines en la investigación y a diversos aspectos del concepto.

Para asegurarse, es necesario recordar que existen distintas aproximaciones a la investigación conceptual, por ejemplo, la que determina la identidad de un objeto y la que describe las implicaciones necesarias. Determinar la identidad de un objeto de cierta manera y no de otra, permite también distinguir y comparar las implicaciones necesarias de cada forma de determinar la identidad. También hay implicaciones que no son necesarias, sino contingentes, y que se pueden comparar del mismo modo. Aunque sean contingentes, éstas pueden ser interesantes desde cierto punto de vista o para determinados fines en la investigación (Shapiro, 2014, p. 35). Múltiples definiciones capturan rasgos específicos de estas implicaciones necesarias y contingentes. Pero distintas definiciones pueden explicar aspectos diferentes del mismo concepto. Por eso puede haber variantes en las definiciones que no modifican la identidad del concepto de la cosa. Por tanto, se puede ver que aquello que realmente cambia es el significado a partir de cierta definición, mas no su identidad.

En segundo lugar, existe una preocupación con respecto a la objetividad que se puede tener acerca de un concepto, como el de DDHH, y el significado que se le está dando a la

palabra. Para afrontar este problema hay que decir que el acuerdo alrededor de una definición dependerá del concepto que se esté estudiando, dado que algunos tienen implicaciones más directas en la realidad, por ejemplo, la justicia. El desacuerdo acerca de la justicia no evita que las personas puedan llegar a un convenio con respecto a su significado en el sentido que permita juzgar la sociedad en la que se vive. Es decir, quizás la dimensión del desacuerdo con respecto a algunos conceptos disputados puede estar exagerado, y, por lo contrario, la comunicación es posible porque entre todas las personas existen acuerdos significativos acerca del significado de las palabras y de los conceptos disputados a los cuales estas palabras hacen referencia.

En conclusión, parece que un buen punto de partida de la investigación es tratar de determinar la naturaleza de los DDHH para saber qué son. Para ello es necesario estudiar a los DDHH de manera conceptual, primero en lo que corresponde a la identidad de su concepto, porque es precisamente ese tipo de investigación lo que permitirá documentar, comparar, analizar, clasificar todo lo que se sabe acerca de lo que los DDHH son o se piensa que deberían ser con respecto a los retos contemporáneos, en particular, con respecto a los retos que plantea la libertad de movimiento.

2. Naturaleza de los derechos humanos

Tal como se mostró en el apartado anterior, se necesita estudiar a los DDHH conceptualmente debido a lo peculiar que puede resultar el tratamiento de un concepto intangible, sobre todo con respecto a las diversas implicaciones y confusiones que pueden darse al no tener un marco conceptual claro con respecto a la identidad del objeto en cuestión. Por ejemplo, es fácil ver cómo, al preguntar ¿qué son los DDHH?, se obtienen respuestas muy diversas. Algunas apelan a lo descriptivo, positivo o normativo del concepto. En efecto, los documentos del derecho internacional, las defensorías de DDHH, las activistas y las constituciones tienen concepciones y definiciones distintas e incluso contradictorias unas con otras respecto a la naturaleza de tales derechos (Tasioulas, 2012, p. 17). Como se vio, la relatividad en el concepto es un problema porque, si los DDHH existen, presumiblemente deberían ser *una cosa*, por lo que la pluralidad de ideas acerca de lo que son, sólo contribuye a acrecentar la sospecha de que no existen, cuando menos no como un núcleo normativo

común que debería obligar a todas y todos a respetarlos, protegerlos y ser garantes de ellos, independientemente de su identificación o aceptación institucional (Tasioulas, 2012, p. 17).

Una estrategia básica usual para encontrar un núcleo normativo común es estudiar la historia del concepto. Esto quiere decir que, mediante eventos, contextos o apariciones específicas bien identificadas a lo largo de la historia se busca dar una significación al objeto puesto en cuestión. Sin embargo, esto no es suficiente para identificar obligaciones que sean independientes del reconocimiento legal e institucional porque dicha estrategia es vulnerable a la objeción del relativismo: a lo largo de historia, según su temporalidad y lugar en específico, se ha entendido a los DDHH de maneras distintas: como derechos naturales, derechos del hombre o derechos morales. En contraste con esta estrategia histórica, los DDHH requieren una revisión más profunda, pues no son solamente derechos legales que se pueden examinar históricamente, sino también derechos morales y, por ende, su naturaleza es más amplia y compleja.

En tal sentido, Tasioulas adopta la estrategia de la investigación conceptual. Como se mostró en el apartado anterior, la investigación conceptual es una metodología que funciona para elementos que son intangibles, pero cuya realidad tiene efectos tremendos en la vida. El autor propone examinar distintos y posibles conceptos de DDHH mediante la identificación de un núcleo normativo central o focal de lo que un buen concepto de DDHH debería explicar (Tasioulas, 2012, p. 17). Mediante la comparación de conceptos distintos, pero populares en la literatura normativa de los DDHH, Tasioulas busca verificar cuál puede ser más coherente; llama “desiderata” al marco de referencia para la comparación (p. 17).

Si bien la desiderata es especulativa, no es del todo arbitrario. La desiderata sirve como una suerte de especulación que permite delimitar el campo de discusión común alrededor de las condiciones bajo las cuales puede confirmarse que un derecho sea considerado como un derecho humano. Incluso una persona escéptica, primero, debe tener más o menos clara una idea del objeto puesto en duda (Tasioulas, 2012, p. 18). En este contexto, una desiderata es una suerte de rúbrica o parámetro comparativo que permite evaluar distintos conceptos de DDHH con base en una especulación inicial acerca de cómo debería verse ese concepto en lo que respecta a sus fundamentos y la importancia práctica que éstos tienen para el ser humano. Tasioulas identifica, por su relevancia, específicamente

tres desideratas. Cada desiderata encierra una distinción conceptual posible acerca de un rasgo central poco controvertido de los DDHH.

La primera desiderata es la de la *identidad*. No todo derecho puede ser considerado como un derecho humano. Un buen concepto debería poder explicar qué es lo que hace especiales a éstos, en contraste con los derechos legales u otros objetos parecidos, tal como podrían ser los derechos naturales o los derechos del hombre (Tasioulas, 2012, p. 18). La segunda es la de la *fidelidad*. No basta con decir que un derecho tiene su fundamento en datos cuantitativos o en una teoría filosófica perfecta; un buen concepto de DDHH debe apearse lo suficiente a esa cultura de derechos. El discurso y contenido al cual se refiere Tasioulas con cultura de DDHH se encuentra en el derecho internacional, las instituciones estatales e internacionales y en la defensa de tales derechos. Por último, la tercera desiderata se conoce como *no parroquialismo*. Significa que un buen concepto de DDHH debe ser aceptable desde un conjunto amplio de perspectivas culturales para que éstos no constituyan una suerte de imposición de valores de occidente (Tasioulas, 2012, p. 18). En resumen, una desiderata permite valorar distintos conceptos de estos derechos en los tres aspectos mencionados (identidad, fidelidad y no parroquialismo) para ver cuál concepto es satisfactorio. Tasioulas somete a su desiderata tres conceptos distintos de DDHH populares en la literatura: (i) visión reductivista, (ii) visión ortodoxa y (iii) visión política (Tasioulas, 2012, p. 18).

2.1. El concepto reductivista de los derechos humanos

La visión de los DDHH que Tasioulas llama reductivista, afirma que el fundamento de éstos se encuentra en una categoría más general y básica. Desde dicha perspectiva, decir que un derecho es un derecho humano implica que tenemos una categoría externa a éstos que identifica a un derecho como fundamental y como un bien intrínseco para el bienestar de las personas. Considere el derecho a la salud. Las personas tienen un interés fundamental en la salud cuando menos de dos maneras: (i) como un bien intrínseco y un componente que impacta de manera evidente en las vidas de las personas, y (ii) como un bien instrumental que permite alcanzar otros bienes intrínsecos, tales como amistades, adquirir conocimiento y conseguir logros individuales y sociales. Estas dos maneras de valoración dan buenas razones para pensar y creer que la salud es un derecho al cual aspiran todas las personas. Por tanto,

las leyes, instituciones de salud y la sociedad deben permitir el derecho a la salud como un beneficio (Tasioulas, 2012, p. 21).

Una manera para valorar bienes intrínsecos e instrumentales es la teoría de DDHH de James Griffin (Griffin, 2008). Para el autor, un derecho se puede entender como una capacidad básica que responde a la noción de personalidad. En su caso específico, la autonomía,² la libertad y ciertos bienes materiales constituyen elementos que permiten que las personas puedan lograr de manera efectiva tener una participación sobre su propio entorno, esto es, en la forma como se relacionan en su ambiente, logrando así dar paso a la personalidad (Tasioulas, 2012, p. 23).

De manera que la reducción a una capacidad (la cual puede ser considerada un derecho humano, tal como la autonomía) necesita, en primer lugar, ser un bien intrínseco para las personas, y, en segundo lugar, que el poseerla permita la adquisición de logros individuales y sociales (fomentar bienestar) (Tasioulas, 2012, p. 23). Se puede decir que una reducción tal como la de la autonomía, tiene la intención de identificarla como un fundamento de DDHH debido a las implicaciones que surgen de ella, pues permite que se haga realidad la personalidad moral, por lo que su adquisición no permite logros únicamente personales, sino también sociales.

Ahora bien, a la visión reductivista se le hace principalmente una crítica: este concepto permite que los DDHH puedan ser pensados como intereses meramente subjetivos. Por ejemplo, quizá un individuo tiene la necesidad o el deseo de que todas las personas consuman cierto porcentaje de carne animal no humana en su dieta. Alguien podría pensar que los nutrientes que otorga ese tipo de alimentos son necesarios para poder tener un “buen desarrollo”, no sólo físico, sino también mental. Entonces, el consumo de cierto porcentaje de carne animal no humana en la alimentación podría dar como resultado una dieta balanceada. Pero no todas las personas estarán de acuerdo con este juicio. De hecho, la cantidad de nutrientes que requiere un cuerpo al día puede provenir de otro tipo de alimentos, por lo que la aspiración a que este interés por consumir carne sea considerado un derecho es meramente subjetivo (Flores, Ordoñez, Rubio y Sánchez, 2017), más aún si se trata de un

² La capacidad de autonomía será un concepto tratado en el siguiente capítulo.

interés subjetivo, el considerar el acceso a la carne como un derecho estaría violando la libertad de elección de terceras personas.

La crítica anterior sirve para ver que la visión reductivista falla principalmente en la desiderata de la identidad. La razón es que se abre la posibilidad a que cualquier derecho pueda otorgar ciertas razones para ser considerado como un derecho humano. El contraste con otros derechos podría reflejar que efectivamente es importante, pero quizá no tanto como lo requiere un derecho que aspira a ser categorizado como humano.

2.2. El concepto de derechos humanos como derechos morales

Ahora bien, bajo la postura de los derechos morales, los DDHH son entendidos como inherentes a las personas en virtud de su humanidad. Que los DDHH fueran *derechos morales* significa que (i) son categóricos en el sentido de que su aplicación, fuerza y firmeza son independientes de la motivación de la persona. (ii) Son excluyentes en su fuerza normativa: al momento de decidir entre diversas cuestiones y razones, los DDHH excluyen o desplazan a razones de otro tipo que, aunque son dignas de ser consideradas, no cumplen con el rigor que pide la cultura de estos derechos (Tasioulas, 2012, p. 27). (iii) Su transgresión autoriza un rango distintivo de respuestas morales tales como la indignación, culpa o resentimiento que se pueden presentar en las personas (Tasioulas, 2012, p. 28).

Que los DDHH sean *de todas las personas* presenta el problema de entender la extensión de: “de todas las personas”. ¿Se refiere también a las personas nómadas, que vivieron antes de que siquiera hubiera instituciones que protegieran sus derechos? Si se acepta que los DDHH son inherentes a todos los seres humanos, también se debería aceptar que existe un grupo de derechos que pueden y pudieron poseer todas las personas a través de la historia. Esto es a lo que Tasioulas llama el problema de la trans-historicidad: parece absurdo que se diga que las personas de las tribus nómadas tenían derecho al debido proceso.

Sin embargo, esto no es un problema para Griffin, si se admite que existen DDHH que son transhistóricos, aunque hay otros que no lo son (Griffin citado en Tasioulas, 2012, p. 33). Derechos tales como la autonomía, el bienestar mínimo y la libertad de expresión no dejan de presentarse a través del tiempo, por lo que poseen una mayor o menor universalidad

y por ello pueden dar paso a otros derechos que sí dependen de ciertas circunstancias y contextos, como la existencia de instituciones (Tasioulas, 2012, p. 34).

Por último, que sean derechos que se poseen *en virtud de tener humanidad* quiere decir que, para que existan, no se necesita del reconocimiento de la ley o de que sean reclamables jurídicamente. Un derecho humano no será tal si depende de ciertas circunstancias que no se pueden aplicar a toda la humanidad. Entonces, si los derechos les pertenecen a todos, esto ya da por hecho que la persona es considerada un agente moral en tanto que tiene el reconocimiento de la misma sociedad para poder ser considerada y tomada como una persona que posee DDHH (Griffin en Tasioulas, 2012, p. 35).

Según dichas consideraciones, este concepto de DDHH falla en la desiderata de la fidelidad, ya que no se podría cumplir de manera efectiva con el requerimiento de apego a la cultura de DDHH. Las personas de otras épocas no tenían las problemáticas ni tampoco los reconocimientos jurídicos que se establecen actualmente, por lo que aparecería un problema tal como el de la trans-historicidad.

2.3. El concepto político de los derechos humanos

En tercer y último lugar, está el concepto de los DDHH que Tasioulas llama “político”, el cual pone entre paréntesis la discusión ontológica de la naturaleza de los DDHH para concentrarse sólo en su función política en el derecho internacional (Tasioulas, 2012, p. 43). Los DDHH se ven entonces como un subconjunto de normas políticas internacionales. Para entender esto hace falta hablar de la legitimidad internacional de los Estados. Un Estado es legítimo cuando respeta, protege y fomenta los DDHH de sus ciudadanos y residentes (Tasioulas, 2012, p. 45). La violación sistemática de los DDHH de los ciudadanos y residentes por parte de un Estado autoriza medidas extremas como respuesta por parte de la comunidad internacional, por ejemplo, intervenciones que limitan la soberanía nacional.

El problema u objeción principal a este concepto es que, al tener impacto en la política internacional de manera directa, esta visión puede dar paso a intervenciones militares, sanciones económicas o diplomáticas. Su principal objetivo dentro de las intervenciones es evitar más violaciones a DDHH, sin embargo, las implicaciones de aquella intervención

pueden resultar en todo lo contrario, resultando en graves afecciones o violaciones aún más graves a los DDHH de la ciudadanía (Rawls, en Tasioulas, 2012, p. 50).

Este concepto, entonces, viola principalmente la desiderata de no parroquialismo, en tanto que el intervenir en otros Estados por actos que presuntamente dañan a la población interna de cierto lugar, puede ser producto de meros prejuicios o de ciertas imposiciones de valores a otro tipo de culturas.

3. Conclusiones

En resumen, Tasioulas (2012) somete tres tipos distintos de conceptos populares de DDHH a su desiderata. Las desideratas permiten tener un marco de referencia para comparar los conceptos más populares de DDHH en sus implicaciones y especificidades. En lo que sigue de esta tesis defenderé un caso de la visión reductiva de estos derechos, la cual acepta que su fundamento se encuentra en una categoría más general y básica de derechos como las capacidades o la autonomía.

Capítulo segundo

La capacidad de autonomía desde el sentido común

4. Introducción

En el capítulo anterior atendí principalmente cuestiones metodológicas y normativas con respecto a los DDHH. En particular, mostré qué tipo de objeto podrían ser estos derechos y qué metodología podría ser la adecuada para investigarlos. La utilización de la investigación conceptual para poder identificar DDHH me permitirá defender la visión reductivista y mostrar si es posible pensar a la autonomía como un fundamento de DDHH. Después, en el capítulo siguiente, la demostración de que la autonomía puede ser realmente una suerte de identificación de DHHH me permitirá fundamentar mi tesis sobre la libertad interna de movimiento. En el presente apartado defenderé la visión reductivista mostrando que existe el fundamento de los DDHH a partir de la autonomía, debido a que todas las personas tienen un interés básico en ser autónomas, ya que la especie humana acepta la presunción de que lo

que la distingue, con respecto a otras especies, es tener personalidad moral. La autonomía es precisamente la capacidad necesaria para tener personalidad moral. La concepción de autonomía que me parece apropiada para aplicar en mi análisis es la de James Griffin (Griffin, 2008), para quien la autonomía no sólo permite que el agente pueda tomar decisiones según alguna concepción de lo que es valioso de la vida, identificando rasgos prudenciales y morales que puedan conducir las acciones según una motivación y acción apropiadas, sino que también funciona como un umbral mínimo de dignidad y valor de vida (pp. 155-156). De manera que, en la medida en la que la autonomía es necesaria para ser agente moral, posee un valor intrínseco, y la mejor manera para garantizar que los seres humanos tengan acceso a ese bien es protegerlo mediante su clasificación como punto de partida para la identificación de DDHH. Entonces, los DDHH también serían parte de lo que fundamenta o hace posible la personalidad moral.

Para entender esto hay que considerar que existen cuando menos dos fuentes de fundamentación de los DDHH disponibles para establecer un concepto reductivista. La primera se refiere a que un derecho humano puede ser *un derecho a una característica* que explique (cuando menos en parte) la humanidad de la persona. La segunda es que la existencia de un derecho humano *sirve para proteger* de manera efectiva, en la práctica, una característica esencial del estatus de humanidad de una persona. Espero poder mostrar que al hacer efectiva la capacidad de autonomía, se permite que la personalidad moral realmente pueda conformarse. Por lo anterior, pienso que la autonomía es una característica o capacidad esencial del estatus de la humanidad que debe ser protegida por un derecho humano.

Sin más, considero que es necesario comenzar por la noción de dignidad humana y de autonomía, así como mostrar su relación y por qué esta última puede ser considerada como una capacidad necesaria para la dignidad humana. Esta tarea es la que pretendo atender en el siguiente apartado.

4.1. Dignidad humana y autonomía

Tal como señalé en la introducción de este trabajo, para poder identificar un derecho humano bajo la postura reductivista existen cuando menos dos vías; la primera de ellas se refiere a una característica esencial del estatus humano, y la segunda se refiere a aquel derecho que

busca proteger el estatus de la humanidad. En este apartado y el próximo mostraré cómo, de manera idealizada, la autonomía puede ser constitutiva de la humanidad. Entonces, de la mano de Kant, seguiré la primera fuente de justificación de un derecho humano y comenzaré por explicar en qué consiste el estatus humano o de humanidad. Es por ello por lo que en este apartado explicaré la naturaleza de la dignidad humana, la cual es la propiedad central del estatus humanitario. En el punto 4.2 argumentaré que, aunque Kant tiene éxito en mostrar que la autonomía es constitutiva de la humanidad, lo hace de una manera idealizada. Por ello en el apartado 5 tomaré la otra vía y mostraré cómo la autonomía —desde una visión de sentido común— requiere ser protegida por un derecho. Y, en el apartado 6 mostrare las conclusiones del capítulo.

En la literatura filosófica, una de las nociones más conocidas de dignidad es la de Kant. Dicho autor toma tal concepto ético como algo abstracto ligado a la idea de libertad. La naturaleza de la dignidad para Kant es abstracta porque su ética versa sobre *la forma* del deber (Kant, 4:390, 2007, p. 4). Es en ese sentido que se le considera deontológica: no dice de qué manera se *debe* actuar, sino cómo se *debería* actuar. Esto quiere decir que las acciones de una persona deben partir de una voluntad *pura libre* (Kant, trad. En 2007, 4:394 p. 8). La voluntad es pura cuando está vacía de contenidos, de manera que el deber abstracto sea tomado como un punto de partida para cualquier acción moral posible. Para entender por qué la voluntad pura es libre hay que recordar que la ética kantiana está ordenada alrededor del valor último de la libertad y por la igual capacidad de racionalidad de las personas (Kant, 4:414, 2007, p. 28).

Para Kant, la libertad es necesaria para fundamentar el concepto de dignidad humana. Ser libres posibilita que se actúe según las propias decisiones. El decidir en el actuar tiene un carácter moral, ya que se llevan a cabo juicios con respecto al actuar y, para Kant, ésta es la única condición bajo la cual un ser racional puede llegar a ser un fin en sí mismo y, por tanto, tener dignidad (Priani y López, 2009, p. 150). Es decir, este tipo de abstracción de la voluntad libre es posible porque Kant parte del estatus racional de la persona. Según él, esta racionalidad, al ser distintiva con respecto de las otras especies, otorga un deseo intrínseco a obrar conforme a la ley (Kant, 4:398, 2007, pp. 11-12) y conforme a la aceptación de la existencia humana como un fin en sí mismo. Aceptar la existencia humana como un fin en sí

mismo y no solamente como un medio significa cuando menos dos cosas: que las personas tienen dignidad o valor y no un precio, y que la voluntad buena es racional y por ello está orientada hacia el deber y la libertad (Rawls, 2001, p. 165).

La racionalidad en la especie humana sienta bases válidas bajo las cuales las personas pueden reafirmar el sentido en el cual pueden reconocerse como fines en sí mismas, siendo poseedoras de una dignidad humana intrínseca (Muñoz en Camacho y Muñoz, 2017, p. 23). Kant imagina un estado de cosas al cual llama el reino de los fines, donde se encuentra la forma del deber y de la libertad en su estado más puro o abstracto. En ese reino, o todo tiene un precio o todo tiene dignidad. Si algo tiene precio, entonces se afirma que se puede poner alguna otra cosa en su lugar y aquello tendrá la misma equivalencia. Sin embargo, si lo que está en duda está más allá de todo precio, entonces es claro que no tiene equivalencia alguna y por ello tiene dignidad. Las personas no tienen precio ni ninguna equivalencia que ocupe su lugar; entonces, tienen dignidad y son libres (Muñoz en Camacho y Muñoz, 2017, p. 22).

En conclusión, el problema con el concepto kantiano de dignidad es que es condicional a la realización de un ideal de libertad que parece poco plausible en el mundo que se conoce. Puede ser que la concepción de autonomía —que es el tipo de libertad al que se refiere Kant—exija un estándar demasiado alto para considerar una acción como autónoma. Exploraré este problema en el siguiente apartado.

4.2. Libertad abstracta y autonomía

Para Kant, se es una persona autónoma si y sólo si todos los días y en todas las decisiones se actúa según la buena voluntad (Kant, 4:425, 2007, pp. 38-39). Si el estándar es demasiado alto y es muy difícil ser una persona autónoma, entonces el problema es que sólo algunas personas podrían tener la dignidad de esculpirse a sí mismas y, por tanto, únicamente ellas serían responsables de sus acciones, y solamente ellas podrían considerarse poseedoras de dignidad bajo la idea kantiana (Griffin, 2008, p. 153). Esto requiere una explicación más profunda.

Para entender la exigencia del estándar kantiano de autonomía primero hay que notar que las acciones pueden evaluarse con referencia a un marco universal como la forma del

deber en la voluntad pura libre que pueda servir como una suerte de rúbrica (Kant, 4:433, 2007, p. 46). Ese marco de referencia puede encontrarse en el célebre imperativo categórico, que requiere que todas las personas deben obrar de tal manera que ese actuar pueda convertirse en una ley universal (Kant, en Gutmann, 2019, p. 3). El actuar no debe buscar solamente un bien para las personas mismas, sino que debe ser un bien universal y seguir los requerimientos establecidos por lo único realmente bueno en este planeta: una buena voluntad libre (Priani y López, 2009, p. 151).

Ahora bien, la buena voluntad libre es un principio racional que busca que las acciones y sus inclinaciones sean orientadas hacia el deber y el bien (Priani y López, 2009, p. 150). Una buena voluntad libre no es reconocida y aceptada como buena gracias a los efectos y factores que desea alcanzar si no es buena en sí misma (Muñoz en Camacho y Muñoz, 2017, p. 23). Pensemos en un ejemplo. Supongamos que alguien va caminando por la calle y repentinamente escucha gritos de ayuda. Un niño jugando en su bicicleta se lastimó la pierna. No ayudar al niño porque uno está cansado o tiene prisa sería actuar por inclinaciones contrarias al deber, mientras que ayudar al niño solamente porque uno se siente juzgado por un grupo de personas que observa desde la esquina sería actuar conforme al deber, pero no por mero deber. En cambio, ayudar a la persona sin pensar en los efectos o factores que surjan de esa acción (esto es, hacerlo únicamente por una intuición de querer ayudar) equivale a una acción buena en sí misma y realizada por mero deber.

De tal manera, se puede ver que el acceder a la buena voluntad es una opción a través de la cual una persona tiene la oportunidad de hacer caso a la racionalidad humana y gracias a ello ser realmente un fin en sí mismo. Quizá se puede actuar por otras inclinaciones, o no actuar. La buena voluntad solamente dice cómo se debería actuar y es ahí en donde surge la autonomía³ de la persona, entendida como aquella capacidad que se tiene al momento de decidir entre actuar contrario al deber, conforme al deber o por deber (Kant, 4:440, 2007, p. 52). Para Kant, la base de la naturaleza humana y de toda naturaleza racional se compone de autonomía (Muñoz en Camacho y Muñoz, 2017, p. 24).

³ La definición de autonomía que se defenderá en esta investigación será tratada más adelante.

Esto quiere decir que para Kant toda ética debe ser formal, es decir, debe ser universal y racional, al igual que vacía de contenido. Actuar conforme al deber se logra a través del respeto de la ley. La ley es entendida como aquel marco de referencia bajo el cual son impuestas las reglas morales. Éstas surgen de la deliberación moral que es producto de la racionalidad práctica humana (Rawls, 2001, p. 165). Es precisamente este formalismo el que hace difícil relacionar el concepto kantiano de dignidad con las demandas del mundo que se conoce.

Para abordar este aspecto, considérese el siguiente ejemplo. Supongamos que alguien va caminando por la calle y sin querer deja caer su cartera. Otra persona rápidamente y sin pensarlo dos veces, corre por la cartera, la recoge, la devuelve y se retira del lugar sin esperar nada. Si la acción efectivamente fuera vista bajo una máxima kantiana, entonces, esta acción podría ser considerada como acorde con la acción universal. La buena samaritana tuvo la opción de quedarse con la cartera o simplemente de no hacer nada. Este tipo de acción guiada por una intuición sobre la buena voluntad libre es un ejemplo de una acción autónoma. Sin embargo, es muy importante notar que devolver la cartera únicamente porque algunas personas estaban viendo, no es una acción autónoma y no es acorde a la intuición de la buena voluntad porque esa acción está determinada por el deseo de aprobación o algo semejante.

Así pues, la autonomía bajo el sentido ideal es problemática para la ética aplicada, en tanto que reduce a un plano bastante abstracto la capacidad de autonomía (Griffin, 2008, p. 153). Quiero decir que el concepto de autonomía kantiana puede parecer contraintuitivo. Creo que muchas personas tienen la experiencia de ser autónomas incluso después de no cumplir con ese ideal. Griffin mismo nota esa ambigüedad. El que la capacidad de autonomía sea tan abstracta permite que, en la práctica, este ejercicio pueda resultar bastante sombrío. Retomemos el ejemplo anterior y comparémoslo con un escenario artificial. Supongamos que una empresa dedicada a estudiar la moralidad humana decide, de manera arbitraria, colocar en algunas bebidas cierta droga que provoca que las personas actúen con honestidad. La persona que recogió la cartera y la devolvió fue una de las víctimas que consumió tal droga y debido a ello su actuar se vio influido por algo externo a ella sin siquiera saberlo. Si fuera por sentido común, las personas podrían decir que efectivamente actuó por méritos propios y que esa acción fue autónoma, sin embargo, bajo la propuesta kantiana, aunque la

persona piense que realmente actuó por mero deber, no fue de esa manera, y, por tanto, no podría ser autónoma (Priani y López, 2009, p. 150).

En conclusión, el criterio kantiano para identificar una acción autónoma de una que no lo es, no sólo requeriría de cuestionar y observar los motivos por los cuales se llevan a cabo todas las acciones, sino que también implicaría contar con un marco de referencia demasiado abstracto (Kant, 4:441, 2007, p. 53). Así, aunque Kant puede explicar de manera ideal cómo la autonomía abstracta es parte de la humanidad abstracta, no es claro si los seres humanos de carne y hueso tienen ese tipo de humanidad y requieren de la autonomía realizable en el mundo para manifestarla (Priani y López, 2009, p. 150).

5. ¿Autonomía de sentido común?

En los incisos 4.1 y 4.2 he intentado destacar lo necesaria que es la autonomía para poder hablar sobre dignidad humana bajo la concepción kantiana, pues la libertad de actuar conforme al deber es lo que hace que las personas adquieran esa cualidad peculiar que sólo posee la especie humana. Sin embargo, el marco de referencia con respecto a la autonomía es bastante ideal y alejado de la realidad, por lo que es necesaria una concepción de autonomía que pueda ser aplicable al plano práctico de identificación de DDHH a través de la idea de personalidad. Por eso, en este apartado y el siguiente, tomaré la segunda fuente de justificación de un derecho humano reductivista. Desde una concepción de sentido común, argumentaré que la autonomía debería ser protegida por un derecho humano porque todas y todos tenemos un interés fundamental en ella dado que protege aspectos esenciales de nuestra humanidad.

A la autonomía se la entiende en primer lugar en su sentido ideal y, en segundo lugar, según su noción común. En el sentido común, la autonomía puede referirse a que la persona es responsable e independiente al momento de actuar (Griffin, 2008, p. 155). Una opción para explicar la autonomía en sentido común requiere apelar también a un sentido más intuitivo de dignidad. Quizás estas concepciones no-ideales de sentido común menos demandantes sirvan para fundamentar algunos DDHH como medio para protegerla.

Para lograr esto, Griffin pide que notemos, en primer lugar, que la especie humana tiende a pensar que es distinta al resto de las especies. A este valor especial que la vida humana tiene para nosotros lo podemos llamar *dignidad*. Así pues, un entendimiento de sentido común de autonomía puede reconstruirse a partir de la noción intuitiva y familiar de dignidad. Este entendimiento de sentido común parte del reconocimiento de que la vida humana es intrínsecamente valiosa.

Lo importante es notar que ese estatus está relacionado con la capacidad de las personas de identificar, formar y perseguir concepciones valiosas de la vida. Desde el punto de vista normativo, esto quiere decir que los seres humanos pueden ser considerados personas, y éstas se caracterizan por la capacidad de tener personalidad moral. La personalidad en el sentido moral les atribuye a las personas una agencia moral. La agencia moral es el medio para identificar, formar y perseguir diversas concepciones para poder vivir la vida. Las personas pueden formar una noción de lo que significa tener una buena vida o una vida que valga la pena ser vivida. Eso permite que las personas establezcan metas con respecto a esa noción de vida buena. Esta aventura y éxito relativo consiste en desarrollar en la vida de cada persona la noción de lo que merece la pena de la vida, es lo que le otorga valor a la vida de cada cual (Griffin, 2008, pp. 32-33). Examinemos ahora estas relaciones normativas con más detalle.

Hay que recordar (véase en 4.1) que existen cuando menos dos maneras mediante las cuales se pueden valorar las cosas (Griffin, 2008, p. 35): (i) se valora algo instrumentalmente cuando ese algo no tiene una importancia o utilidad más allá de la funcionalidad que puede otorgar para ciertos fines. Por ejemplo, la podadora es instrumentalmente valiosa para cuidar del jardín o el padrón electoral es instrumentalmente valioso para organizar elecciones democráticas; (ii) algo que tiene un valor intrínseco no es importante o esencial en función de otra cosa, sino que resulta valioso en sí mismo. Por ejemplo, el arte es intrínsecamente valioso porque su valor no reside en la utilidad que se le dé; o la igualdad, que es valorada por lo que significa para la vida humana y no por la paz social que produce. En ese mismo sentido, la dignidad entonces se refiere al valor objetivo intrínseco que tiene la vida de cada ser humano por igual, en virtud de las capacidades de agencia y la condición de personalidad moral.

La analogía más familiar para explicar el valor intrínseco de la dignidad es pensar en un artista y su obra. Por ejemplo, *La noche estrellada* de Vincent Van Gogh fue en algún momento solamente un lienzo en blanco. Van Gogh, un día, al ver el amanecer desde la ventana de su cuarto, se sintió invadido de una gran inspiración y comenzó a trabajar en ella. La simbología que se le atribuye a la obra puede tener diversos matices, sin embargo, esto no le quita la belleza que Van Gogh logró crear mediante el uso tan distintivo de ciertas tonalidades amarillas que no existían en el lienzo en blanco. De manera similar a la que Van Gogh usa para crear algo hermoso de la nada, la vida es un lienzo en blanco, y las personas, al igual que las artistas, le van dando forma. Las personas van plasmando lo moralmente valioso para su vida mediante tonos o trazos específicos producidos por las decisiones propias⁴.

La analogía del artista permite destacar otra propiedad importante de la autonomía en relación con las decisiones y las acciones que se toman. La agencia moral es la posesión de ciertas capacidades de deliberación y elección. Específicamente, la deliberación permite la evaluación de pros y contras de una gama de opciones, mientras que la elección permite discriminar entre esas opciones (Griffin, 2008, pp. 46-47). Esto muestra que para que una persona sea considerada agente moral, debe cumplir con algunas condiciones.

En primer lugar, las personas deben ser autónomas, es decir, deben ser capaces de tomar de manera consciente y efectiva los diversos caminos de vida moralmente valiosos. En segundo lugar, deben contar con cierto nivel de educación o información considerada mínima. Las personas deben saber sobre la existencia de diversas posibilidades de vivir sus vidas. Por ejemplo, una persona inmersa en cierto contexto social desde su nacimiento debe

⁴ Se pueden encontrar evidencias de este entendimiento de la dignidad también en autores del pasado. Por ejemplo, para entender la naturaleza de la dignidad humana, Della Mirandola apelaba a la naturaleza del ser humano, pues creía que la naturaleza humana es en sí misma indefinida. Al ser indefinida se hace posible que las personas puedan esculpirse a sí mismas a través de una libre elección y de un movimiento permanente y dinámico (Pico Della Mirandola, trad. En 2004, p. 4, 5). De esta manera, se puede decir que cada persona es libre de dar forma a su escultura como quiera. Se brinda la posibilidad de tomar elecciones en la vida, elecciones que irán forjando diversos caminos.

saber que también existen maneras distintas de vivir su vida más allá de lo que conoce. Además, debe contar con una provisión mínima de recursos y capacidades. Las personas, sin importar sus especificidades, deben tener una igualdad de capacidades. Permitir que una gran mayoría de la población viva en condiciones de igualdad de oportunidades y recursos personales posibilitará el acceso y desarrollo a concepciones de vida moralmente valiosas. Finalmente, las personas deben poder ejercer su capacidad de ser libres. Nadie debe ser perseguida o impedida por la fuerza de seguir concepciones propias (Griffin, 2008, pp. 32-33).

Estas condiciones permiten ver a la persona como dotada de un estatus moral. Lo que hace particularmente valiosa a la vida humana es el poder tener la capacidad de identificación, formación y persecución de concepciones de vida que sean valiosas a su vez. En tal sentido, la finalidad de la vida humana se da al ser valiosa para las personas y poder llevar a cabo de manera efectiva las concepciones de vida que son valiosas. Esto quiere decir que la personalidad moral se refiere a una serie de elecciones autónomas a través de la vida. La efectividad de estas acciones debe tener como ingredientes la capacidad de autonomía y de libertad.

Lo que hace a esta concepción de autonomía plausible y no ideal es su énfasis en la efectividad de su realización. En contraste, con lo ideal de la autonomía kantiana, Griffin pretende desarrollar un concepto de autonomía que sea reconocido y practicable por cualquier sociedad. La agencia moral es el concepto que permitirá dicho reconocimiento. Ella se refiere a las capacidades ya mencionadas de deliberación y elección (Griffin, 2008, pp. 46-47). Mediante el ejercicio de estas capacidades, las personas pueden alcanzar decisiones más apropiadas y lograr que las evaluaciones respondan de la mejor manera a las situaciones que enfrentan. Las personas pueden efectivamente evaluar posibilidades y escoger entre ellas según las concepciones tanto de buena vida como de logros y metas personales. Eso quiere decir que, cuando se lo proponen, las personas pueden identificar el valor o disvalor de las acciones en la vida, lo que hace que la existencia humana adquiera un sentido moral, en contraste con una vida sin objetivos (Griffin, 2008, p. 33). A esta elección según las propias decisiones con respecto a la noción personal de una forma valiosa de vivir la vida que les ha tocado, es a lo que se va a llamar autonomía (Griffin, 2008, p. 155).

En conclusión, el valor y la importancia de la autonomía de sentido común no es trivial. Si bien es cierto que, en general, las elecciones y acciones autónomas responden a variables dadas a corto plazo, esto no siempre es así. En algunas ocasiones, las personas, en virtud de su carácter o personalidad moral, son capaces de ver más allá. La autonomía, al ser una propiedad o rasgo de deliberación y de decisión (Griffin, 2008, p. 155), permite que las personas puedan vivir su vida según el sentido moral específico buscado.

5.1. Autonomía y libertad concreta

En la literatura filosófica muchas veces suele confundirse la autonomía con la libertad, pero distinguirlas puede ayudar a asegurarse de que la noción de sentido común de autonomía es plausible. La libertad concreta (no ideal) es un rasgo de las acciones que no sufren interferencia alguna (Griffin, 2008, p. 226). Las acciones deben tener siempre en cuenta los límites de las capacidades físicas y mentales (Berlín, Crocker, MacCallum, en Christman, 2020). En contraste, como se dijo, la autonomía real es una propiedad o rasgo de deliberación y de decisión (Griffin, 2008, p. 155). Ella permite que las personas puedan vivir su vida según el sentido moral específico buscado. Es un tipo de independencia que surge de deseos, valores, emociones y razones que dan motivos suficientes para actuar más allá de solamente obedecer deseos (Christman, 2020). Las personas sólo podrán ejercer realmente su autonomía si no son controladas o dominadas por alguien o algo, deben ser libres.

Esta distinción se puede comprender mejor considerando que la autonomía antes de la modernidad era entendida como libre albedrío, en donde la posibilidad de actuar era una consecuencia de una normatividad impuesta por Dios. Sin embargo, bajo una definición moderna, ahora se entiende a la autonomía más como un actuar consciente en donde se cumplen y hacen efectivas las leyes morales humanas. Este proceso sucede gracias a la responsabilidad moral que se les imprime a las personas en la modernidad (Griffin, 2008, p. 155).

Entonces, la diferencia entre libertad y autonomía consiste en que la libertad atiende solamente a acciones que surgen de deseos inmediatos, mientras que la autonomía se refiere a la capacidad de deliberación en donde no sólo se responde a deseos, sino también a valores,

emociones y razones. Todos esos factores funcionan como motivos suficientes para poder actuar y considerarse responsables de las acciones.

La capacidad de autonomía y de libertad es una noción que tiene un interés esencial en la vida humana. Autonomía y libertad son capacidades que permiten llevar a cabo la formación de la personalidad moral, ya que la evaluación y resultados de las acciones permiten modificar o continuar con las acciones llevadas a cabo (Griffin, 2008, pp. 35, 155). Así, una persona puede ser libre, pero no ser autónoma.

En resumen, la autonomía de sentido común se refiere a las decisiones y actos de la persona, en tanto que responde a fines que ella misma considera moralmente valiosos, por lo cual no todas las decisiones de su vida serán consideradas autónomas, aunque fueran decisiones libres. En las decisiones autónomas existen implicaciones importantes para la vida de la persona que ella realmente reconoce como suyas. Pero ahora necesito demostrar que esta autonomía de sentido común efectivamente podría ser protegida por un derecho humano. Esta tarea será la que voy a tratar en el siguiente apartado.

6. El derecho humano a ser persona autónoma

En los incisos 5 y 5.1 he tratado de mostrar que identificar a la autonomía desde un sentido no ideal permite plantear un criterio más plausible para ser considerado un agente con personalidad moral que permite considerar cuando las personas son efectivamente responsables de sus acciones (Griffin, 2008, p. 154). En este apartado uniré los elementos explicados en dichos puntos para mostrar que la autonomía es necesaria para proteger nuestra humanidad y que por ello debe estar protegida a su vez por un derecho humano.

Tal como dije en el capítulo primero, los DDHH son objetos intangibles, por lo que la coherencia es algo necesario al momento de referirme a tal concepto, sin importar que sus implicaciones necesarias o investigaciones conceptuales relacionadas fueran diversas (Shapiro, 2014, p. 34).

Para lograr una coherencia del concepto de DDHH, la herramienta utilizada fue la de Tasioulas (2012). Las desideratas (identidad, fidelidad y no parroquialismo) (Tasioulas,

2012, p. 18) fueron una suerte de evaluación a las visiones más comunes referidas a la naturaleza de los DDHH. Dentro de estas últimas, mi interés se centró en la visión reductiva, en tanto que ésta permite identificar el fundamento de los DDHH desde una categoría externa, en este caso, se refiere a la autonomía como un punto de partida para poder demostrar la identidad de tales derechos.

Para lograr cumplir con las desideratas fue necesario atender ciertos aspectos. Sin embargo, la desiderata de atención específica en el capítulo 1 se refirió al de la identidad, ya que la autonomía debía ser cuando menos una característica esencial de la dignidad humana y, al mismo tiempo, proteger esa especificidad de tal dignidad.

Para demostrar el valor intrínseco de la autonomía, a lo largo de este capítulo he dado razones con respecto a que la autonomía funciona como una suerte de protección efectiva de aquella característica esencial del estatus de la humanidad (*dignidad*) y que es dueña de un valor intrínseco para aquella *dignidad*. En el punto 4.1 mostré que el valor especial de la humanidad dado a sí misma es la *dignidad*; se le entiende como la conformación de la personalidad moral. Pero, para que la personalidad moral sea una realidad, se requiere de libertad y de autonomía, ya que bajo la concepción kantiana estas capacidades son necesarias para hacer efectiva aquella distinción de la humanidad. Sin embargo, en el inciso 4.2 se hizo patente que la libertad y autonomía en sentido ideal eran bastante complicadas al momento de identificarlas como efectivas en la realidad. Mientras tanto, en el punto 5 mostré una idea de la autonomía bajo el sentido común, concepción que permite respetar la dignidad y la formación de la personalidad moral (Griffin, 2008, p. 33).

Ahora bien, para Griffin, existen cuando menos dos fundamentos de los DDHH: la personalidad y sus aspectos o condiciones prácticas de existencia (Griffin, 2008, p. 33). En primer lugar, que un derecho humano proteja la personalidad se refiere a que estos derechos sirven para proteger lo distintivo y valioso de la especie humana. Es por ello por lo que hablar de autonomía en sentido común parte de la idea de que lo que hace distinta a la especie humana de las otras es la capacidad de ser autónoma y de tener personalidad moral. Entonces, la autonomía es poseedora de un valor intrínseco para la especie humana, de manera tal que puede ser protegida por el lenguaje de los DDHH. Desde esa perspectiva, los DDHH se fundamentan principalmente en la noción de agencia moral. La noción de agencia surge a

partir de la noción de personalidad moral, y, a partir de esta última, es que surge una lista convencional de DDHH.

En segundo lugar, el estudio abstracto de la realidad social, política y económica permite identificar los elementos requeridos para proteger una característica fundamental de la humanidad. Por ejemplo, un derecho humano debe responder a lo que sea aquello que defienda o fomente la dignidad humana. De manera que los DDHH son una herramienta para defender aquella dignidad.

Por ejemplo, en principio, se debe afirmar que una persona debe estar viva para que pueda después sucederse la existencia de otras características, experiencias y necesidades de la especie humana. La persona entonces debe tener un derecho humano que proteja esa vida. La vida es un requerimiento básico y real, pero también se debe determinar el contenido de ese derecho con base en la aplicación de la búsqueda del respeto y ejecución efectiva del derecho. Pensemos ahora en la noción familiar de tener el derecho a ciertas libertades,⁵ lo cual no sólo significa actuar sin interferencia, sino crucialmente significa tener el tipo de libertad que sea compatible con la misma libertad de todas las personas. Se trata entonces de una igualdad de libertades que emerge de que todas sean iguales en tanto que son agentes morales (Griffin, 2008, p. 43).

Ese camino lleva a ver que los DDHH son necesarios para proteger la autonomía porque ser una persona autónoma no sólo permite que el agente pueda identificar rasgos prudenciales y morales que pueden conducir a una motivación y acción apropiadas, sino que también funciona como un umbral mínimo de dignidad y valor de la vida (Griffin, 2008, pp. 155-156). Como señalaba en la sección anterior, un ejemplo paradigmático es el de sopesar las razones por las cuales una acción tiene valor o disvalor y, con ello, poder llevar a cabo la acción elegida se considera una elección autónoma. Si se tienen razones o motivos suficientes para ejercer las acciones, entonces se puede decir que éstas responden a los deseos, sentimientos, disposiciones y reacciones de las personas. Si se actúa según razones o motivos reconocidos como propios, entonces dichas acciones son un resultado efectivo de la capacidad de autonomía (Griffin, 2008, p. 155). Esto quiere decir que la autonomía es una

⁵ Este punto será tratado a profundidad en el siguiente capítulo.

capacidad necesaria para conformar la personalidad moral que constituye también un umbral mínimo de dignidad y de valor de vida. Es por eso por lo que, como se ha dicho a lo largo de este capítulo, la autonomía tiene un valor intrínseco (Griffin, 2008, pp. 155-156). Por tanto, la autonomía cuenta con lo necesario para responder a la evaluación de la identidad.

Una objeción a la coherencia de la autonomía como un derecho humano, tal como se vio en el capítulo 1 es que sería redundante plantear el derecho a la autonomía porque hacerlo involucra un ideal de bien o florecimiento de la persona que va más allá de las necesidades e intereses más básicos de la condición humana (Griffin, 2008, p. 43). El derecho a la autonomía entraría en una categoría que no respondería a cuestiones básicas para que las personas puedan tener una buena vida. En primer lugar, una persona necesita estar viva, sana, bien alimentada, por lo que los derechos básicos serían aquellos que protegen la vida humana, lo cual haría parecer al derecho de autonomía como algo secundario (Griffin y Griffin, 2008, p. 43).

Más aún, el problema de estas teorías de la naturaleza de los DDHH que en el capítulo anterior llamamos reductivistas, bajo la perspectiva de florecimiento humano, es que una lista de DDHH referida a una buena vida o una vida feliz podría hacerlos fácilmente redundantes en el lenguaje de estos derechos. Por ejemplo, si pensamos que el derecho a la autonomía está ligado a un derecho humano a ser felices, de nuevo, el derecho a la autonomía estaría escapando del umbral de las necesidades básicas. La felicidad es algo que se busca en la vida. Sin embargo, la felicidad de las personas varía dependiendo de su personalidad moral y de las decisiones autónomas en su vida. Sus fines y concepción de felicidad se adecúan a la vida de la persona, lo que a un individuo puede causarle felicidad, a otro no. Hacer tan elástico un derecho humano podría terminar en que consideremos como DDHH elementos que no tienen el valor intrínseco requerido para que sean consideradas como tal, mientras que limitar una lista de DDHH a la personalidad, marca una referencia precisa con respecto a su contenido.

Los DDHH deben buscar proteger la vida en un sentido llano. Se debe defender únicamente aquello que permite que exista la vida humana de una manera necesaria. Existe ya un marco de referencia para hablar con respecto al bienestar individual y las obligaciones que puede promoverlo. En el mejor de los casos, se puede decir que se tienen derechos para la búsqueda de la felicidad. La felicidad, al ser un fin, permitiría que sea considerado un

derecho humano solo aquello que realmente tenga un valor intrínseco con respecto a lo más básico que permite una vida feliz, mas no se refiere a la existencia de un derecho a la felicidad misma (Griffin, 2008, p. 34).

La segunda objeción a este criterio más plausible de autonomía para la agencia moral o normativa es que es sub-inclusivo, pues deja fuera de las personas autónomas a niñas y niños, personas no neurotípicas y todo aquel individuo que no exhiba el tipo de racionalidad que se considera normal. Las consecuencias de no considerar a niñas, niños y personas no neurotípicas podrían cuestionar también a la concepción de sentido común de dignidad porque no es obvio si una persona que no es agente moral en el sentido explicado pueda ser considerada poseedora de dignidad. Si el subconjunto de personas en la infancia o no neurotípicas no son autónomas y no tienen dignidad en sentido pleno, eso querría decir que, si hubiera un fundamento de DDHH a partir de la autonomía, este subconjunto de personas humanas no sería objeto de ese derecho, lo cual derrota el propósito de argumentar por un fundamento de DDHH a partir de la autonomía.

Para contextualizar el problema hay que considerar que ser despojada de dignidad humana implica, en la sociedad que conocemos, ser vulnerables y violentadas en todo sentido. Por ejemplo, una persona no neurotípica, al ser despojada de la dignidad, puede no recibir tratamiento (si así lo requiere) o simplemente ser violentada sin justificación o protección alguna. Por otro lado, una persona infante podría ser víctima de vulneraciones a su persona, en tanto que ella no podría exigir derechos de ningún tipo. La importancia de que las personas puedan reclamar sus derechos consiste justamente en que al hacerlo no sean víctimas de graves vulneraciones a su integridad y dignidad humana.

Para resolver este cuestionamiento, Griffin (Griffin, 2008, p. 85) toma como ejemplo a las y los menores de edad. En la *Declaración del Niño* (1989) se precisa que las personas infantes no deben ser consideradas un agente por su potencialidad, sino por su vulnerabilidad (Griffin, 2008, p. 85). Al no tomarlos como posibles agentes normativos se busca evitar que esta población quede invisibilizada, ya que no cumplirían con el estándar de personalidad y agencia exigido y entonces no tendrían voz ni capacidad de respuesta ante todas las situaciones de su vida. Esto implicaría que no serían moralmente responsables de sus acciones y mucho menos autónomas y, por tanto, que no podrían exigir la satisfacción de sus

necesidades. Por esto mismo, las personas que sí cumplen con este tipo de agencia y personalidad tienen obligaciones con respecto a las personas que no lo hacen, en tanto que buscan partir de su vulnerabilidad para dar respuesta a sus exigencias y necesidades (Griffin, 2008, p. 85).

Hasta este punto, las razones dadas se refieren a la autonomía como una capacidad que puede ser defendida por un derecho humano, sin embargo, falta ser sometida a la evaluación de las desideratas, lo cual se propone hacer a continuación.

En primer lugar, y con respecto a la identidad (Tasioulas, 2012, p. 18), la concepción de autonomía en sentido común, según lo expuesto en los puntos 5 y 5.1, responde a la defensa y realidad de la dignidad humana. Toda vida es intrínsecamente valiosa debido a que vale la pena vivirla según los propios objetivos de cada persona, pues ello conforma la personalidad moral. Por lo que, deliberar y tomar decisiones según un sentido moral específico hace que algunas de las acciones puedan ser autónomas.

También, como se ha dicho, para Griffin (Griffin, 2008) la personalidad moral es aquella peculiaridad que le da un valor intrínseco a la vida misma ya que, la dignidad humana es pensada como la posibilidad de las personas para conformarse a sí mismas. Por lo que, si la autonomía de sentido común parte de la idea de que aquello que hace distinta a la especie humana es conformar la personalidad moral, entonces, ello permitiría que se haga efectiva la dignidad humana.

De manera que, tomar decisiones según un sentido moral específico, responde en algunas acciones al sentido de autonomía en su sentido común. Así bien, si la autonomía responde a la característica esencial de la dignidad humana y al mismo tiempo la protege, entonces, se acepta que la autonomía cuenta con lo necesario para poder ser considerada un punto de partida en la identificación de DDHH.

En segundo lugar, con respecto a la fidelidad (Tasioulas, 2012, p. 18), la autonomía se reconoce en tratados internacionales como un pilar para hacer efectiva la dignidad humana; una persona debe poder tener autonomía y libertad para hacer efectivos más derechos. Por ejemplo, la Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la

mujer (CEDAW,⁶ por sus siglas en inglés), en su preámbulo, reconoce que aquella Convención busca defender la dignidad y valor de las personas humanas en igualdad de derechos. Partiendo de la idea de Griffin (Griffin, 2008) con respecto a la noción de personalidad para la creación de derechos y la propuesta de autonomía de sentido común, se acepta que la dignidad de la persona se refiere a la personalidad moral; y según esta investigación, la autonomía es necesaria para poder conformarla, por lo que las convenciones también defenderían y reconocerían lo necesaria que es la autonomía de la persona. Por tanto, la autonomía se apega lo suficiente a la cultura de derechos a nivel internacional.

En tercer y último lugar, la autonomía debería ser un derecho que no sea una imposición de valores de occidente (Tasioulas, 2012, p. 18). Como se ha visto a lo largo de este capítulo, la personalidad moral específica que posee la especie da razones suficientes para considerar que efectivamente todas las personas aspiran a gozar de protección con respecto a elementos básicos que les permitan a las personas desarrollar su personalidad moral⁷. Por ejemplo, la autonomía según la ONU (2021) es un reclamo fundamental que hacen las mujeres, en específico sobre sus cuerpos. Cotidianamente las mujeres viven con miedo a ser violentadas o que alguien más decida sobre ellas. De manera que, poder decidir por sí mismas con respecto a sus cuerpos es una exigencia de la cual depende su salud, desarrollo de la personalidad, anticoncepción y la capacidad de decidir de tener, o no, relaciones sexuales.

No ser dueñas de sus cuerpos impacta directamente en cómo se presentan ante el mundo, de manera que se ve afectado el desarrollo de su personalidad. Y, si la dignidad humana es pensada como aquella posibilidad que tienen las personas de poder conformarse a sí mismas, entonces se vería vulnerada la dignidad humana de las mujeres.

En resumen, el reclamo de las mujeres de su autonomía es resultado de la opresión cometida por los hombres y sociedades hacia ellas a lo largo de la historia. En tanto que se han visto violentadas al momento de presentarse ante el mundo como ellas desean, por lo que, exigir autonomía no es un reclamo individual, sino algo que va más allá. Alrededor del

⁶ Disponible en: <https://www.ohchr.org/SP/ProfessionalInterest/Pages/CEDAW.aspx>

⁷ Por ejemplo, toda persona tiene derecho a circular libremente, derecho a casarse, derecho a la libertad de pensamiento, en otros.

mundo las mujeres reclaman y buscan hacer efectiva su autonomía, el desarrollo de su personalidad y por ende el reconocimiento de su dignidad humana.

En resumen, es posible reducir a la capacidad de autonomía en sentido común, ya que ella se refiere a la dignidad humana, la protege y hace realidad. Partiendo de la idea de fundamentos de DDHH (Griffin, 2008, p. 33) con base en la personalidad, se demostró que la autonomía sirve para defender la *dignidad*, ya que ésta permite tener la personalidad moral (*dignidad*). Por lo anterior, la autonomía, en sentido común, es poseedora de un valor intrínseco para la especie humana, de manera tal que puede ser protegida por el lenguaje de los DDHH.

7. Conclusiones

Partir de la idea de la dignidad humana (*personalidad moral*) retomada a partir de la concepción kantiana y adaptada según la tesis de Griffin, permite que la concepción de DDHH tenga su base en la defensa y reconocimiento de ésta. La reducción de una capacidad tal como la autonomía para reconocer el valor específico de un derecho humano, permitió que ella misma entendida bajo el sentido no común, fuera reconocida como una protección de la peculiaridad humana, y que fuera valiosa intrínsecamente para la especie.

Ahora bien, para hacer necesario el reconocimiento de la autonomía como un punto de partida para hablar de DDHH, se sometió a evaluación la propuesta de Tasioulas, en tanto que debí cumplir con los requerimientos normativos con respecto a la identidad, fidelidad y no parroquialismo. Por tanto, se concluyó que la autonomía cumple con lo necesario para poder ser defendida mediante el lenguaje de los DDHH, por lo que, en el capítulo siguiente, se atenderán las implicaciones de que la autonomía sea considerada como un derecho humano con respecto a la libertad interna de movimiento.

Capítulo tercero

La libertad interna de movimiento

8. Introducción

En el capítulo anterior exploré la posibilidad de pensar a la autonomía como un derecho humano. Señalé que autonomía y libertad son herramientas necesarias para hacer realidad la personalidad moral, la cual representa la peculiaridad de la especie humana. Así pues, hablar de libertad y autonomía en estos términos implica a su vez una interpretación específica acerca de la *dignidad humana*; es decir, del valor de la vida humana. Por consiguiente, pretendo ahora mostrar las implicaciones que surgen de lo anterior con respecto a la libertad interna de movimiento, además, señalaré que su vulneración impactaría directamente en la especificidad de la especie.

Aceptar que las personas son autónomas implica que pueden y deben tomar decisiones importantes en sus vidas a partir de ciertas concepciones moralmente valiosas. Las decisiones van definiendo los caminos de vida que tomarán las personas. Por ejemplo, una persona podría decidir por cuenta propia ir a un lugar diferente al de origen para poder estudiar en alguna universidad soñada, encontrar el trabajo que tanto desea o acceder a servicios de salud que no se encuentran en donde reside. Este tipo de decisiones fomentan la *personalidad humana*, y este proceso sucede gracias a que las personas son libres.

Entonces, pretendo partir de la concepción de que gracias a las libertades es que las personas pueden explorar entre diversos caminos de vida con la intención de hacerlos efectivos. Las personas, al reconocerse como libres, tienen la idea de que su vida depende realmente de ellas (Ruiz, 2002, pp. 145, 153), y por ende también es necesario conocer los requerimientos y límites relevantes.

Dado que el objetivo de este capítulo es identificar la libertad interna de movimiento como un derecho humano, debo explicar, antes que nada, ¿qué es un derecho?, ¿cómo se puede identificar derechos?, y ¿de qué manera un derecho puede adecuarse a la teoría de la personalidad moral? Lo anterior será útil para explicar de manera específica, en primer lugar, la defensa de la libertad en sentido abstracto como un derecho humano y posteriormente

demostrar la misma defensa para la libertad concreta, en específico, la libertad interna de movimiento.

Para fundamentar derechos mediante la propuesta de la personalidad moral, Griffin (Griffin, 2008) utiliza la postura deontológica, considerada una teoría normativa que versa sobre lo que está prohibido o permitido (Larry y Moore, 2021). Dicho de otra manera, es una teoría moral que guía y evalúa las acciones según lo que se debe hacer; por eso se le considera una teoría deóntica.

Ahora bien, para poder explicar la postura deontológica, haré un contraste de ella con el consecuencialismo. Este segundo tipo de teoría versa igualmente sobre lo correcto, pero su identificación se da dependiendo de sus implicaciones; una acción es considerada buena (correcta) si fomenta la felicidad o bienestar de las personas (Massini, 2016, p. 38). Entonces, el primer paso en este capítulo será contrastar a la deontología y al consecuencialismo, lo cual me va a permitir mostrar los puntos fuertes y débiles del reconocimiento de derechos bajo la deontología y ver si ésta, efectivamente, responde a la teoría de personalidad moral.

En resumen, este capítulo se dividirá en tres apartados. El primero de ellos es referido a la identificación de derechos bajo el contraste de las posturas consecuencialista y deontológica; el segundo, por su parte, a través de la aproximación deontológica busca mostrar que la libertad interna de movimiento permite la efectividad de la autonomía, y, por ende, de la dignidad humana; y, por último, en el tercero se atienden las conclusiones.

8.1. Principios contra consecuencias

(Consecuencialismo)

Comenzaré diciendo que, en su acepción contemporánea, un derecho es un reclamo válido que se le hace a la sociedad, es un interés de tener o alcanzar algo que sea protegido por la misma sociedad en su conjunto (Mill, citado en Wenar, 2021). Así, los derechos se constituyen como una esfera privada de intereses muy importantes y fundamentales en la cual nadie puede interferir (siempre y cuando con esos intereses no se dañe a terceras personas). De esa manera, los derechos constituyen un marco de referencia que norma las

maneras de actuar permitidas dentro de las sociedades. Sirven como molde para poder conformar instituciones, leyes, formas de gobierno e incluso concepciones morales (Wenar, 2021). Por eso, en general, se considera que tener derecho(s) a algo significa tener prerrogativas o permisos de realizar o no ciertas acciones, o de permanecer o no en ciertos estados, o bien, tener prerrogativas o permisos para que las personas puedan realizar o se abstengan de realizar ciertas acciones, o de que permanezcan, o que se abstengan de permanecer en ciertos estados (Wenar, 2021).

Pero, aunque los derechos se constituyan como esferas privadas de intereses sobre las cuales se hacen reclamos legítimos, esto no significa que todos los intereses puedan constituirse como derechos. Algunas posturas, tales como el subjetivismo, critican que los intereses que aspiran a considerarse derechos son mero producto de caprichos o deseos triviales de una sola persona. Para ilustrar esto, considere la propuesta del utilitarismo clásico hedonístico (Goodin, en Singer, 1995, p. 339). En esta posición, todo lo que causa dolor de ser evitado, y todo aquello que causa placer debe ser fomentado. Sin embargo, aunque algunas acciones causen placer, pueden afectar la integridad de otras personas. Alguien masoquista sentiría un gran placer cuando alguien le hace sufrir. Sin embargo, parece evidente que ser víctima de malos tratos dañaría directamente a la persona; este tipo de actos provocaría lo contrario al placer.

Es por lo anterior que puedo concluir que apelar al mero placer haría que diversas banalidades puedan ser defendidas como derechos y que es necesario demostrar una vía que cuente con lo necesario para poder referirse a derechos y que pueda dar un sustento suficiente al momento de hablar de ellos.

Para evitar el tipo de complicaciones que implican conceptos susceptibles a banalidades surgen teorías como la del utilitarismo de preferencia. Bajo esta propuesta, la concepción de utilidad va más allá de los placeres hedonistas. El bienestar de las personas debe ser entendido como algo sopesado por razones efectivas y motivos cuestionados a profundidad con respecto a lo que presuntamente genera felicidad. No obstante, al igual que el utilitarismo hedónico, esta propuesta no presenta un criterio claro para especificar de qué manera o qué cosas son las que serán consideradas útiles o buenas (Goodin, en Singer, 1995, p. 340).

Para abordar el tema hay que considerar casos en donde las personas que son víctimas de cierto tipo de opresión se perciben a sí mismas como "felices". Imagine a una persona que sufre violencia dentro de su hogar, pero que cree que a pesar de ello su situación es mejor que la de muchas otras personas, por lo cual se siente afortunada. Para el observador externo, sin embargo, esta situación debería ser inaceptable. Quizás el observador quiera convencer de ello a la víctima, confrontándola de manera directa con evidencias del daño que sufre. Actuar de estas u otras maneras responde a la necesidad de romper con aquel ciclo violento. Sin embargo, en la realidad, hay diversos factores por los cuales las víctimas de este tipo de violencias no terminan con este ciclo; existen factores psicológicos, económicos, sociales, entre otros. Por ejemplo, en algunas familias, el hecho de que las personas soporten un gran nivel de violencia es parte de lo que consideran una "sana" relación. Por tanto, el contexto social no estaría del lado de la víctima, sino de la agresora. Todos estos factores que atañen y afectan a la realidad de las personas son los que moldean sus percepciones sobre el mundo, incluida su percepción sobre la felicidad.

Algunas personas podrían pensar que son felices aun si pasan por malos tratos o afecciones a su integridad personal, tal como algunos casos de violencia intrafamiliar. Así pues, tomar solamente un parámetro como la felicidad para decir que algo debe ser un reclamo defendido puede traer consigo situaciones complicadas. Se podría decir que la felicidad es una experiencia relativa y distintas personas son felices de diversas maneras. De ahí que el utilitarismo de preferencia busque asentar los intereses que constituyen derechos en un proceso mejor estructurado que la posición hedónica, pero lo que no hace es ofrecer una solución clara al problema de qué tipo de intereses pueden constituirse en derechos.

Por consiguiente, el problema principal dentro de la postura consecuencialista es que conceptos como felicidad o placer son vulnerables al problema de la subjetividad, en donde ésta banaliza o desacredita el que algo pueda ser considerado como un derecho. Existen muchos intereses que generan felicidad, pero eso no implica que todos ellos puedan ser constituidos como derechos.

En conclusión, si bien el consecuencialismo es una postura bastante atractiva al momento de identificar derechos, no libra la complicación de la subjetividad. Lo anterior podría traer como implicaciones la banalidad en el momento de identificar derechos, por lo

que es necesario buscar una posición que pueda otorgar mayor seguridad al momento de identificar derechos.

8.2. Deontología

Como se pudo apreciar en el punto 8.1, la postura consecuencialista puede caer en el problema de la subjetividad. Es por ello por lo que la teoría deontológica intenta dar un cimiento seguro al momento de identificar derechos. En contraste con la postura consecuencialista, la deontología no juzga algo como correcto según sus implicaciones (lo que las acciones o decisiones pueden provocar), sino únicamente que se responda a lo que está moralmente prohibido, en sentido estricto (Larry y Moore, 2021). Esto quiere decir que las normas están más allá de las implicaciones que puedan surgir de acciones y decisiones de las agentes morales. Cada *agente moral*, gracias a la libertad, tiene la posibilidad de cumplir de manera individual por el simple hecho actuar o decidir bajo el deber.

Sin embargo, la postura deontológica también enfrenta ciertos problemas. Una persona podría llevar a cabo una acción por mero deber y cumplir con los requisitos de la deontología, aunque, al momento de actuar, también se podría atentar contra otras personas o incluso contra su misma integridad personal (Larry y Moore, 2021). Por ejemplo, supongamos que, moralmente, dentro de una sociedad el deber indica que no se tiene derecho a negar ayuda a otra persona si ésta la está pidiendo, por lo que no hacerlo sería contrario a reconocer y respetar su *dignidad humana*. Así pues, si efectivamente una persona llega a mitad de la noche pidiendo ayuda fuera de un departamento, actuar según el deber implicaría necesariamente socorrer a la otra persona, sin importar si hacerlo fomenta un decremento en la integridad de la persona que vive dentro de aquel lugar.

Como resultado de lo anterior, se podría decir que, en la realidad, actuar bajo el mero deber parecería complicado, en tanto que no se sabría realmente si la otra persona necesita ayuda o si la acción pudiera dañar la integridad propia. Quizá solamente busca evitar algún castigo por un acto que cometió, o simplemente es una manera para poder acceder al departamento. La seguridad de la persona dentro del departamento podría estar en juego al momento de abrir o no esa puerta. El ejemplo anterior busca demostrar que la postura deontológica podría abrazar el problema de que, actuar bajo el deber podría, en algunas

ocasiones, poner en peligro la integridad personal, u orillarnos a acceder a diversas situaciones o acciones moralmente inaceptables (Larry y Moore, 2021). Es por lo anterior que cuestionarse el origen de las normas morales y preguntarse en qué consiste lo correcto, lo malo y por qué ello puede tener afectaciones a la integridad personal en el ejercicio del deber, así como de qué manera es que estas normas pueden llegar a regir las decisiones de las personas, son preguntas válidas al momento de hablar de deontología.

Como resultado de lo anterior, en este apartado pretendo plantear ciertos requerimientos al momento de mostrar las razones por las cuales el reclamo de las libertades es efectivo para defenderlas como un derecho, en específico, en el caso de la libertad interna de movimiento.

Entonces, en este momento es necesario mencionar que mis razones serán fundamentadas en la postura deontológica, aunque si bien no es la única, ella responde a los fines de esta investigación. Así pues, los actos son incorrectos o prohibidos gracias a la concepción de apego a la razón común humana.

Para Griffin (Griffin, 2008) existen tres intereses fundamentales que, sin importar los eventos y situaciones, se han presentado a lo largo de la historia. La libertad, la autonomía y el poseer ciertos bienes que hagan posible la personalidad humana son puntos de atención y de partida para una teoría que busca defender lo distintivo e importante de la especie humana. Por tanto, autonomía y libertad son realmente necesarias para conformar la *personalidad moral*, y sin ellas no sería posible hablar de esta especificidad humana.

En el capítulo anterior me referí al caso específico de la autonomía. Se puede entender, por ejemplo, que el no negar a las personas ciertas libertades implica que, gracias a ellas, las personas pueden decidir sobre distintos proyectos de vida para hacerlos efectivos. Así pues, se puede decir que una vía para hacer efectiva la personalidad y el reconocimiento de la peculiaridad humana es la libertad⁸.

⁸ Tal como señalé en el capítulo anterior, hay cuando menos dos maneras de entender la libertad. La primera es abstracta y obedece a la forma de la buena voluntad. La libertad se da en el momento en que las personas tienen la opción de actuar o no, según el deber (Priani y López, 2009, p. 150). La segunda es concreta (no ideal), como una capacidad que tienen las personas para poder actuar sin interferencia alguna (Griffin, 2008,

Gracias a las libertades, las personas tienen la idea de que su vida depende realmente de ellas (Ruiz, 2002, pp. 145, 153). Tener la posibilidad de poder guiar sus vidas es un ejercicio que no debe ser restringido (Griffin, 2008, pp. 32-33). Bajo este ideal, las libertades permiten que las personas puedan desarrollar su *naturaleza humana*.

Por ejemplo, una persona que considera solicitar el ingreso a alguna universidad deseada. Logra quedarse, pero para poder asistir con regularidad llevar a cabo largos y cansados traslados, por lo que, después de pensar y decidirlo con detenimiento, concluye que lo mejor será rentar habitación en algún lugar cercano al plantel. Tener la libertad de poder desplazarse a otros lugares para poder cumplir con metas personales es lo que provoca que las personas puedan visualizar su acceso a proyectos propios de vida.

Pero las personas no sólo llegan a nuevos lugares, sino que también comienzan a coexistir ahí. Viven sus vidas con otra perspectiva en aquellos nuevos sitios (Moore, 2015, p. 38). Y aunque en algunas ocasiones extrañen a su familia o ciertas especificidades, en estos espacios también pueden conformar nuevas relaciones personales de diversa índole; se convierten en madres, padres, hijas, hijos, amantes, y todo ello modifica los planes de vida y los reclamos que se van a exigir gracias a relacionarse y aceptar nuevos valores que van surgiendo (Moore, 2015, p. 47). Por consiguiente, se puede decir que las personas siempre forjan cierta pertenencia al lugar que habitan, y ello no implica solamente pensar en una cuestión geográfica, sino también en una cuestión identitaria, pues la persona pasa a pertenecer a cierto grupo ubicado en tal lugar, y aparte, comparte una manera específica de vivir (Moore, 2015, p. 40). Así pues, las personas experimentan felicidad, dolor y

p. 226). Ahora bien, aunque en el capítulo anterior me referí únicamente a la libertad, en sentido ideal, en este capítulo la voy a entender como una posibilidad no sólo abstracta, sino además específica y referida a un tipo bien delimitado de libertades que poseen las personas. En primer lugar, hablar de la libertad como un tipo de libertad abstracta, permite entenderla como una capacidad que buscan las personas gracias a su racionalidad humana, en otras palabras, el que responda al deber de la misma especie, permite que pueda ser considerada como un interés universal. La libertad es la capacidad que permite que se fomente la personalidad moral. Mientras que, el referirse a una libertad en específico, tal como lo es la libertad interna de movimiento, requiere que se haga uso de la concepción en sentido concreto, en tanto que necesita ser entendida como una acción que no tiene interferencia alguna en su ejecución, pues entenderla de esta manera va a permitir que sea defendida para que sea efectiva su ejecución, y con ello, lograr la distinción de la personalidad humana.

concepciones de vida que marcan un panorama moral específico de la manera en la que se vive.

Entonces, las razones por las cuales se tiene un interés fundamental en la libertad responden al hecho de que gracias a ella se busca hacer efectiva la libertad personal de decidir y perseguir los caminos de vida moralmente valiosos para cada persona. Sin ella, los reclamos legítimos se verían limitados de manera importante. Puede que no todo el mundo tenga como interés principal la libertad interna de movimiento, tal como se dijo en el ejemplo anterior, pero sin duda, ésta garantiza que otro tipo de intereses puedan ejecutarse y con ello responder a la teoría de la personalidad moral. De manera que la libertad de movimiento no sólo permite que se haga efectiva la protección del estatus de humanidad (*dignidad*), sino que también puede ser considerada una característica esencial del estatus humano, ya que sin ella no sería posible el desarrollo de la personalidad individual.

No obstante, no todas las acciones libres pueden ser permitidas, ya que algunas de ellas podrían implicar una afeción a la dignidad de las personas. Tal como dije en el capítulo anterior, el que la especie se reconozca como fin en sí misma y no como un medio (Kant, trad. En 2007, 4:398 p. 11-12), se refiere a que, si bien las personas son libres para poder actuar, en sus acciones también debe existir el respeto a la dignidad de las otras. Dicho de otra manera, las acciones realizadas⁹ deben tener presente el precepto de no vulnerar la dignidad de las otras personas.

Como resultado de lo anterior, acepto que existen razones suficientes para poder considerar a las libertades como un reclamo que puede ser defendido mediante un derecho, siempre y cuando éstas no vulneren la dignidad de las personas. Las libertades también protegen la *dignidad humana*, y poder hacerla efectiva da motivos para que las personas puedan desarrollarse como individuos dentro de la sociedad. Por ello se acepta la presunta conclusión de que no restringir las libertades es un reclamo que busca hacer efectiva la autonomía, y con ello la *dignidad humana*.

⁹ Tal como se trató en el capítulo anterior, no todas las acciones serán consideradas como válidas al momento de evaluar si una persona es realmente libre. La dignidad de las otras personas debe ser la guía para poder identificar libertades que no vulneren tal peculiaridad de la especie humana.

En resumen, para poder identificar derechos bajo la teoría de la personalidad moral (Griffin, 2008), la propuesta deontológica permite que las normas, leyes o acuerdos morales tengan cimientos que puedan evadir el problema de la subjetividad (principalmente). Sin embargo, ¿cómo identificamos que libertades deben estar protegidas como DDHH mediante la aproximación deontológica?

9. Sobre las libertades

Anteriormente, he hablado con respecto al sentido en que se podría plantear un interés necesario con respecto a ciertas libertades, en tanto que la libertad, al igual que la autonomía, permiten la especificidad humana. Sin embargo, tal como se ha dicho en el capítulo primero, no todos los derechos pueden aspirar a ser DDHH, mientras que, según lo dicho también en el capítulo segundo, la libertad responde a la idea de *personalidad moral*. Lo que defiende a la *dignidad humana* son los DDHH, protegiendo así el estatus de humanidad y una característica de esa misma especificidad. Por lo anterior, es que ahora pretendo mostrar las razones y motivos por los cuales se puede considerar que una libertad debe estar protegida o garantizada por un derecho humano.

Se puede ver que, de acuerdo con los términos de la visión reductivista abordados en el capítulo segundo, las libertades son necesarias para el desarrollo de la vida de las personas. Es a través de las libertades que las personas pueden desarrollar su autonomía, lo que representa una necesidad relacionada con su naturaleza humana. Bajo esta lectura, es posible constituir a las libertades como reclamos legítimos. Como ya se apuntó, para defender un interés de este tipo es necesario hacerlo mediante la reducción de la autonomía y la teoría de la personalidad como *dignidad humana*.

Para analizar este punto considere el ejemplo de los actos altruistas. En 2017, al viajar a Ucrania, Helena Christensen vio y vivió en carne propia los estragos de la guerra. El país cargaba con tres años de levantamientos armados y miles de personas intentando abandonar sus hogares para poder estar en algún lugar seguro; Helena observó que no toda la población tenía la posibilidad de salir de aquel lugar. Uno de los motivos principales era que las

personas no podían ir a otros lugares debido a su estado de salud. Sin embargo, y para sorpresa de Helena, una figura apareció entre aquel sombrío panorama. Oleg fue aquella esperanza. Él es un habitante de Ucrania que busca ayudar a los adultos mayores a salir de aquella zona de peligro, pero, además, les brinda un hogar y les ofrece amistad incondicional. Oleg, por decisión propia, buscó hacer realidad la ayuda a este grupo poblacional (UNHCR, 2017).

En el ejemplo anterior, la importancia de la libertad se hace patente en el momento en que Oleg tuvo la oportunidad de decidir entre abandonar la zona de peligro y seguir su vida o vivir ayudando a este grupo poblacional. Nadie obligó a Oleg a que actuara o decidiera seguir dicho camino. Se podría decir que Oleg actuó por deber y que, lo mismo que él, al tener libertad, las personas acceden a la posibilidad de escoger entre diversas opciones aquello que consideran valioso. Esta capacidad de decisión y la sola posibilidad de ejercerla, representa el primer paso para poder evaluar lo moralmente valioso de la libertad.

Por lo anterior, se puede ver que existen buenas razones para considerar a las libertades como derechos bajo la concepción deontológica, pues fomenta y permite que las personas puedan ser agentes morales. Sin embargo, para poder considerar a una libertad como un interés que realmente busque responder al valor necesario y específico que refieren los DDHH, se necesita ser más específico.

Si bien, como se trató en el capítulo anterior, lo que hace distinta a la especie humana de otras es el tener una personalidad moral, esta característica es reconocida como la *dignidad humana*. Desde tal perspectiva, la libertad y la autonomía se pueden entender como capacidades necesarias para poder conformar aquella dignidad, por otro lado, la defensa de tal peculiaridad de la especie se hace mediante los DDHH. Bajo la idea de la defensa de la personalidad moral, la libertad es importante en tanto que se constituye como una de las principales herramientas para proteger la característica esencial del estatus de la humanidad, en función de su estrecha relación con la autonomía. Así pues, la existencia de un reclamo tal como el de la libertad efectivamente apunta a proteger una característica esencial de la humanidad. Por tanto, la libertad puede ser considerada como una capacidad que puede ser defendida por el lenguaje de los DDHH.

En el siguiente apartado se mostrarán las implicaciones que conlleva el hecho de reconocer a las libertades en sentido abstracto como una capacidad defendida por el lenguaje de los DDHH. Defender a las libertades por el mero deber implicaría que también sus diversas variantes podrían ser sometidas a evaluación, y con ello descubrir si efectivamente la libertad interna de movimiento conlleva lo necesario para ser un derecho humano, bajo la concepción de la personalidad moral.

9.1. Derecho humano a la libertad interna de movimiento

Como se vio con anterioridad, a partir de una lectura desde la perspectiva ética deontológica es posible constituir a la libertad interna de movimiento como un derecho humano, por lo que en esta oportunidad voy a intentar demostrar que la libertad interna de movimiento es un reclamo que busca hacer efectiva la capacidad de autonomía. En el capítulo anterior se dijo que la autonomía en sentido común puede proteger y hacer realidad la *dignidad humana*, y que partir de la idea de fundamentos de DDHH, con base en la personalidad (Griffin, 2008, p. 33), permite que la autonomía en sentido común sea poseedora de un valor intrínseco para la especie humana, de tal manera que cuenta con lo necesario para ser protegida por el lenguaje de los DDHH y, además para hacerla efectiva; así, si cuenta con los requisitos necesarios, también podrá ser tomada en consideración para ser un derecho humano. Esto obedece a que, en parte, gracias a la libertad de movimiento es posible que las personas puedan hacer efectiva la *dignidad humana*, de manera que la libertad interna de movimiento puede ser considerada como un derecho humano.

Las implicaciones de pensar a la libertad interna de movimiento como una extensión de la libertad y autonomía, presuntamente daría razones suficientes para que se le vea, también, como una herramienta que puede hacer efectiva la *dignidad humana*.

Ahora bien, para definir una categoría externa para la identificación de DDHH con base en la idea de la *dignidad humana*, puede aplicarse la visión reductiva, en este caso específico, la identificación de la autonomía. Y así como la autonomía y la libertad cumplen con lo necesario para ser consideradas objeto de defensa y parte necesaria de la característica esencial de la *dignidad humana*, es que se les pudo considerar como DDHH.

La libertad interna de movimiento converge con la autonomía, en el momento en que la segunda les da a las personas la capacidad de decidir entre diversas posibilidades. El no limitar a una persona sus libertades implica que algunas de ellas pueden ser pensadas y llevadas a cabo en efectividad (Griffin, 2008, p. 33). Por otro lado, en la realidad, se pueden observar diversas razones por las cuales las personas desean ir a lugares diferentes a sus sitios de residencia. Así pues, ambos conceptos coinciden en que se ejercen como un esfuerzo por hacer realidad determinadas metas de vida.

Como también se exploró, el hecho de alcanzar cierto bienestar o algún grado de felicidad no es condición suficiente para que los medios por los cuales se materializan dichos estados se puedan defender como intereses que sean reclamables de manera válida y, por consiguiente, no es condición suficiente para que esos intereses puedan constituirse como derechos. Muchas personas podrían decir que desean poder ir a lugares distintos a los de residencia, pues ello podría dar como resultado el que puedan conocer nuevas posibilidades de vida, mientras que otras personas podrían decir lo contrario. Incluso podrían presentarse casos en los que la libertad interna de movimiento podría causar algún daño¹⁰.

Por lo contrario, no prohibir la libertad interna de movimiento, entendida como un interés universal, producto de la racionalidad humana, es que algunas personas pueden acceder a lugares distintos a los de residencia, permitiéndoles, por ejemplo, visitar y vivir con familiares, amistades u otro tipo de relaciones personales, ya que las personas no viven aisladas (Moore, 2015, p. 47).

Así pues, la libertad interna de movimiento es un medio para alcanzar cierto grado de juicio moral, ella se formula y reformula mediante el ejercicio de relacionarse con otras personas. Conocer y convivir con otras identidades es lo que permite modificar intereses, proyectos y la manera de relacionarse (Moore, 2015, p. 47). Es común que las personas definan diversos puntos de sus vidas y conflictos morales a través de sus relaciones con las demás, pues a partir de ello es que pueden concebir sus obligaciones, dilemas, demandas y valores que sólo surgen de la interacción con alguien más (Moore, 2015, p. 47).

¹⁰ Este punto será tratado más adelante, en específico, en los apartados 9.2, 9.3 y 9.4.

De manera que, la libertad interna de movimiento es una herramienta útil para poder hacer que las personas formulen y reformulen su concepción moral. Llegar a nuevos lugares no implica únicamente compartir una ubicación geográfica, sino que además se integra a la conformación de una nueva identidad (Moore, 2015, p. 47) y, como consecuencia, la personalidad moral adquiere una nueva perspectiva. Por tanto, se puede concluir que se tienen más razones para fomentar la libertad interna de movimiento que para prohibirla.

Con el fin de atender a la necesidad de mostrar las implicaciones mencionadas, haré uso de un ejemplo. Durante los últimos años, las personas en China se han desplazado a las zonas urbanas y costeras porque tienen diversos intereses. Muchas de ellas van en busca de un mejor ingreso económico, otras buscan cambiar el tipo de registro familiar que les fue otorgado. Se estima que, en Beijing, las y los habitantes considerados como residentes locales equivalen solamente a un tercio de los veinte millones que ahí residen. En Shanghái, las cifras reflejan que cerca de seis de los diecinueve millones de habitantes no tienen registros internos de residentes locales. Los datos reflejan, pues, que hay una gran afluencia de migrantes y que realmente pocas personas en contexto de movilidad humana cuentan con un registro de residentes locales, lo cual implica que gran parte de la población tiene un acceso limitado a servicios públicos y de protección social (Xiaodong, en Correa y Núñez, 2013, p. 24).

Se parte, entonces, del hecho de que las personas buscan trasladarse a otros lugares con la principal intención de acceder a mejores niveles de vida. Sin embargo, la población en contexto de movilidad humana, en tanto que tiene un acceso muy limitado a condiciones de vida óptimas, es víctima de diversas violaciones a sus derechos. Día con día, este grupo poblacional tiene afecciones importantes, expresadas como un poco o nulo acceso a servicios básicos tales como salubridad, educación, vivienda, prestaciones o seguridades laborales, así como contribuciones poco atractivas para poder pertenecer a programas sociales (jubilación y movimiento laboral, por ejemplo). Para ellas, tener los mismos derechos que las personas residentes parece ser una mera ilusión. Aun así, siguen desplazándose a otros lugares y, con esto, manteniendo su estado de población en contexto de movilidad (Correa y Núñez, 2013, p. 107).

El gobierno maoísta, al corroborar del desplazamiento interno descontrolado, creó el Hukou, un registro de control de movimiento de las poblaciones. La intención de tal

propuesta era ser una garantía para que las personas en contexto de movilidad humana pudieran contar con los requerimientos necesarios (básicos) para poder vivir sus vidas de la mejor manera posible (Correa y Núñez, 2013, p. 108).

Este sistema implicaba dividir a la población por su elegibilidad socioeconómica y por el tipo de residencia (Correa y Núñez, 2013, p. 109). La elegibilidad es referida al tipo de actividad que desempeña la población (actividades agrícolas y no agrícolas), mientras que el tipo de residencia define si eran o no personas residentes. Los filtros dieron como resultado una distribución “adecuada” de beneficios estatales.

No obstante, en la práctica, tal distinción posibilitó la aparición de cierto tipo de discriminación, pues sólo se daba acceso a ciertos beneficios si las personas pertenecían a determinado estatus poblacional, vulnerando y segregando a la población que no encajara en dicha categoría. Amartya Sen señala que aceptar una propuesta con las características del Hukou, afecta al bienestar y la seguridad de la población (Sen, en Correa y Núñez, 2013, p. 114), pues tener acceso a ciertos a beneficios dependía del azar, así como conocer otros bienes u oportunidades a las que las personas pudieron acceder.

Las implicaciones de un sistema como el Hukou son preocupantes, pues en realidad las personas no tienen libertad de elección, solamente pueden acceder a ciertos beneficios según lo establecido por su estatus. Dicha restricción provoca que los individuos no puedan conocer y concebir otras concepciones morales, pues en la práctica no pueden acceder a otros intereses o proyectos (Moore, 2015, p. 47). En otras palabras, se inhibe la formulación y reformulación de las concepciones morales, por tanto, no se permite que se haga efectiva la *dignidad humana*.

Tomemos como ejemplo el caso de una persona que se desplaza de una ciudad a otra. Su intención es poder acceder a una nueva vida, pues hace ya mucho tiempo que tiene el deseo de vivir en aquel lugar. Desde su infancia, su familia le contaba cosas de aquella ciudad, por lo que sus proyecciones y decisiones de vida fueron encaminadas hacia hacer realidad su deseo. Sin embargo, al llegar e intentar establecerse, se dio cuenta de la existencia de restricciones para poder vivir en donde quiere; su antiguo lugar de residencia le impone un cierto estatus, y por ello resulta que el sólo puede tener acceso a ciertas zonas de aquella

ciudad. De manera que la persona no podrá vivir en los lugares con los cuales soñó desde su infancia; su libertad se ve vulnerada. Por tanto, el Hukou en China es una restricción que vulnera y no permite que la persona realmente tenga libertad.

Por consiguiente, y retomando la idea de la defensa de la personalidad moral,¹¹ la libertad es importante en tanto que se constituye como una de las principales herramientas para proteger la característica esencial del estatus de la humanidad, en función de su estrecha relación con la autonomía. De manera que la libertad no debe ser restringida (siempre y cuando con ello no se vulnere la dignidad de otras personas), ya que ello impactaría de manera directa en la personalidad moral. Así pues, la existencia de un reclamo tal como el de la libertad, efectivamente, apunta a proteger una característica esencial de la humanidad. Por tanto, la libertad puede ser considerada como una capacidad que puede ser defendida por el lenguaje de los DDHH. En resumen, el sistema Hukou, al restringir la libertad, también lo hace con la conformación de la *dignidad humana*.

Además, el sistema Hukou también afecta a las oportunidades sociales, políticas y económicas, pues restringe el acceso a “bienes”; limita las oportunidades reales a las cuales las personas pueden acceder debido al estatus que les sea dado. Tal como dije en párrafos anteriores, el que a las personas se les imponga una restricción hace que éstas no conciban ni conozcan otras concepciones para moldear su moralidad (Moore, 2015, p. 47). Sus metas y caminos de vida se ven condicionados a su posición (Correa y Núñez, 2013, p. 114). El gobierno chino promueve de manera indirecta el movimiento interno de las personas, pero no crea políticas públicas que protejan sus intereses, ni mucho menos garantiza una libertad plena (Correa y Núñez, 2013, p. 120), por lo que no se permite que se haga efectiva la *dignidad humana*.

Así, incluso si no existe un derecho al libre desplazamiento, las personas seguirán intentando acceder a otros lugares de residencia por diversos motivos, y al moverse de un lugar a otro, se crea una visión distinta de las maneras en las que se puede vivir la vida.

¹¹ Según lo argumentado en el capítulo segundo.

En resumen, existen buenas razones para defender a la libertad de movimiento como un derecho, en tanto que puede ser considerada algo que responde a la racionalidad humana, pues sin ella no sería posible la *dignidad humana*. Sin embargo, además de conocer las razones que se tienen con respecto a un derecho como la libertad interna de movimiento, también es necesario abordar los puntos frágiles de la argumentación, por lo que la intención del siguiente apartado es tratar puntos de atención que se le podrían recriminar al derecho humano a la libertad interna de movimiento.

9.2. Objeciones y limitantes para una libertad interna de movimiento

Con lo expuesto con anterioridad, se puede ofrecer una lectura de la libertad de movimiento interno como un interés que puede constituirse como derecho humano. Queda, pues, hablar de los límites de aquella libertad. En el apartado precedente se señaló la posibilidad de que las restricciones de la libertad de movimiento interno pudieran presentar un obstáculo a la formación de la personalidad moral de determinados individuos. Es pertinente, entonces, plantearnos los límites de dicha libertad. La tradición tiene diversas posturas en contra de ella, por ejemplo, la posición de la “gama adecuada de opciones”. El argumento principal en esta línea consiste en señalar que existen opciones de vida consideradas suficientes para que las personas puedan vivir bien. Si las personas tienen acceso razonable a una gama adecuada de opciones donde viven, no sería necesario que las personas ejerzan su movilidad interna.

Por ejemplo, tener empleos bien remunerados y suficientes, con buenas prestaciones sociales y días de descanso correspondientes; tener acceso a ciertos niveles de vida deseados, sin ningún tipo de restricción, sería un gran incentivo para que las personas decidan no ir a otros lugares, pues tienen lo suficiente para vivir de buena manera según sus proyecciones personales, sin la necesidad de desplazarse.

Entonces, las personas son libres y no necesitan aspirar a vivir fuera de la localidad, pues se cuenta con lo necesario para hacer realidad las proyecciones de vida personales. Tener un rango adecuado de opciones de vida suficientes para la ciudadanía, en donde las personas no necesitan nada adicional, resultaría en que, efectivamente, se tienen buenas

razones para negar el desplazamiento interno y, por ende, tendrían derecho a no aceptar personas de lugares externos (Oberman, 2016, p. 13).

En resumen, existen posiciones comunes encontradas en la literatura académica, referidas a la libertad interna de movimiento, que buscan prohibirla por diversas razones, tal como la postura del “rango adecuado”, por lo que a continuación se pretende hablar de ellas de manera breve.

9.3. El argumento de la cultura

En este apartado pretendo atender el argumento de la cultura. *Grosso modo*, aquél busca apelar a la exclusión de personas no originarias de algún lugar con la intención de que ello fomente la integridad cultural. Es decir, pretendo demostrar que la idea de la cultura como una distinción fundamental de la tradición e historia de una localidad es de atención esencial para gobiernos locales y habitantes (Miller, 2005, p. 199). De ahí que surja la idea de la importancia de la independencia política, pues con ello se busca defender aquella peculiaridad cultural que da paso a cierto carácter moral. De manera que no permitir la libertad interna de movimiento pretende, en esencia, ejercer la defensa de aquel carácter moral específico.

Por tanto, tener control implicaría que todo aquello externo a la cultura fuera restringido, pues no hacerlo podría vulnerarla. Entonces, una persona que desea llegar y residir en algún lugar del cual no es originaria, podría vulnerar en todo momento a la nueva cultura a la que llega, señalado éste como un factor de constante riesgo. Piénsese, por ejemplo, en las culturas minoritarias. Para ilustrar el caso, se puede atender lo ocurrido con el pueblo indígena tarahumara (rarámuri) en México. A mitad del siglo XVI, en medio de la colonización de lo que hoy es el estado de Chihuahua, los jesuitas establecieron una misión para evangelizar a la población rarámuri. En 1631, debido a la explotación de la mina de San José del Parral, la evolución de la actividad económica de los nuevos habitantes de la cercanía del pueblo comenzó a obligar a que las personas de esta población originaria se fueran internando cada vez más en la sierra, y que muchas de ellas fueran forzadas a trabajar en las minas (Gobierno de la Ciudad de México, 2021).

Con el ejemplo anterior pretendo ilustrar la posibilidad de que el desplazamiento de las personas hacia una nueva cultura puede causar severos daños a la ya establecida. La llegada de personas ajenas implica la incorporación de nuevas visiones culturales, idiomas, religiones, concepciones de vida moralmente valiosas, entre otros factores, por lo que las culturas ya establecidas serían infectadas por estos nuevos elementos, dando como resultado la modificación de su identidad cultural.

Entonces, la propuesta del argumento de la conservación de la cultura, a la par del ejemplo anterior, converge en el propósito de evitar que las personas se desplacen de un lugar a otro, y con ello no permitir un cambio radical en el núcleo de culturas originarias. Las personas deben tener en cuenta que, en todo momento, permitir la entrada de nuevas personas atentaría contra la especificidad de la cultura, y en el peor de los casos, existiría el peligro latente de que ésta desapareciera (Oberman, 2016, p. 28).

No obstante, en defensa de la libertad interna de movimiento, se puede decir que el hecho de permitir la entrada a un gran número de personas externas a un lugar determinado no implica necesariamente que se ejecute un cambio significativo en la cultura de dicho lugar, ya que los presuntos cambios que podrían suceder al permitir la entrada a personas externas a una comunidad no tienen por qué ser tan rápidos o perjudiciales como el argumento de la conservación de la cultura parece proponer. En primer lugar, las personas deberían preguntarse qué tan distintiva es la cultura en la que están, y, en segundo lugar, tener en mente que el cambio que tanto se teme, tarde o temprano puede ocurrir, con o sin la entrada de personas externas (Wellman, 2015). Como ejemplo se puede mencionar la fusión de las culturas, proceso inherente al sistema neoliberal: hoy en día, existe una conexión mucho más estrecha entre todos los lugares de planeta, haciendo inevitable una mezcla cultural (Freiman e Hidalgo, 2016, p. 8).

De igual forma, otra postura que se complementa con lo dicho anteriormente se refiere al nacionalismo liberal. Es decir, en el núcleo del argumento cultural se busca defender un carácter moral específico que busca preservar cierta integridad cultural, así pues, de la misma manera, esta nueva propuesta busca apelar a un carácter moral específico que hace especial a una localidad o pueblo de los otros.

Dicha argumentación busca apelar a que, si bien existe un carácter moral específico dentro de las localidades, ello se debe a que las comunidades han trabajado a lo largo de mucho tiempo para poder conformar ciertos acuerdos o estándares morales. Por tanto, permitir la llegada de nuevas personas podría tener implicaciones importantes que afecten tales acuerdos que ha llevado tanto tiempo construir (Miller, en Camacho, 2015, p. 27). Al igual que la postura cultural, se busca defender la especificidad e independencia de cada localidad o pueblo.

Por lo anterior, parece completamente legítima la preocupación por la disrupción de un carácter moral específico. De manera que restringir la libertad de movimiento sería una medida adecuada para no difuminar o modificar aquella especificidad de la localidad, en tanto que el ingreso de alguien externo podría afectar también aquel sentido nacionalista que tanto se busca defender.

No obstante, los reclamos multiculturales consideran como pilares propios los dados en las democracias liberales, por ejemplo, el derecho de reunión, de asociación, el derecho de negarse a asociarse con determinadas personas, entre otros, de manera que el restringir la libertad interna de movimiento también implicaría negar estas estructuras fundamentales propias. En otras palabras, negar que las personas puedan desplazarse para reunirse o asociarse con otras de manera interna, por el simple hecho de pensar que ello tendrá afecciones al carácter moral específico de una localidad, estaría dando como resultado una posición en contra del fundamento de la autodeterminación, pues la libertad de las personas sería vulnerada, al igual que lo hace el sistema Hukou,¹² ya que las personas tendrían pseudo libertad, por tanto, no podrían perseguir caminos moralmente valiosos de manera individual, sino únicamente en lo que responde a la postura de la localidad.

En resumen, todas las culturas, a causa del neoliberalismo, tienen una relación estrecha, lo quieran o no, lo cual quiere decir que constantemente se van modificando y unificando (Freiman y Hidalgo, 2016, p. 8). Incluso, muchas personas podrían tener un gran interés en que se introduzcan nuevos elementos culturales del exterior (aunque eso no implica que dichos elementos deban introducirse necesariamente). Por lo que, intentar restringir la

¹² Este punto fue tratado en el apartado anterior.

libertad interna de movimiento a través del argumento de la cultura o el del nacionalismo liberal, sería intentar ir en contra del devenir y de la unificación de los pueblos. De igual manera, sería ir en contra de la libertad y, por tanto, en contra de la *dignidad humana*.

9.4. Reclamo social

Por último, está la objeción de los reclamos sociales. Los miembros de una comunidad política muestran interés en restringir de la libertad de movimiento de las personas bajo el argumento de que la defensa y distribución de la ciudadanía de un territorio ya está dada para un cierto número de personas dentro de esa demarcación. Así, permitir que personas externas se desplacen a estos territorios resultaría en afecciones con respecto a lo que el pueblo o localidad puede otorgar a la ciudadanía. Piénsese en las prestaciones sociales, seguros médicos y servicios básicos en general: si el número de personas que llega a nuevos territorios provenientes de otros lugares es demasiado grande, este desplazamiento podría provocar daños irreversibles a la economía de los lugares receptores (Wellman, 2015).

Sin embargo, si bien es cierto que las personas que llegan a un lugar determinado pueden representar un desequilibrio en la distribución de los bienes estatales, prestaciones sociales, seguros médicos, entre otras cuestiones de carácter social, de manera ideal, las localidades deberían trabajar de manera interna en propuestas que fomenten y estipulen aquellas libertades y derechos que les serán reconocidos a las personas externas al menos durante un breve tiempo. Bajo este tipo de propuestas, en el lapso que les es dado para quedarse en dichos lugares, las personas se verían posibilitadas para ponerse al corriente con respecto a los programas y generación de propios ingresos, buscando con ello devolver a la localidad parte de la inversión puesta en ellas (Wellman, 2015).

La objeción de los reclamos sociales es en especial poderosa precisamente porque no se puede negar que la afluencia de personas externas a un lugar determinado, en grandes cantidades, podría causar un daño realmente severo a los lugares a los que se llega. Así pues, se muestra necesario establecer limitaciones para la libertad interna de movimiento. Dicha limitación no funcionaría como una prohibición permanente, sería, más bien, una medida

aplicable hasta que se articulen proyectos y programas en pro de la resolución de los problemas e implicaciones referentes a la restricción de esta libertad básica (Oberman, 2016, p. 2).

Por lo anterior, concluyó que el único motivo por el cual en este texto la libertad interna de movimiento puede ser restringida, se refiere a la cuestión económica y de asignación de programas sociales. Sin embargo, esta restricción no es permanente, sino que debe implementarse hasta la articulación de nuevas propuestas, y la comprobación de su efectividad, que den respuesta a los problemas de las personas que se desplazan de manera interna de una localidad a otra.

10. Conclusiones

En resumen, a lo largo de este capítulo intenté mostrar cómo la libertad interna de movimiento se estructura como un interés que permite buscar y acceder a ciertas posibilidades de aquello que es considerado moralmente valioso para la vida de las personas. El impacto de esta libertad en la vida de las personas permite que ellas puedan tener un pleno desarrollo de su naturaleza humana. Por lo que, siguiendo el razonamiento de la autonomía como un fundamento de DHHH, entonces es posible reconocer a la libertad interna de movimiento como un derecho humano.

Armar una teoría de DDHH bajo la idea de la personalidad moral (*dignidad humana*) permitió ir evaluando diversas capacidades básicas, así como herramientas que buscan fomentarla. A partir de una reducción de derechos, se mostró que tanto la autonomía como la libertad son herramientas que hacen posible la conformación distintiva de la especie humana. Las personas pueden decidir, gracias a la libertad y autonomía, entre las diversas opciones que tienen frente a ellas para perseguir sus metas o logros personales dentro o fuera de sus lugares de residencia, pero no sólo eso, sino que además buscan poder hacer efectiva la conformación de la personalidad moral (Griffin, 2008, p. 33).

Si las personas se ven imposibilitadas para cumplir con sus proyecciones de vida a partir de sus percepciones sobre lo que es moralmente valioso, no podrían conformar su personalidad moral a lo largo de sus vidas. Así pues, la libertad interna de movimiento se

constituye como una vía para que las personas puedan experimentar, en carne propia, su capacidad de libertad y autonomía (Ruiz, 2002, p. 151), además de hacer efectiva la dignidad humana.

Por tanto, considerar a la autonomía como un fundamento de DDHH implica de manera directa que la libertad interna de movimiento sea también considerada como un interés de las personas que posee en sí mismo un valor intrínseco, asimismo, que es una característica esencial del estatus humano. Una libertad de este tipo pretende hacer efectiva la capacidad de autonomía y, con ello, hacer realidad la defensa de la personalidad moral, rasgo representativo de la personalidad humana. Reducir a la capacidad de autonomía la identidad de los DDHH permitió mostrar que no sólo ésta puede ser defendida mediante el lenguaje de DDHH, sino que también la libertad interna de movimiento tiene implicaciones necesarias con respecto a ello, por lo que puede ser, de igual forma, un interés defendido mediante el lenguaje de DDHH.

11. Conclusiones generales

En resumen, la presente investigación buscó mostrar una vía de estudio sobre los DDHH, partiendo del supuesto de que tales derechos son objetos intangibles. Es por ello por lo que se requiere una investigación conceptual para investigarlos. Tal tarea fue puesta en marcha en el capítulo 1, dando un marco de referencia para discernir qué puede o no ser un derecho humano y, posibles vías para la identificación de la naturaleza de tal concepto.

A su vez, partir de una visión reductivista de los DDHH permitió argumentar motivos por los cuales se considerada que la autonomía es un punto de partida para poder identificar DDHH. Dicha tarea se llevó a cabo en el capítulo 2. La idea central fue que tenemos razones para poder considerar a la autonomía como parte esencial de la dignidad humana porque las personas tienen un interés básico en ser autónomas.

Y, por último, pensar a la autonomía como parte de la dignidad humana, en tanto que fomenta y protege la peculiaridad de la especie de atribuirse valor a sí misma (dignidad), es lo que permitió articular que la libertad interna de movimiento fuera considerada un derecho

humano. Por eso el capítulo 3 se encargó de mostrar que la libertad interna de movimiento permite que las personas sean autónomas de manera que protejan y fomenten aquella peculiaridad de la especie humana. Por lo que, se demostró que considerar a la autonomía como un fundamento para identificar DDHH, implicó considerar a la libertad interna de movimiento como un derecho humano.

Referencias:

Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (UNHCR) (2017). *Helena Christensen meets a Ukrainian superhero* [Video]. Youtube. https://www.youtube.com/watch?v=H8RT0Vx_tro

Asamblea General de las Naciones Unidas (1959). Declaración de los Derechos del Niño. 1386 (XIV).

Austin, J. y Urmsom, J. (1990). *Cómo hacer cosas con palabras*. Paidós.

Camacho-Beltrán, E. (2015). Conservative Libertarianism and the Ethics of Borders. *Tópicos* (48): 227-261

Correa, G. y Núñez, R. (2013). Migración y exclusión en China: sistema Hukou. *Problemas del desarrollo*, 44 (172), 105-122.

Christman, John, "Autonomy in Moral and Political Philosophy", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/autonomy-moral/>>.

Derechos Humanos, D. U. (1948). Declaración Universal de los Derechos humanos. Asamblea General de las Naciones Unidas, 10.

Flores, F., Ordoñez, F., Rubio, E. y Sánchez Oliver, A. (2017). Dieta vegetariana y rendimiento deportivo. *EmásF: revista digital de educación física*, (46), 27-38.

Freiman, C. e Hidalgo, J. (2016). Liberalism or Immigration Restrictions, but not both. *J. Ethics & Soc. Phil.*, 10, 1.

Gallie, B. (1998). *Conceptos esencialmente impugnados*. Instituto de Investigaciones Filosóficas.

Gobierno de México (2021). *Etnografía del pueblo tarahumara (rarámuri)*. <https://www.gob.mx/inpi/articulos/etnografia-del-pueblo-tarahumara-raramuri>

Griffin, J. (2008). *On human rights*. Oxford University Press.

Gutmann, T. (2019). Dignidad y autonomía. Reflexiones sobre la tradición kantiana (trad.: Carlos Emel Rendón). *Estudios de Filosofía*, 59, 233-254.

Kant, M. (1785). *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*. (Trad.) M. García Morente, (2007). *Traducción Espasa*.

Larry, A. y Moore, M. (2021). Deontological Ethics. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2021 Edition). <https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/ethics-deontological/>

Massini, C. (2016). *Los derechos humanos en el pensamiento actual*. Novum.

Miller, D. (2005). *Immigration: the case for limits*. Wiley-Blackwell.

Moore, M. (2015). *A Political Theory of Territory*. Oxford University Press.

Camacho Beltrán, E. y Muñoz Oliveira L. (Cords). (2017) “*La Dignidad Humana Frente a la Diversidad Cultural*”. CIALC-UNAM.

Oberman, K. (2016). Immigration as a human right. *Migration. In political theory: The ethics of movement and membership*, 109, 32. In, Fine, S., & Ypi, L. (Eds.). (2016). *Migración in political theory: The ethics of movement and membership*. Oxford University Press.

ONU (14 de abril de 2021). *A casi de la mitad de las mujeres se les niega el derecho a decidir sobre su cuerpo y sus relaciones sexuales*. Noticias ONU. <https://news.un.org/es/story/2021/04/1490812>

Pico Della Mirándola, G. (2004). *Discurso sobre la dignidad del hombre* (trad., estudio preliminar y notas de Adolfo Ruiz Díaz). UNAM.

Priani, E. y López, L. (2009). *Historia de las doctrinas filosóficas*. Pearson Educación.

Rawls, J. y (2001). Lecciones sobre la historia de la filosofía moral. En Herman, B. (comp.) *Lectures on the History of Moral Philosophy*. Harvard University Press, Cambridge (Mass.) y Londres.

Ruiz, E. (2002). *Wolff, Jonathan: Filosofía política. Una introducción*. Ariel.

Shapiro, I. (2014). *Legalidad. Qué significa qué es el derecho*. Marcial Pons.

Singer, P. (ed.) (1995). *Compendio de ética*. Alianza.

Tasioulas, J. (2012). “On the nature of human rights,” in Ernst, G and Heilinger, J. (ed.s), 2011, *The Philosophy of Human Rights: Contemporary Controversies*, Berlín: Walter de Gruyter.

Wellman, C. (2015). Immigration. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2015 Edition). <https://plato.stanford.edu/archives/sum2015/entries/immigration/>

Wenar, L. (2021). Rights. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2021 Edition). <https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/rights/>