

# EL CONTRATO SOCIAL GLOBAL DE DERECHOS HUMANOS: UNA INTERPRETACIÓN DEL CONTRATO ROUSSEAUNIANO DESDE EL COSMOPOLITISMO DE FRANCISCO DE VITORIA

THE GLOBAL SOCIAL CONTRACT OF HUMAN RIGHTS:  
AN INTERPRETATION OF ROUSSEAU'S CONTRACT FROM  
THE COSMOPOLITANISM OF FRANCISCO DE VITORIA

**GUILLEM COMPTÉ NUNES\***

**RESUMEN:** Este estudio sintético-propositivo vincula la tradición contractualista al paradigma normativo contemporáneo de los derechos humanos. Se sostiene que este cruce ha supuesto la aparición de un contrato social global de derechos humanos, basado en una lógica de reciprocidad entre personas, que rivaliza con el modelo hegemónico de dominación política, fundado en la desigualdad. Para argumentar la plausibilidad de esta hipótesis, por un lado, se teoriza un contrato social global de derecho de gentes, integrando la visión cosmopolita de Francisco de Vitoria al contrato rousseauiano; por otro lado, se arguye la aplicabilidad teórico-empírica de tal contrato al emergente entramado institucional y cultural en torno a los derechos humanos. Se concluye que la concepción de contrato social global de derechos humanos puede aportar a la interpretación, justificación y construcción simbólica del cambio político emancipador, dirigido a fortalecer el cumplimiento de estos derechos.

**PALABRAS CLAVE:** Rousseau, Francisco de Vitoria, contrato social, derechos humanos, cosmopolitismo

**ABSTRACT:** This synthetic-propositive study links the social contract tradition to the contemporary normative paradigm of human rights. It contends that this crossover has led to the appearance of a global social contract of human rights, based on a logic of reciprocity between people, which rivals the hegemonic model of political domination, founded on inequality. To explore the plausibility of this hypothesis, on the one hand, a global social contract of the law of nations is theorized, integrating Francisco de Vitoria's cosmopolitan vision with Rousseau's contract; on the other hand, I argue the theoretical-empirical applicability of such a contract to the emerging institutional and cultural framework around human rights. It is concluded that the conception of a global social contract of human rights can contribute to the interpretation, justification

\* Doctor en Ciencia Social con especialidad en Sociología. Académico de la Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Sociales, Ciudad de México, México. Correo electrónico: guillem@sociales.unam.mx. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-7536-1594>

and symbolic construction of emancipatory political change, aimed at strengthening the fulfillment of these rights.

KEYWORDS: Rousseau, Francisco de Vitoria, social contract, human rights, cosmopolitanism

Recibido: 25.07.23. Aceptado: 14.11.24.

## 1. INTRODUCCIÓN

**E**L PROPÓSITO del presente artículo es dar cuenta de que recientemente ha surgido un contrato social global en torno a los derechos humanos que compite con el pacto social tradicional, basado en la dominación. Empleo los términos *pacto* y *contrato* en alusión a la teorización de Jean-Jacques Rousseau (1750-1762/2002, 1762/2007), pensador que explicita el contraste entre ambas formas de ejercer el poder político-institucional (Gallo-Gómez, 2021), estableciendo una suerte de tipos ideales weberianos. Explicaré cómo el contrato rousseauiano, con aportaciones de Francisco de Vitoria (1528-1539/2007), puede interpretarse de manera cosmopolita para sustentar la existencia contemporánea de un contrato global de derechos humanos.

Este trabajo se enmarca en la tradición comteana de clarificación y jerarquización de formas de pensamiento sociopolítico (Comte, 1842/2004); en concreto, pretende poner de relieve la diferencia y la contradicción entre dos modelos rivales de poder político-institucional, con una preferencia normativa en favor de los derechos humanos. La indagación se ubica en la teoría de los ideales y sus referentes empíricos, sin intención de recomendar diseños institucionales (Hamlin y Stempowska, 2012, p. 53).

Estructuro la exposición en tres apartados. En el primero, a partir de la caracterización genético-evolutiva rousseauiana, describo el tipo ideal de dominación, con referencia a manifestaciones empíricas antiguas y modernas. A continuación, presento el contrato de Rousseau, que esboza el tipo ideal que puede denominarse de reciprocidad, y lo complemento con el pensamiento vitoriano con el fin de teorizar un contrato social global de derecho de gentes. En la tercera sección señalo el ajuste de la comprensión contemporánea del paradigma de derechos a este planteamiento de contrato global.

## 2. EL TIPO IDEAL DE LA DOMINACIÓN: EL PACTO DE LA ÉLITE

El tipo ideal de dominación político-institucional se induce de la inmemorial aplicación de la naturaleza animal instintiva de las personas —la ley del más fuerte— a la convivencia social. Maquiavelo (1531/2011) lo sintetiza así:

si se considera la índole de nobles y plebeyos, se verá en aquéllos gran deseo de dominación; en éstos, de no ser dominados, y, por tanto, mayor voluntad de vivir libres, porque en ellos cabe menos que en los grandes la esperanza de usurpar la libertad. (p. 271)

Dos siglos después Rousseau (1750-1762/2002) comienza su *Segundo discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres* con una observación empírica similar: “Si consideramos la sociedad humana con una mirada serena y desinteresada, a primera vista parece que no nos muestra más que la violencia de los poderosos y la opresión de los débiles” (p. 85, trad. propia). De este modo, el paradigma histórico de ejercicio del poder político-institucional ha sido el de “dominación” u “opresión”, en que una minoría —“nobles”, “poderosos”— gobierna a la mayoría —“plebeyos”, “débiles”— y procura perpetuarse en el poder, disfrutando de privilegios y bienestar ajenos a las masas.

### 2.1. Rousseau

Rousseau (1750-1762/2002) ubica el origen de este modelo en la invención de la propiedad privada, que coincide con el inicio de la minería y la agricultura, y la subsiguiente violencia política desatada a raíz de la acumulación de propiedades y el correspondiente desarrollo de la desigualdad social; a su vez, esta crisis se resuelve con la ideación, por parte de la élite rica y poderosa, de un “poder soberano” con el fin de gobernar la comunidad y garantizar la propiedad privada:

en lugar de volver nuestras fuerzas contra nosotros mismos, reunámoslas en un poder soberano, que nos gobierne con leyes sabias, proteja y defienda a todos los miembros de la asociación, rechace a los enemigos comunes y mantenga una concordia y armonía perpetuas entre nosotros. (p. 125, trad. propia)

El aparente sentido común de esta propuesta —la “protección” y “defensa” de intereses colectivos, la “concordia” y “armonía” entre conciudadanos— esconde, dice Rousseau, el engaño original de aceptar la desigualdad social, con base en la propiedad privada, como fundamento de la sociedad política. Pero lo más perverso de este *pacto de dominación*, incitado por los poderosos, no es su pretensión de proteger la propiedad privada, sino que quienes aceptan someterse al soberano de hecho se convierten en su propiedad privada, o sea, en objeto de explotación de los poderosos: “en beneficio de unos pocos individuos ambiciosos [el pacto] sometió al resto de la humanidad al trabajo, la servidumbre y la miseria perpetuos” (Rousseau, 1750-1762/2002, p. 125, trad. propia).

Soberanía significa posesión del espacio soberano territorio-población por parte de élites bajo la fachada de “poder soberano”; de ahí que quienes están sujetos al pacto no sean más que posesiones, “esclavos”, como indica el ginebrino en *Contrato social* (Rousseau, 1762/2007, pp. 44-45). La masa pobre intercambia ser propietaria de migajas por *ser propiedad* del soberano, o sea, de la élite político-económica. Estamos ante una soberanía posesiva, ya anunciada por Maquiavelo (1532/2010), para quien los súbditos son el “material” que el príncipe moldea a su antojo, mediante técnicas de control social versadas en el miedo y el engaño.

Bajo esta luz, Rousseau (1750-1762/2002) envidia a los “salvajes” en proceso de colonización europea que luchan por mantener su libertad: “cuando veo multitudes de salvajes desnudos que desprecian los placeres europeos y desafían el hambre, el fuego y la espada, y la muerte misma para preservar su independencia, siento que no corresponde a los esclavos [europeos] discutir sobre la libertad” (p. 128, trad. propia). Sin embargo, es pesimista sobre estos reductos de libertad; estima que el pacto se ha universalizado, partiendo la Tierra en trozos soberanos, y que la dominación del soberano sobre la masa o, lo que es lo mismo, la desigualdad entre poderoso-rico y débil-pobre se ha normalizado en la conciencia humana como algo natural (Rousseau, 1750-1762/2002, pp. 125 y 134).

A partir del análisis rousseauiano se puede derivar un tipo ideal de dominación político-institucional integrado por cuatro elementos: quién goberna, a quién gobierna, por qué gobierna y cómo gobierna. Gobierna una élite, disfrazada de “poder soberano”. Llamada “nobleza” en la antigüedad, con frecuencia se presenta en la figura de un soberano titular, el “príncipe”. Segundo, gobierna a una masa poblacional, los “súbditos”; así, la dominación establece una aristocracia, de gobierno de los pocos sobre los muchos.

Tercero, los súbditos aceptan ser gobernados por razón de un mito justificativo. Originalmente los dioses (o Dios) fundamentan el gobierno por delegación a un “príncipe” (Ferrando, 1964, pp. 98-101); de tal forma, se sacraliza (i) el poder político, (ii) la persona (o el grupo) que lo ejerce y, como extensión de sí misma, (iii) la jurisdicción política que ella posee, el “principado”. La sacralidad del príncipe puede ser creída y promovida en un rango entre la autenticidad y el engaño, pero en general los mitos legitimadores ocultan o naturalizan el elitismo que instituye la dominación.

Cuarto, la élite, en la figura del príncipe, gobierna como “poder soberano”, es decir, como propietario del espacio territorio-población y, en consecuencia, de cualquier rendimiento de esa jurisdicción, su patrimonio; en otras palabras, el soberano explota su patrimonio para obtener utilidades. Al ser el único actor realmente libre, o sea, el único sujeto en la relación con el dominado, la dominación discurre como monólogo del soberano, quien es fuente y fin de su propia actuación. Los modos de organización político-económica esclavista y feudal implementan esta soberanía posesiva.

Caben algunas precisiones. La dominación puede operar en otros ámbitos, más allá del político-institucional, como el trabajo o la familia. No requiere una plena conciencia o intencionalidad de las partes, ya que frecuentemente la institucionalidad normaliza y camufla la dominación, transfiriendo decisiones de las personas a instituciones que estructuran y perpetúan esta asimetría de poder. Además, a nivel empírico la dominación implica una *tendencia robusta* a tratar al dominado como posesión, más que una objetualización literal, en términos absolutos; lo relevante es que constantemente la parte dominada está sujeta a un proceso de despersonalización que la instrumentaliza para (ab)uso del soberano. Por ejemplo, el mito smithiano de la “mano invisible” deshumaniza a los asalariados, que son invisibilizados como “fuerza laboral” al servicio del “mercado”, en lugar de personas explotadas por la élite adinerada (Smith, 1776/1979). En este sentido, el discurso legitimador contribuye sustantivamente a estructurar los mecanismos tangibles de la dominación y, a su vez, estos retroalimentan las justificaciones, en un círculo perpetuador (Berger y Luckmann, 2012). Finalmente, una vez instituido, el modelo de dominación es institucionalmente conservador; evita innovaciones que puedan desestabilizar la sujeción de la masa y los beneficios extraídos, lo cual, por otra parte, no significa que no pueda evolucionar y adaptarse a nuevas circunstancias, si ello es necesario para mantener la dominación.

## *2.2. La dominación en la modernidad*

El tipo ideal de dominación tiene continuidad empírica en la modernidad posrevolucionaria, con ciertas modificaciones que precisamente caracterizan el periodo moderno. La nobleza tradicional, poseedora de tierras y linajes, da paso a una élite político-económica burguesa, cuyo poder y riqueza se enraízan en la ciudad y el comercio. Por su parte, los súbditos se constituyen en “ciudadanos” (varones) y gozan de ciertos “derechos”, fruto de cambios en el mito justificativo y en la práctica gubernamental. El mito de los dioses es primero reemplazado por el de un “pacto” entre ciudadanos (Hobbes, 1651/1998, p. 114); posteriormente, con la invención del nacionalismo, se substituye el pacto por el mito de “el pueblo” (Morgan, 2006), soberano teórico que legitima la dominación efectiva de la élite moderna, a la que le entrega el gobierno<sup>1</sup>. El principado se complejiza en un “Estado-nación” que progresivamente despliega un “gobierno representativo” de índole aristocrática (Manin, 1997). Este régimen político —hoy denominado “democracia representativa” por la expansión del sufragio— está conformado por supuestos “representantes” de “el pueblo”, los cuales en realidad defienden los intereses de la élite burguesa (Marx y Engels, 1848/2007, p. 10), particularmente porque diseñan el sistema político a su conveniencia (Compte, 2021).

La mitificación del pacto ciudadano y de “el pueblo” implica una sacralización del “representante” y del Estado-nación, del mismo modo que el mito del origen divino del poder político y su transferencia sacralizan al principio y al principado. El Estado desarrolla una religión civil para exaltarse y subordinar cualquier otra ideología potencialmente amenazadora (Rousseau, 1750-1762/2002, pp. 245-253), y al ciudadano se le atribuyen “derechos” que, en tandem con la obligación del Estado de garantizarlos, legitiman y vehiculan el funcionamiento del capitalismo. De esta manera, la soberanía moderna —es decir, la propiedad del Estado-nación por la élite burguesa— se reproduce recursivamente en el seno estatal a través del ejercicio de derechos que configuran al propietario individual y naturalizan la desigualdad social.

En esta línea, Macpherson (1964) muestra la articulación de un “individualismo posesivo” en la ideología liberal de Hobbes y Locke, que equi-

<sup>1</sup> La dominación “racional” weberiana complementa el mito de “el pueblo”. El discurso de un Estado “racional” y, por lo tanto, neutral e impersonal, objetivo e imparcial, oculta el ejercicio del poder por élites que controlan el aparato estatal.

para soberanía y propiedad. Cada persona es “libre” —soberana sobre sí misma— en tanto que (i) es propietaria de su cuerpo, sus capacidades y su fuerza de trabajo, y de lo que logre acumular gracias a estas tres posesiones originarias; y (ii) persigue su propio interés, incluyendo pactar con otras personas para su propio beneficio. Por consiguiente, la sociedad es un agregado de individuos “libres”, asociados por relaciones comerciales en las que se intercambian propiedades y fuerza laboral. Este autor argumenta que el individualismo posesivo necesariamente conduce a una sociedad desigual, estructurada en clases sociales (Macpherson, 1964, pp. 54-56); de hecho, el capitalismo reformula la desigualdad premoderna, que ya no se legitima por la voluntad de los dioses, sino que se naturaliza como humana por medio del “pacto” y “el pueblo”, y por el ejercicio de “libertades” o “derechos” orientados al mercado (Marx y Ruge, 1844/1970, pp. 244-245).

Es importante no confundir estos derechos liberales con los actuales “derechos humanos”. Baxi (2002) distingue entre derechos modernos y contemporáneos; los primeros inician con las revoluciones estadounidense y francesa, y los segundos, con el desarrollo del sistema de Naciones Unidas. Los primeros derivan del Estado europeo, o de origen europeo, como Estados Unidos, y pertenecen al ciudadano, categoría que excluye a mujeres, niños, pobres, discapacitados, esclavos, extranjeros, pueblos colonizados y otros “bárbaros”; mientras que los segundos tienen carácter universal. Durante los siglos XVI-XIX las potencias europeas colonizan los demás continentes, subyugando y explotando a sus gentes con el entendido de que son subhumanas y, por este motivo, no califican para la ciudadanía ni los derechos (Smith, 1776/1979, pp. 556-641).

En todo caso, como propietario del Estado-nación, el soberano puede aplicar las mismas estrategias de sometimiento y cosificación de los súbditos coloniales a la ciudadanía metropolitana. Al respecto, siguiendo a Michel Foucault, Agamben (1998) arguye la vigencia contemporánea del *dictum* de Schmitt (1922/2009) —“soberano es quien decide sobre el estado de excepción” (p. 13)— en la gestión gubernamental de la población estatal, además de la excepcionalidad colonial. Como antaño, las élites deciden no solo qué régimen político-económico opera, sino cómo suspenderlo selectivamente en aras de asegurar su supremacía social. El soberano puede disciplinar, sojuzgar, incluso matar, al ciudadano si lo considera políticamente conveniente; esta “necropolítica” (Mbembe, 2011) se legitima por “seguridad nacional”, o sea, la supervivencia del sacro Estado, el cual procura extirpar o, al menos, reprimir y reconducir aquella parte de sí mismo que amenaza el *statu quo*.

La dominación moderna en la era global —la “globalización” contemporánea— no desaparece, sino que se complejiza con la estructuración de una especie de feudalismo planetario, consistente en un vasallaje negociado entre élites gobernantes de “centro(s)” y “periferia(s)” (Cañón y Ramírez, 2022) para mantener sus respectivas posiciones hegemónicas. En esta globalización del capital el Estado no se debilita, sino que se adapta para responder a las necesidades de estas dirigencias (Krasner, 2001).

Ahora bien, las consecuencias de las implementaciones históricas del tipo ideal de dominación evidencian los límites de este paradigma y sugieren su inviabilidad a futuro. Basten tres ejemplos: la degradación sistemática, causada por el ser humano, de hábitats y recursos naturales necesarios para sustentar la vida; el renovado espectro de exterminio masivo por guerra nuclear a raíz de la invasión rusa de Ucrania; y la precariedad vital de cientos de millones de personas en situación de pobreza, que evoca la posibilidad de una rebelión social a gran escala que desborde la capacidad policiaca de las élites, con imprevisibles efectos. El ginebrino anticipa este último desenlace cuando discurre sobre el estadio final del modelo de dominación, al augurar que la desigualdad extrema suscitará una insurrección que termine con la élite despótica (Rousseau, 1750-1762/2002, p. 136).

### 3. EL TIPO IDEAL DE LA RECIPROCIDAD: EL CONTRATO SOCIAL

#### 3.1. Rousseau

Como Hobbes y demás contractualistas, Rousseau (1762/2007) parte de la defensa comunitaria de personas y propiedades como objetivo del pacto social: “Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja de toda fuerza común a la persona y a los bienes de cada asociado” (p. 45). Sin embargo, la formulación del “problema fundamental, al cual da solución el *Contrato social*” (p. 45) es distinta; concibe una asociación en la que “cada uno, uniéndose a todos, no obedezca sino a sí mismo y quede tan libre como antes” (Rousseau, 1762/2007, p. 45). Este planteamiento contradice el tipo ideal de dominación, en el que el soberano se constituye como voluntad ajena y superior a cada ciudadano, quien es un medio para el primero —su propiedad, su instrumento de perpetuación—; por lo tanto, el ciudadano obedece al soberano, no a sí mismo ni a la comunidad política. En el pacto de los poderosos los contratantes alienan su libertad al soberano, el único actor realmente libre. Rousseau (1762/2007) ataca esta renuncia: “[el

pacto] es una convención vana y contradictoria al reconocer, de una parte, una autoridad absoluta y, de otra, una obediencia sin límites” (p. 41).

De ahí que deba refundarse el pacto social, reorientando la “perfectibilidad” del ser humano hacia el bien común, en lugar del egoísmo (Rousseau, 1750-1762/2002, p. 96). Para tal efecto, el ginebrino propone:

la enajenación total de cada asociado con todos sus derechos a toda la humanidad; porque, en primer lugar, dándose cada uno por entero, la condición es la misma para todos, y siendo la condición igual para todos, nadie tiene interés en hacerla onerosa a los demás. (Rousseau, 1762/2007, p. 46)

El contrato rousseauiano, a diferencia del pacto, se funda en un acto de igualdad y reciprocidad entre personas, es decir, en una igual y completa entrega de cada persona a las demás.

Rousseau (1762/2007) explica, a continuación:

Cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general, y nosotros recibimos además a cada miembro como parte indivisible del todo. Este acto produce inmediatamente, en vez de la persona particular de cada contratante, un cuerpo moral y colectivo, compuesto de tantos miembros como votos tiene la asamblea, el cual [cuerpo] recibe de este mismo acto su unidad, su yo común, su vida y su voluntad. (p. 46)

Esta puesta en común, pues, genera un “cuerpo moral y colectivo” con una “voluntad general”. Mediante el acto fundante del contrato, que se recrea en cada asamblea popular (Rousseau, 1762/2007, pp. 117-118), la política subsume la moral —que para el ginebrino es la verdadera religión (Rousseau, 1762/1990, p. 423)— y transforma la naturaleza humana, del individualismo egoísta, propio del paradigma de la dominación, al “amor de sí” colectivo (Higuero, 2017). Este cuerpo político-moral está animado por una voluntad colectiva que, lejos de someter a sus integrantes, sintetiza sus voluntades individuales en una sola y auténtica autodeterminación, la cual se orienta al “bien común” (Rousseau, 1762/2007, p. 55), por lo que al obedecerla cada ciudadano obedece a sí mismo.

Por lo anterior, es erróneo equiparar el contrato rousseauiano a contratos que expresan el tipo de dominación, como hacen Hardt y Negri (2000). A diferencia del soberano hobbesiano, el de Rousseau no se instituye *sobre* la comunidad, sino que *es* la comunidad. En la dominación el único sujeto político es el soberano, mientras que en la asociación del ginebrino la co-

munidad adquiere identidad política. El prejuicio antirreligioso marxista de estos autores les impide apreciar que “el absolutismo de la fundación trascendente” del “poder soberano” en Rousseau (Hardt y Negri, 2000, p. 85, trad. propia) no representa otro Leviatán, sino que resulta antropológicamente necesario para instituir un paradigma político alternativo a la dominación; porque solo una sacralización política, en este caso del Cuerpo ciudadano, puede competir con, y quizás eventualmente reemplazar, la sacralización afianzada, la dominación. La política es constitutivamente religiosa en el sentido de construir trascendencia; puede emanciparse de la religión sobrenatural, pero no de su propia dimensión mítica. Por ello, la fachada “laica” del Estado moderno oculta su carácter sacro —evidenciado por el ginebrino con su introducción de la “religión civil” (Rousseau, 1762/2007, pp. 154-165)— y, de este modo, facilita la naturalización de la dominación estatal.

Rousseau entiende la necesidad de sacralizar el contrato; no tanto por plantear la religión civil, a la que concibe como herramienta auxiliar, sino por su inequívoca transferencia de atributos divinos a la voluntad general, concretamente, inalienabilidad, indivisibilidad, infalibilidad, incorruptibilidad y poder absoluto (Rousseau, 1762/2007, pp. 55-63 y 129-131). Como Hobbes y Maquiavelo, el ginebrino desplaza la religión tradicional en favor de un régimen político sacralizado, pero concibe un Cuerpo soberano de sí mismo, en lugar del Leviatán soberano sobre otros. Esta democratización de la soberanía se correlaciona con una concepción igualitaria de la naturaleza humana, no solo como punto de partida, al nacer, sino sobre todo como condición que exige cierto respeto social a lo largo de la vida —condición que hoy llamamos “dignidad”—. La voluntad general no puede promover la superioridad de una élite a costa de los demás, reproduciendo la desigualdad social y política del modelo de dominación; debe, en cambio, procurar el bien común, que implica una concepción igualitaria de la sociedad, sin caer en un igualitarismo de completa uniformidad social (Rousseau, 1750-1762/2002, p. 138, y 1762/2007, p. 80).

En síntesis, de la teorización de Rousseau se puede inferir un tipo ideal, que llamaré de reciprocidad político-institucional, que contrasta y rivaliza con el tipo ideal de dominación. El cambio fundamental concierne la orientación a la igualdad, que niega de raíz la distinción ontológica entre gobernante y gobernado, sustituyendo la aristocracia por una democracia. *Toda* la comunidad política se autogobierna, dándose leyes en el marco de los valores de igualdad y bien común. Para imponerse al pacto social tradicional, esta democracia se exalta a sí misma y demoniza a su contrincante.

### *3.2. Dificultades en Rousseau y superación mediante Vitoria*

Tres cuestiones complican la propuesta política rousseauiana. De entrada, el ginebrino introduce la figura del “legislador” para dotar al contrato de contenido jurídico (Rousseau, 1762/2007, pp. 68-73). Emulando al “fundador” maquiaveliano (Maquiavelo, 1531/2011, pp. 285-287), se trata de un personaje extraordinario —mítico— que altruísticamente proporciona el marco legal idóneo a un pueblo que inicialmente desconoce cómo autogobernarse. Metafóricamente, Rousseau escoge a la gallina —legislador—, no al huevo —pueblo—, para originar el contrato. El problema es que, como muestra Maquiavelo, la praxis política incentiva el protagonismo de principios egoístas. Asimismo, confiar la configuración inicial del contrato a alguien ajeno al pueblo contradice el mismo contrato, que supuestamente consiste en que “[c]ada uno de nosotros pone en común su persona” (Rousseau, 1762/2007, p. 46).

En segundo lugar, Rousseau (1762/2007) afirma que “quienquiera se niegue a obedecer la voluntad general será obligado a ello por todo el cuerpo. Esto no significa otra cosa sino que se le obligará a ser libre” (p. 49). Pese a ser un argumento plenamente coherente con la institución del contrato, porque la voluntad general por definición armoniza las voluntades individuales hacia el bien común, en cuya elección radica la libertad genuina, esta formulación choca con la sensibilidad posmoderna y dispara sospechas de tiranía (Pachón, 2014). Al respecto, surge la pregunta de cómo exactamente se determina la voluntad general; el ginebrino no es suficientemente claro (Rousseau, 1762/2007, pp. 58-59).

Una tercera dificultad concierne al ámbito geográfico y poblacional del contrato, asunto no abordado en el texto. Rousseau parece estar pensando en una comunidad relativamente pequeña, como su localidad de origen, porque cuando posteriormente, en 1764, se le pide que diseñe una constitución política para Córcega omite cualquier referencia a la voluntad general, y en sus *Consideraciones sobre el gobierno de Polonia* de 1772 solo la menciona de pasada y en abstracto (Rousseau, 1737-1772/2005). Por otro lado, nada en el contrato sugiere un alcance planetario, por lo que su replicación en distintos territorios supone la institución de voluntades generales diferenciadas. Estas, siendo autorreferenciales, eventualmente toparán, sin que ninguna pueda rectificar, porque cada una es absoluta e inerrante. Así, el contrato no supera la dominación como estrategia geopolítica. Reflexionando sobre la propuesta de paz perpetua del abad de Saint-Pierre's, Rousseau (1737-1772/2005) solo puede concebir la violencia como camino

para la pacificación (con el matiz de que parte de los principados existentes, no del contrato).

Estas tres cuestiones ponen en duda la viabilidad del contrato, pero también lo abren a una interpretación que puede darles respuesta si se considera el pensamiento de Francisco de Vitoria sobre el derecho de gentes (en latín, *ius gentium*).

Tomando esta noción del derecho romano, Vitoria la aplica novedosamente al problema de la relación entre españoles y pueblos originarios del Nuevo Mundo (Peña, 2006). Conceptualmente, el derecho de gentes se encuentra entre el derecho natural y el derecho positivo. El derecho natural, valga la redundancia, naturaliza la ley divina en la Creación, como sello divino que estructura el deber-ser creado. Sin embargo, es difícil discernirlo; por ejemplo, ¿qué prescribe sobre la relación con los “indios”? Los teólogos del siglo XVI no concuerdan en su exégesis de la biblia y la tradición cristiana (de las Casas, 1552/1965). De otra parte, la ley positiva, legislada localmente, no alcanza para aprehender fenómenos globales como las relaciones interculturales e intercontinentales; es más, puede estar marcada por un afán dominador, contrario al amor al prójimo cristiano. Entre la inescrutabilidad divina y el localismo jurídico interesado, el derecho de gentes surge de la coincidencia de normas de todos los pueblos del mundo, es decir, se configura en la confluencia de los órdenes legales locales. Vitoria enseña que este consenso jurídico positivo se origina en el derecho natural y, en consecuencia, fundamenta una jurisdicción normativa universal; en *Sobre el poder civil* el salmantino escribe: “El derecho de gentes... tiene fuerza de ley. En efecto, el orbe entero, que en cierto modo es una república, tiene potestad de dar leyes justas y convenientes para todos, como son las del derecho de gentes” (Vitoria, 1528-1539/2007, p. 51).

En términos sociológicos, el derecho de gentes es una construcción social histórica, producto de la cooperación inadvertida entre comunidades políticas locales; supone una secularización del derecho natural, dado que, si bien la mano de Dios supuestamente guía su elaboración, su carácter empírico permite desentrañarlo con prescindencia de la figura divina. Segundo, el *ius gentium* funda una comunidad política universal cuya normatividad precede todo ordenamiento positivo. Ambos puntos pueden incorporarse al contrato rousseauiano. La producción social del derecho de gentes solventa (i) el dilema del legislador versus el pueblo, (ii) la vaguedad sobre la determinación de la voluntad general y (iii) el problema geopolítico. Empezando por esta última cuestión, una jurisdicción jurídico-política mundial facilita la paz entre pueblos, entendiendo que el derecho de gen-

tes incluye preceptos para la prevención y resolución de conflictos internacionales. Ahora bien, como apunta Rousseau en su comentario al plan del abad, este universalismo constituye una amenaza para cualquier dominación local, porque la relativiza, jerarquizando su poder por debajo del derecho de gentes (Peña, 2006, p. 307), con lo cual se puede esperar una contienda entre partidarios del contrato global y del pacto estatal.

Por su parte, el construcciónismo normativo evita la necesidad de un hipotético legislador y suministra canales de generación de la voluntad general. El origen del contrato global reside en (i) la toma de conciencia de una mayoría de personas y grupos, particularmente pueblos, de que existe un derecho de gentes *de facto* y (ii) la voluntad compartida de reconocerlo como orden legal internacional que constrína y oriente los marcos locales. De esta suerte, de inicio el contrato ya cuenta con una legislación fundante, fruto del aprendizaje histórico de la raza humana, por lo que la figura del legislador resulta irrelevante.

Finalmente, el derecho de gentes expresa la voluntad general de la comunidad política global. Al principio, esta voluntad cristaliza en el *ius gentium* fundante, pero la legislación original irá modificándose a lo largo del tiempo en función de nuevos deseos, necesidades y aprendizajes colectivos. En este escenario cambiante la voluntad general aparece de la misma forma que en la prehistoria del contrato —por convergencia—, pero ahora es consciente de sí misma, de su historicidad. Previo al contrato, el derecho de gentes se construía, por decirlo de alguna manera, a oscuras, mientras que el contrato puede cultivar la concordancia normativa internacional desarrollando e incentivando una serie de mecanismos globales de elaboración, deliberación y aprobación legislativa, así como dispositivos de monitoreo y fiscalización.

Este despliegue de la autoconsciencia de la asociación humana universal implica precisamente asumir como tarea política fundamental el diálogo intercultural que Vitoria pretende propiciar, aspiración que recoge el legado de pensadores como Ramon Llull (Pindl, 1997) y Bartolomé de las Casas (Zuchel y Krupecka, 2017), y que se proyecta hasta hoy en intelectuales de la talla de Raúl Fornet-Betancourt (1999) o Boaventura de Sousa Santos (2005). El derecho de gentes dialogado, pues, aporta el mecanismo de determinación de la voluntad general global e impide que esta pueda instrumentalizarse para imponer voluntades parciales y elitistas. La participación en esta conversación global afirma la plena humanidad de las personas, es decir, su agencia y libertad, algo ajeno a la dominación, donde se cosifica a la vasta mayoría.

En un plano más concreto, pese a que la intervención directa de cada persona en la política institucional local o global es inviable, todo ciudadano puede y debe integrarse en la construcción del derecho de gentes a través de políticas públicas, organizaciones de la sociedad civil, movimientos sociales y otras iniciativas a nivel local, regional e internacional. De forma complementaria, el contrato debe promover este activismo ciudadano, por ejemplo, con programas de educación para la ciudadanía global que socialicen las posibilidades de implicación ciudadana en la elaboración colectiva del *ius gentium*.

Dicho esto, el contrato global debe incorporar mecanismos de cumplimiento, tanto para disuadir la desobediencia como para “obligar a ser libres”, como declara Rousseau. Esto significa que la aplicación efectiva del derecho de gentes no solo descansa en el voluntarismo; como cualquier ley, debe contar con garantías e incentivos institucionales que aseguren la obediencia social. Por otro lado, la sacralización del contrato con base en el *ius gentium* supone la universalización de la creencia en tal derecho o, en otras palabras, la convicción de “la santidad del contrato social” (Rousseau, 1762/2007, p. 164). Mecanismos y creencia establecen un círculo virtuoso que sustenta y vigoriza este contrato global.

En suma, la universalización del contrato mediante el derecho de gentes vitoriano permite la superación de las aporías rousseauianas. Esto suscita el interrogante de si el tipo ideal de reciprocidad en esta vertiente global encuentra lugar en la actualidad.

### 3. EL CONTRATO SOCIAL GLOBAL DE DERECHOS HUMANOS

Tras la crisis económica mundial de 2008, la constatación del cambio climático y la pandemia del covid-19, los llamados a un cambio de paradigma de convivencia planetaria se han multiplicado. La producción académica está repleta de estas exhortaciones a la reforma político-institucional profunda, como si hubiésemos regresado al Renacimiento y se estuviera criticando la decadencia medieval. La diferencia significativa respecto al siglo XVI europeo es que el objeto de reforma no es determinada ciudad o país, sino el globo terrestre (Hardt y Negri, 2000; Held, 2004; Daiber y Houtart, 2012; Ferrajoli, 2022).

En este escenario ¿se discierne algún contrato social que incorpore el derecho de gentes? Así es, en la forma de un cosmopolitismo de derechos humanos. El cosmopolitismo es la creencia de que todas las personas per-

tenemos a una única comunidad humana y, además, plantea cómo organizarla. Tal convicción, reafirmada hoy por la globalización, se origina tempranamente, en la Grecia antigua, y comprende dos tradiciones, una moral y otra institucional (Cavallar, 2002, pp. 60-61). La segunda incluye la primera e implica la configuración de una comunidad política planetaria, aunque no necesariamente con un gobierno global. El cosmopolitismo institucional corresponde, pues, al contrato social de derecho de gentes. Actualmente este derecho se llama derecho internacional y los derechos humanos son “parte del *ius gentium* de nuestro tiempo” (Viola, 2004, p. 169). Estos derechos son —o, más exactamente, se ha acordado que sean— atributos inherentes a la condición humana; por lo tanto, merecen protección y garantías de cumplimiento. Se acuerdan en primera instancia y se someten a adopción global por todos los Estados con la *Declaración Universal de Derechos Humanos* (DUDH) de 1948. Este documento desata el “fenómeno de los derechos humanos” (Rabossi, 1990), que, aunque anclado en el derecho internacional, lo desborda por mucho.

Para defender la tesis de un cosmopolitismo de derechos como contrato social global abordaré dos puntos. Por un lado, cabe esclarecer la relación del pensamiento cosmopolita con los derechos humanos; por el otro, debe establecerse si sociológicamente ha surgido un paradigma de derechos y si está suficientemente consolidado, o puede consolidarse a futuro, para viabilizar el nuevo contrato.

En cuanto al primer punto, se puede mapear el cosmopolitismo contemporáneo en dos ejes: la importancia que otorga a los derechos humanos; y qué tanto toma en cuenta la realidad empírica —el rango entre teoría ideal y no ideal (Hamlin y Stemplowska, 2012)—, incluyendo el ejercicio de estos derechos. De este catastro intelectual me fijaré en una muestra de estudios que aluden a la aparición o deseabilidad de un “contrato” o “pacto” global.

En el espacio delineado los trabajos cosmopolitas orientados a perfilar un contrato global se dividen en tres bloques: uno jurídico, otro utópico y un tercero sociológico. Del primero destacan los que propugnan una constitución política para la Tierra; esta refuerza la vigencia de los derechos humanos (Ferrajoli, 2022; Martin, 2016) o los complementa con instrumentos para su materialización (Brie, 2012; Emmerij, citado en Kuklinski, 2002, p. 56). Los estudios utópicos —en el sentido de proyectar la consecución de una sociedad mundial ideal— apuestan por un diseño conceptual basado en “principios” cosmopolitas que, a su vez, derivan en programas y políticas integrales (Cruz y Chofre, 2006; Held, 2004; Nussbaum, 2009). Aquí los derechos humanos juegan un papel auxiliar a los principios, apoyando

su realización. Sin embargo, no está claro por qué se deben escoger estos principios y no otros, como por ejemplo los mismos derechos humanos (Lutz-Bachmann, 2014). Por último, el grupo sociológico incluye trabajos que consideran los derechos como convención social (Bobbio, 1991, pp. 64-66; Moyn, 2010; Rabossi, 1990) y aquellos que parten de su ejercicio actual, particularmente en relación con la violación de derechos humanos de las personas migrantes (Solimano, 2010; Hujo, 2019). Ambas líneas afirman la centralidad de los derechos. En suma, a excepción del enfoque utópico, que no clarifica la relación entre derechos y cosmopolitismo, los estudios que identifican la necesidad o emergencia de un contrato social global lo fundamentan en los derechos humanos.

Más allá de esta estrecha vinculación entre derechos y un hipotético contrato global, de los tres abordajes el último facilita el examen de si efectivamente ha aflorado una relación contractual basada en los derechos humanos. Está claro que de momento una constitución de la Tierra queda en el futuro y que los planes utópicos tampoco pueden sustentar la existencia actual, empírica, de tal contrato. La perspectiva sociológica puede iluminar esta cuestión, de entrada, porque remite al anterior hallazgo, aplicado al presente, de que el derecho internacional y, concretamente, los derechos humanos son una construcción social, negando cualquier esencialismo en su teorización. Pero, sobre todo, una mirada a lo social en sentido amplio permite valorar diferentes facetas del fenómeno de los derechos humanos, evitando limitar el análisis a si el marco jurídico-institucional revela suficientemente una estructura contractual.

El complejo fenómeno de los derechos presenta diversas aristas; Rabossi (1990) indica dimensiones sincrónica y diacrónica, y puntos de vista legal, político y filosófico, pero también subraya una “cultura de derechos humanos” que socializa a todas las personas. A este entramado debe añadirse los planos propios de la construcción social, a saber, la internalización, fuente de la intersubjetividad; la externalización, manifestada en prácticas sociales más o menos institucionalizadas; y la objetivación, que genera artefactos materiales que reflejan, pero a la vez se autonomizan de sus creadores (Berger y Luckmann, 2012). A nivel diacrónico, Moyn (2010) explica que los derechos humanos no pueden rastrearse hacia atrás, previo a la creación de Naciones Unidas; como Baxi (2002), señala que los derechos liberales están anclados en el Estado y no lo trascienden para erigirse como su juez, a diferencia de los actuales derechos humanos. Para Moyn solo hasta los setenta del siglo XX irrumpió el “movimiento de derechos humanos”, fruto

de la conjunción del vacío utópico dejado por el colapso del socialismo existente, el activismo de organizaciones de la sociedad civil internacional y la promoción política de Estados Unidos. Los derechos humanos serían “la última utopía”, en sentido cronológico, no existencial, ya que, en sintonía con el construcciónismo, Moyn reconoce su posible caducidad histórica. Esta dimensión utópica, trascendente y moral de los derechos genera una subjetividad social prendada en el deseo de satisfacerlos permanentemente (Douzinas, 2019, p. 114), lo cual conlleva una crítica a toda realidad aparente o efectivamente contraria a derechos.

Con todo, tanto la teoría como la política de derechos humanos han sido contestadas por actores no hegemónicos que cuestionan su legitimidad. No por ser ya un cliché es menos cierto apuntar la abismal distancia entre la bonita retórica de derechos y su muy deficiente cumplimiento (Ferrajoli, 2022). Esta brecha se atribuye a la incompatibilidad entre la dominación del Estado y el régimen neoliberal, y el paradigma de derechos (Cárdenas, 2020; Hardt y Negri, 2000; Martin, 2016; Morales, 2016). Tal antagonismo se materializa en la instrumentalización de los derechos humanos por los Estados —es decir, las élites que controlan los Estados—, las alianzas entre Estados y otras plataformas elitistas con el fin de cooptar, controlar, manipular o de alguna otra forma gestionar el fenómeno de los derechos humanos para afianzar los intereses de las élites, en franca oposición a su cumplimiento, pero de una manera que simula interés en su avance (Agudelo y León, 2017; Baxi, 2002, pp. 33-58; Douzinas, 2019, pp. 89-105; González, 2017). Todo ello se explica teóricamente recurriendo al sesgo occidental en la redacción de los derechos humanos (Moyn, 2010, p. 64-66), pero aquí se dividen las opiniones: un campo mantiene que los derechos están viciados de origen y no pueden reflejar la diversidad moral del mundo, y menos pretender dirigirlo; mientras que el otro bando, sin desconocer su manipulación, asevera que los derechos han configurado un espacio moral donde estos pueden dialogarse, construirse e interpretarse interculturalmente y para cumplir con su función emancipadora (Santos, 2014).

Sin desmerecer a los críticos, la segunda postura tiene mayor apertura a la oportunidad de construir mejoras a partir de realidades presentes, incluso pasadas. Porque los derechos humanos no son simplemente un fracaso, un discurso vacío que no ha generado ningún tipo de progreso social. No. Justamente, al ser contrahegemónicos —contra la enésima encarnación del tipo ideal de dominación— generan el conflicto social que politiza (selectivamente) a las masas y posibilita así avanzar en la senda del cambio social

emancipador, siendo su instrumentalización parte de esa contienda. Como en el siglo XVIII, las luchas de derechos no son en vano, solo que ahora finalmente se ha desenmascarado la contrariedad entre élite y derecho humano (Silveira y Tyson, 1994).

Está claro que el sistema institucional actual no garantiza el cumplimiento de los derechos humanos a nivel global, incluso en países que se presumen “desarrollados”. La reciente comprensión de estos derechos como orden moral supranacional debe competir con instituciones de la tradición de dominación que —¿cómo no?— tienden a convertirlos en su instrumento. Por este lado, no cabe pensar en un contrato global de derechos. Sin embargo, en su corta trayectoria los derechos humanos han transformado las sensibilidades contemporáneas, generando subjetividades, cultura, moral y utopías de alcance global que insisten en que toda persona, grupo e institución se conformen a ellos. Desde 1948 la progresiva y sostenida proliferación y adopción de normas de derechos humanos se ha *internalizado* en las sociedades contemporáneas, y no solo en Occidente o los países ricos. Por ello se puede sostener que los derechos humanos constituyen la voluntad general de un contrato social global, que ciertamente opera en nuestro siglo, si no a fines del anterior. Este contrato surge en el momento (extendido sobre dos o tres décadas) en que la trayectoria del fenómeno de los derechos humanos genera una cultura de derechos capaz de socializar a una mayoría de personas en la *creencia* en los derechos humanos como directriz moral de la vida personal, social y planetaria (Hernández, 2016). De este modo, sin necesariamente advertirlo, “cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general [de derechos], y nosotros recibimos además a cada miembro como parte indivisible del todo” (Rousseau, 1762/2007, p. 46). Así, se entiende que se afirme reiteradamente que “los derechos humanos no son negociables” (p. ej. Kehris, 2023); no lo son, porque la voluntad general una vez establecida no se negocia, se acata reverentemente, porque emana de la humanidad divinizada.

Por supuesto, el contrato de derechos, como el fenómeno que lo nutre, es una realidad dinámica, no un acto fundacional grabado en piedra, y su suerte depende de la evolución de la creencia colectiva en los derechos, incluyendo la institucionalización de esa fe en instituciones (más) capaces de satisfacerla.

#### 4. DISCUSIÓN Y CONCLUSIÓN

La presente indagación se ha orientado a realizar una síntesis propositiva a partir de aportaciones de Rousseau, Vitoria y el cosmopolitismo contemporáneo. Ciertamente, este posicionamiento debe contrastarse con otras teorías cosmopolitas de derechos humanos, más o menos afines. Pionero en esta discusión se encuentra Kant (1795/1998), quien formula que el derecho de gentes presupone un contrato entre Estados libres, en lugar de uno en la forma de un solo Estado de pueblos, por temor a una tiranía global. Sin embargo, esta perspectiva colapsa, sin necesidad, un fundamento político-moral —el contrato— con la institucionalidad política —un Estado global. Por otro lado, el apriorismo moral de Kant le impide reconciliar el imperativo de la paz entre Estados con la realidad de la guerra y debe recurrir a una hipotética providencia divina.

Habermas (2001) supera este supuesto metafísico, estableciendo que los derechos son construcciones sociales, porque deben derivar del debate democrático; pero reitera el rechazo a un gobierno mundial, en este caso por falta de legitimidad. Para lo segundo distingue entre el “exclusivamente contenido moral” (p. 108, trad. propia) de los derechos humanos y la solidaridad cívica de índole política indispensable para legitimar al Estado democrático. Tal solidaridad, afirma, surge de la identidad colectiva “nacional”, producto de una trayectoria histórica común. No obstante, no explica satisfactoriamente por qué no se ha constituido o no podría constituirse una solidaridad global con base en los derechos humanos; tampoco resulta convincente separar lo moral de lo político, ya que los derechos humanos exigen un desarrollo político conforme a sí mismos. Finalmente, la teorización habermasiana es compatible con la posible existencia de un contrato global de derechos, que en realidad no requiere la configuración de un Estado mundial.

Abandonando esta última preocupación, pero no el enfoque construcciónista y relativamente estadocéntrico, Gregg (2012) propone una visión localista de la construcción de derechos, que puede conducir a un universalismo históricamente contingente; ahora bien, este planteamiento no aprecia suficientemente la influencia normativa que ejerce el mundo globalizado, en concreto, la creencia global en un paradigma de derechos. Este autor postula, asimismo, la creación de un “Estado de derechos humanos” que desconocería la lógica exclusivista del “Estado tradicional” en favor de la promoción de derechos, obviando estructuras supranacionales; sin embargo, no señala cómo el primero surgirá del segundo.

Otros pensadores se han distanciado de estos abordajes estatales y apuestan por esquemas decididamente cosmopolitas. Por ejemplo, criticando a Habermas, Fraser (2010) propugna la transnacionalización de la esfera pública de acuerdo con una teoría de justicia global que, en la lectura de Lutz-Bachmann (2014), presupone los derechos humanos. Refrendando la intuición de Arendt (1951/1998), de la posibilidad de “una esfera [normativa] que se halle por encima de las naciones” (p. 249), afirma la presencia de un “régimen internacional de derechos humanos” (Fraser, 2010, p. 134, trad. propia), aunque sin teorizarlo, que en todo caso debe seguir lidiando con tendencias cuasitotalitarias de Estados, sectarismos e intereses elitistas.

En suma, estas y otras fuentes apuntan tres direcciones en torno a la discusión sobre un contrato global de derechos, cuya plausibilidad he intentado mostrar: (i) su grado de tangibilidad y formas de desarrollo —qué tan presente y real es para las personas y las sociedades, y cómo se construye—; (ii) su incidencia sociopolítica —qué tanto moviliza para el cambio emancipatorio—; y (iii) su (in)compatibilidad con la actual formulación del Estado —de qué manera coexisten y se conflictúan.

Para cerrar, el contrato social global de derechos humanos establece una obligación política alternativa a la del pacto de los poderosos. Tradicionalmente esta se basaba en la cohesión e igualdad entre élites, que conforme a sus intereses de clase imponían su voluntad sobre las masas con relatos legitimadores y a la fuerza. Macpherson (1964) señala que desde la segunda mitad del siglo XIX, el gradual incremento en la agencia política del vulgo (gracias a la extensión del sufragio o la educación pública) ha ocasionado un desfase entre la dominación elitista y las expectativas populares de emancipación. Esta apreciación sigue siendo válida, particularmente tras la emergencia del contrato social global de derechos, que instituye otra legitimidad política. Se ha propagado a nivel planetario la creencia de que este contrato debe estructurar la convivencia de la humanidad, precisamente en consonancia con el derecho humano estipulado en el artículo 28 de la DUDH. Este planteamiento rechaza la dominación; de ahí que en el Preámbulo de la DUDH se explice la posibilidad de “la rebelión contra la tiranía y la opresión” (Declaración Universal de Derechos Humanos, 1948) en caso de una desprotección —sistémica y reiterada, se entiende— de los derechos humanos. Las próximas décadas serán decisivas para la anhelada, aunque todavía incierta, hegemonización de este contrato global. Tal cambio paradigmático requiere una subjetividad social capaz de problematizar la dominación y proyectarse hacia la reciprocidad. La concepción de un contrato social global de derechos humanos aporta un esquema interpretativo que

pretende facilitar tanto la crítica a la dominación como la deseabilidad y consecución de un orden global de derechos.

## REFERENCIAS

- Agamben, G. (1998). *Homo sacer. Sovereign power and bare life*. Meridian.
- Agudelo, O. A. y León, J. E. (2017). La hipocresía en torno a los derechos humanos. En O. A. Agudelo Giraldo, J. Cubides Cárdenas, J. E. León Molina, D. I. Reyes García, J. Torres Ávila, O. Woolcott y C. E. Castro Buitrago. *Ánalisis y aplicación de los derechos humanos en el contexto de la Corte Interamericana* (pp. 9-41). Universidad Católica de Colombia.
- Arendt, H. (1998). *Los orígenes del totalitarismo* (Trad. G. Solana). Taurus. (Obra original publicada en 1951).
- Baxi, U. (2002). *The future of human rights* (2<sup>a</sup> ed.). Oxford.
- Berger, P. L. y Luckmann, T. (2012). *La construcción social de la realidad*. Amorrortu.
- Bobbio, N. (1991). *El tiempo de los derechos*. Sistema.
- Brie, M. (2012). Making the common good of humanity concrete: free public transport — for a life in solidarity. En B. Daiber y F. Houtart (eds.), *A postcapitalist paradigm: the common good of humanity* (pp. 133-158). Rosa Luxemburg Foundation Brussels.
- Cañón, J. A. y Ramírez, C. (2022). Vigencia del concepto centro-periferia para comprender nuestra realidad líquida. *Revista Mexicana de Sociología*, 84(2), 323-360. <http://revistamexicanadesociologia.unam.mx/index.php/rms/article/view/60280>
- Cárdenas, M. E. (2020). Liberalismo y derechos humanos. Retórica jurídica versus realidad social. *Revista Cambios y Permanencias*, 11(2), 225-261. <https://revistas.uis.edu.co/index.php/revistacyp/article/view/11699>
- Cavallar, G. (2002). *The rights of strangers: theories of international hospitality, the global community, and political justice since Vitoria*. Ashgate.
- Compte, G. (2021). Apuntes para una refundamentación de la democracia. *Revista Internacional de Pensamiento Político*, 16, 379-402. <https://doi.org/10.46661/revintpensampolit.6065>
- Comte, A. (2004). *Curso de filosofía positiva* (Trad. C. Lessining). Need. (Obra original publicada en 1842).
- Cruz, P. M. y Chofre, J. F. (2006). Ensaio sobre a necessidade de uma teoria para a superação democrática do estado constitucional moderno. *Novos Estudos Jurídicos*, 11(1), 41-62. <https://doi.org/10.14210/nej.v11n1.p41-62>
- Daiber, B. y Houtart, F. (eds.). (2012). *A postcapitalist paradigm: the common good of humanity*. Rosa Luxemburg Foundation Brussels.
- Declaración Universal de Derechos Humanos, 10 de diciembre de 1948.
- de las Casas, B. (1965). Disputa o controversia. *Tratados I* (pp. 216-459). Fondo de Cultura Económica. (Obra original publicada en 1552).

- de Sousa Santos, B. (2005). *El milenio huérfano: ensayos para una nueva cultura política*. Trotta.
- de Sousa Santos, B. (2014). *Si Dios fuese un activista de los derechos humanos*. Trotta.
- de Vitoria, F. (2007). *Sobre el poder civil, Sobre los indios, Sobre el derecho de la guerra*. (2<sup>a</sup> ed.). Tecnos. (Obra original publicada entre 1528 y 1539).
- Douzinas, C. (2019). *The radical philosophy of rights*. Routledge.
- Ferrajoli, L. (2022). *Por una constitución de la Tierra: la humanidad en la encrucijada*. Trotta.
- Ferrando, J. (1964). Las formas históricas de poder político y sus legitimidades. *Revista de estudios políticos*, 138, 85-122. <https://www.cepc.gob.es/publicaciones/revistas/revista-de-estudios-politicos/numero-138-noviembre-1964/las-formas-historicas-de-poder-politico-y-sus-legitimidades-1>
- Fornet-Betancourt, R. (1999). Supuestos filosóficos del diálogo intercultural. *Revista de filosofía*, 32(96), 343-371.
- Fraser, N. (2010). *Scales of justice*. Columbia.
- Gallo-Gómez, J. C. (2021). El programa filosófico-político de Rousseau: el vínculo teórico entre el *Discurso sobre los orígenes y fundamentos de la desigualdad entre los hombres* y *El contrato social*. Areté. *Revista de Filosofía*, 33(1), 95-117. <https://doi.org/10.18800/arete.202101.005>
- González, L. (2017). Derechos humanos. El discurso del poder contra y sin el pueblo. *Alegatos*, 96, 311-330. <http://alegatos.acz.uam.mx/index.php/ra/article/view/168>
- Gregg, B. (2012). *Human rights as social construction*. Cambridge.
- Habermas, J. (2001). *The postnational constellation*. MIT.
- Hamlin, A. y Stemplowska, Z. (2012). Theory, ideal theory and the theory of ideals. *Political Studies Review*, 10, 48-62. <https://doi.org/10.1111/j.1478-9302.2011.00244.x>
- Hardt, M. y Negri, A. (2000). *Empire*. Harvard.
- Held, D. (2004). *Global Covenant. The social democratic alternative to the Washington Consensus*. Polity.
- Hernández, J. (2016). La cultura de los derechos humanos, un breve acercamiento desde la antropología. *Letras Jurídicas*, 23, 1-22.
- Higuero, F. J. (2017). Distanciamiento ilustrado en las argumentaciones deconstructivas de Rousseau. *Revista Valenciana. Estudios de filosofía y letras*, 19, 145-167. <https://doi.org/10.15174/rv.v0i19.201>
- Hobbes, T. (1998). *Leviathan*. Oxford. (Obra original publicada en 1651).
- Hujo, K. (2019). A global social contract: new steps towards a rights-based approach to migration governance? *Global Social Policy*, 19(1-2), 25-28. <https://doi.org/10.1177/1468018119849232>
- Kant, I. (1998). *Sobre la paz perpetua*. Tecnos. (Obra original publicada en 1795).
- Kehris, B. (2023). Discurso de la Subsecretaria General en la conferencia de

- alto nivel sobre política antiterrorista. *Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos*. <https://www.ohchr.org/es/statements-and-speeches/2023/06/assistant-secretary-generals-statement-high-level-conference>
- Krasner, S. D. (2001). La soberanía perdurable. *Colombia Internacional*, 53, 25-42. <https://doi.org/10.7440/colombiaint53.2001.01>
- Kuklinski, A. (2002). La globalización en el siglo XXI: en búsqueda de un nuevo paradigma (artículo para el debate). *Revista del CESLA. International Latin American Studies Review*, 4, 49-59. <https://bibliotekanauki.pl/articles/937872>
- Lutz-Bachmann, M. (2014). The idea of human rights and the realities of world politics: a reflection on the relationship between ethics and politics. En M. Lutz-Bachmann y A. Nascimento (eds.), *Human rights, human dignity, and cosmopolitan ideals: essays on critical theory and human rights* (pp. 9-22). Routledge.
- Macpherson, C. B. (1964). *The political theory of possessive individualism: Hobbes to Locke*. Oxford.
- Manin, B. (1997). *The principles of representative government*. Cambridge.
- Maquiavelo, N. (2011). *Maquiavelo* (Trad. A. Hermosa Andújar). Gredos. (Obra original publicada en 1531).
- Maquiavelo, N. (2010). *El príncipe*. Akal. (Obra original publicada en 1532).
- Martin, G. T. (s.d.). Human rights and our global social contract. <https://oneworldrenaissance.com/2016/10/17/human-rights-and-our-global-social-contract/>
- Marx, C. y Engels, F. (2007). *Manifiesto comunista* (Trad. Editorial Progreso). Monte Ávila. (Obra original publicada en 1848).
- Marx, K. y Ruge, A. (1970). *Los anales franco-alemanes* (Trad. J. M. Bravo). Martínez Roca. (Obra original publicada en 1844).
- Mbembe, A. (2011). *Necropolítica seguido de Sobre el gobierno privado indirecto*. Melusina.
- Morales, L. G. (2016). Las migraciones, al amparo del régimen internacional de los Derechos Humanos. Utopías concurrentes. *Colombia Internacional*, 88, 213-229. <https://doi.org/10.7440/colombiaint88.2016.09>
- Morgan, E. S. (2006). *La invención del pueblo: el surgimiento de la soberanía popular en Inglaterra y Estados Unidos*. Siglo XXI.
- Moyn, S. (2010). *The last utopia: human rights in history*. Harvard.
- Nussbaum, M. (2009). Beyond the social contract: capabilities and global justice. En G. Brock y H. Brighouse (eds.), *The political philosophy of cosmopolitanism* (pp. 196-218). Cambridge.
- Pachón, D. (2014). Rousseau y el totalitarismo. *Analecta política*, 4(6), 41-57. <https://revistas.upb.edu.co/index.php/analecta/article/view/2655>
- Peña, J. (2006). Universalismo moral y derecho de gentes en Francisco de Vitoria. *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*, 28, 289-310. 10.4151/ISSN.07176260-Num.28-Fulltext.443

- Pindl, T. (1997). Ramon Llull, protagonista del diálogo intercultural. *Medieva- lia*, 26, 46-60. <https://doi.org/10.19130/medievalia.26.1997.77>
- Rabossi, E. (1990). La teoría de los derechos humanos naturalizada. *Revista del Centro de Estudios Const Berger itucionales*, 5, 159-175. <https://www.cepc.gob.es/publicaciones/revistas/revista-del-centro-de-estudios-constitucionales/numero-5-eneroabril-1990/la-teoria-de-los-derechos-humanos-naturalizada-1>
- Rousseau, J.-J. (1990). *Emilio, o De la educación* (Trad. M. Armiño). Alianza. (Obra original publicada en 1762).
- Rousseau, J.-J. (2002). *Contract and the First and Second Discourses* (Trad. S. Dunn). Yale. (Obra original publicada entre 1750 y 1762).
- Rousseau, J.-J. (2005). *The plan for perpetual peace, On the government of Poland, and other writings on history and politics* (Trad. C. Kelly y J. Bush). Dartmouth College. (Obra original publicada entre 1737 y 1772).
- Rousseau, J.-J. (2007). *Contrato social* (Trad. F. de los Ríos). Austral. (Obra original publicada en 1762).
- Schmitt, C. (2009). *Teología política* (Trad. F. J. Conde y J. Navarro Pérez) Trotta. (Obra original publicada en 1922).
- Silveira, M. da y Tyson, B. (1994). A consciência mundial e os direitos humanos. *Cadernos do Terceiro Mundo*, 179, 40-43. <http://repositorio.im.ufrj.br:8080/jspui/handle/1235813/376>
- Smith, A. (1979). *An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations* (vol. II). Liberty. (Obra original publicada en 1776).
- Solimano, A. (2010). A fair and orderly international migration process requires a global social contract. En *International migration in the age of crisis and globalization: historical and recent experiences* (pp. 190-206). Cambridge.
- Viola, F. (2004). Derecho de gentes antiguo y contemporáneo. *Persona y derecho*, 51, 165-190. <https://doi.org/10.15581/011.32500>
- Zuchel, L. y Krupecka, I. (2017). Desde la retórica a la interculturalidad. Algunas reflexiones desde las aportaciones de Bartolomé de las Casas. *Pensamiento*, 73(278), 1151-1171. <https://doi.org/10.14422/pen.v73.i278.y2017.007>