



COMO CITAR ESTE ARTÍCULO:

Villareal, J. F. y García-Westphalen, L. (2024). Límites analíticos a la concepción de los derechos humanos en China: sobre los alcances normativos del universalismo cultural occidental. *Revista Jurídicas*, 21(2), 245-265. <https://doi.org/10.17151/jurid.2024.21.2.13>

Recibido el 15 de enero de 2024
Aprobado el 20 de mayo de 2024

Límites analíticos a la concepción de los derechos humanos en China: sobre los alcances normativos del universalismo cultural occidental

JULIO FRANCISCO VILLARREAL*
LUIS GARCÍA-WESTPHALEN**

RESUMEN

El presente artículo provee a definir, sobre presupuestos disímiles a aquellos de carácter occidental, las necesarias bases epistemológicas a los efectos de estudiarse el desarrollo contemporáneo de la política de derechos humanos en la China continental. Tal ejercicio no implica una crítica a una tal noción occidental de derechos humanos: por el contrario, en función de reconocerse la relevancia y el sentido ético —no universal— inherente a la misma, se desea examinar las eventuales dificultades que su aplicación puede suponer en un escenario político, social y cultural disímil al mismo. En este orden de ideas, al analizar la atención sobre los contrastes susceptibles de hallarse entre el paradigma de derechos humanos dominante en la República Popular China y aquellos a los que adscriben los profesores y doctrinarios en Occidente se espera poder contribuir a la consolidación de una visión más realista por parte de Occidente, de aquello que se entiende por “derechos

humanos” en la República Popular China.

PALABRAS CLAVE: derechos humanos, relativismo ético normativo, universalismo cultural, soberanía, China.

* Abogado, magíster en Relaciones Internacionales y Magíster en Relaciones Internacionales y Diplomacia. Investigador de la Universidad Continental. Huancayo, Perú. E-mail: jvillarreal@continental.edu.pe (Autor de correspondencia). **Google Scholar** ORCID: 0000-0001-7158-1736:

** Abogado, doctor en Desarrollo Internacional. Responsable de investigación de la Dirección General de Investigación, Desarrollo e Innovación de la Universidad Científica del Sur, Lima, Perú. E-mail: lgarciaw@cientifica.edu.pe **Google Scholar** ORCID: 0000-0002-6407-4717



Analytical limits to the conception of human rights in china: on the normative scope of Western cultural universalism

ABSTRACT

This article aims to define, based on assumptions different from those of a Western nature, the necessary epistemological foundations for studying the contemporary development of human rights policy in mainland China. This exercise does not imply a criticism of such a Western notion of Human Rights. On the contrary, in recognition of its relevance and (non-universal) ethical sense inherent in it, it seeks to examine the potential difficulties that its application may entail in a political, social and cultural context different from one another. In this vein, by analyzing the contrasts that can be found between the dominant Human Rights paradigm in the People's Republic of China and those to which Western professors and scholars adhere, it is expected to contribute to the consolidation of a more realistic vision —on the part of the West— of what is understood by “Human Rights” in the People's Republic of China.

KEYWORDS: Human Rights, normative ethical relativism, cultural universalism, sovereignty, China.

I. Introducción

Los Derechos Humanos encuentran su expresión primigenia en el derecho a la supervivencia y el desarrollo, los cuales constituyen las bases para los restantes derechos [...] ¿De poder elegir un hombre hambriento entre el acceso a la alimentación o al ejercicio del voto, de poder escoger únicamente uno, por cual se mostrará favorable? El derecho plebiscitario es, ciertamente, importante. Pero tal hombre debe alimentarse previamente a poder ejercer un tal derecho a voto. (China Daily, 2005, p. 4)

Sostenía, tiempo atrás, en un artículo, el célebre matutino *China Daily*, una clara división entre la noción consuetudinariamente occidental de los derechos humanos y aquella de vertiente sinoísta. Esta última —que, como luego se referirá, puede ser entendida como de carácter “desarrollista”— parece haber sido sistemáticamente ignorada por los profesores y doctrinarios occidentales de una tal disciplina, quienes, a los fines de proteger y fomentar la promoción de los valores políticos y culturales a los que su sistema de representación de la realidad tributa, han invocado como universales prácticas que no responden sino a un desarrollo histórico ciertamente concreto y culturalmente situado.

En este sentido, el presente trabajo se abocará a discutir cuál es el costo de oportunidad heurístico de asumir que una serie de valores e instituciones —“derechos humanos”, “democracia”, entre otros— puedan ser entendidos de un modo monolítico o unívoco, tal y como acaece como cuando se los estudia por parte de la doctrina occidental en relación con su ejercicio en la China continental. Se intentará probar, en tanto hipótesis principal que, de acuerdo con el propio paradigma oriental, si una sociedad como la mentada se encuentra abocada a lograr —tal y como esta última lo entiende— su propio desarrollo económico cual una expresión o manifestación de tales “derechos humanos”, supondría un error metodológico apelar a una perspectiva distinta de aquella a la que una comunidad epistémica, como la referida, adscribe, a los efectos de intentar juzgar la observancia o cumplimiento de aquello que se entiende por “derechos humanos”.

De este modo, el presente trabajo tendrá como objetivo acreditar que no debe entenderse como hermenéuticamente válida la premisa de conformidad con la cual el concepto de “derecho al desarrollo” supone ser, en el marco conceptual sinoísta, una categoría inconsistente o ajena a la de los “derechos humanos”. En este sentido, la dificultad relativa a concebir acepciones cerradas o ya dadas de aquello que define a tal instituto jurídico puede implicar, como consecuencia del pretendido voluntarismo sobre el que una tal tesis pudiera llegar a construirse, que tal concepto pueda, en definitiva, no ser compartido por aquella comunidad de sentido a la cual el mismo pretende aplicarse. Como consecuencia de tal condición, el presente trabajo se a acreditar que, en definitiva, de continuar la corporación epistémica occidental apelando a una lectura de los derechos humanos que resulte

ser radicalmente disímil a la propia hermenéutica que sobre esta desde la cultura jurídica china se practicara, no solo no podríamos entender a esta última, sino tampoco podríamos comprender los términos en los que la mentada se entiende a sí misma.

2. Desarrollo

2.1. El paradigma de “derechos humanos” dominante en la República Popular China

“La pobreza es el mayor obstáculo de los Derechos Humanos”
(Partido Comunista Chino, 2021, Sección IV)

Mientras que en las sociedades occidentales el concepto de derechos humanos resultaría ser íntimamente tributario a la respuesta ética y religiosa que mereció la constatación de las atrocidades cometidas durante la Segunda Guerra Mundial por parte del gobierno nazi¹, en la República Popular China el paradigma de los primeros hallaría como criterios de referencia a los valores éticos de la espiritualidad budista, la cosmovisión de la filosofía confucionista y los aspectos sociohistóricos que, en cuanto tales, explican el temperamento del gobierno y la cultura china.

En relación con los primeros, se debe indicar que, si bien algunos académicos consideran que no existiría inconsistencia entre los predicados del budismo y los propios de los derechos humanos, toda vez que algunos de estos últimos, en palabras de Keown (2012):

Pueden ser extrapolados de las enseñanzas morales [...] [de tal credo y del] terceras otras garantías y prebendas, como la libertad y la seguridad, los que pueden ser deducidos o forman parte del corpus general de las enseñanzas morales del budismo. (p. 229)

terceros investigadores suscriben que, desde tal marco teológico, el individuo se encontraría controlado por tendencias negativas y egoístas. De conformidad con tal tesitura, el referido concepto occidental de la libertad no podría, de manera efectiva, estructurar pautas socialmente útiles de comportamiento, dado que las tendencias de referencia promoverían el egoísmo y el interés individual, en lugar del beneficio social (Schmidt-Leukel, 2006, p. 42).

En cuando a la influencia de la cosmovisión confucionista, se debe señalar que para esta corriente filosófica los derechos humanos deben leerse en clave de los valores de armonía, orden, respeto y concreción de deberes o responsabilidades

¹ Para el mundo occidental los derechos humanos tienen dos elementos de base; por un lado, el valor judeocristiano de la dignidad humana, asimilado en la triada “libertad, igualdad y fraternidad” y, por otro lado, los valores culturales y filosóficos promovidos por el liberalismo anglosajón, particularmente la necesidad de consagrar libertades individuales y mecanismos que garanticen el respeto de dichos derechos por parte del Estado.

que corresponden, por una parte, a los ciudadanos y por la otra, a los gobernantes. Es en la materia relativa a las cargas del gobierno en la que se hallaría uno de los gérmenes de la concepción desarrollista de los derechos humanos en China, pues como ha afirmado Tiwald (2012) “los confusionistas piensan que un gobierno decente debe brindar a sus ciudadanos una colección de bienes básicos” (p. 245); tesis consistente con aquella según la cual “las sociedades confusionistas deben dar la más alta prioridad a los ‘derechos de subsistencia’ [sobre terceros otros]” (p. 247).

Consistente con tal premisa, cabe referir que la cosmovisión confucionista no solo se estructura en función de la mentada forma desarrollista de entender los derechos humanos, sino que —al igual que el budismo— también objeta el carácter individualista y garantista —entendido como proteccionista— que la lectura occidental de tal instituto supone. Como ha señalado Han (2011) “los académicos confucionistas que han estudiado los Derechos Humanos generalmente no aceptan la rígida dicotomía occidental entre el individuo y la comunidad” (p. 8). Así, de conformidad con tal credo, la sociedad debe estructurarse de acuerdo con un orden y una jerarquía que, se entiende, debe promover la virtud y la armonía social, por lo que toda prerrogativa individual o colectiva —y las responsabilidades correlativas que estas últimas de suyo se escindan— deberá ser una inferencia o producto de dicho orden y jerarquía.

En otras palabras, tales condiciones, lejos de ser susceptibles de ser entendidas como inherentes a un supuesto carácter intrínseco de la persona, se explicarían en función del hecho de que todo individuo constituiría de suyo un cuerpo mayor: la sociedad. Por lo tanto, las primeras serían titulares de derechos y obligaciones cuyo respeto y cumplimiento supondrían ser el antecedente causal necesario para lograr la mentada virtud y armonía, tanto personal como colectiva.

Tal vez la manera más sencilla en virtud de la cual podría entenderse por parte de un ciudadano occidental el sentido que informa al conjunto de obligaciones y responsabilidades que constituyen la relación sujeto-sociedad en la comunidad china [aquella que se aboca al estudio de] sería la propia dinámica familiar. En esta última, los hijos menores de edad reciben alimento y cuidado de los padres según el sentido de deber que estos últimos tienen frente al *estatus* de los primeros —i.e., a la propia consideración de su minoría de edad— y no en función de un supuesto derecho individual que los niños pudieran tener o hacer valer ante los tribunales (Tiwald, 2012).

Se desprende, a partir de estas consideraciones, que en el pensamiento confucionista una sociedad cuyo *logos* se estructurase sobre la base de la reivindicación de un conjunto de derechos que desde nuestra propia cosmovisión entendemos como individuales, sería claramente objeto de reprobación desde que se entendería que este ordenamiento probablemente conduciría al individualismo y, transitivamente,

al conflicto social. En las antípodas de tal ideario, la filosofía sinoísta *sub examine* invita a promover el culto de la virtud personal, del respeto intergeneracional, de la generosidad ciudadana y, en definitiva, de la armonía social. Puede concluirse, por ende, que concurrirían diferencias importantes e insalvables entre las nociones que una tipología occidental de los derechos humanos predica y aquella que, en cuanto tal, se acepta en los países de tradición confucionista — verbigracia China, pero también Singapur, Japón, Corea del Sur, entre otros—.

En lo relativo a un análisis historicista de la materia *sub examine*, puede decirse que el concepto de derechos humanos en China se explica, en primer lugar, en función de la percibida necesidad de la consecución de los objetivos que dan origen y que nutren a la gesta liberadora del Partido Comunista Chino y que, en cuanto tales, Tse-tung (1976) consagrara en el *Manifiesto del Ejército Popular de Liberación China*, particularmente en lo relativo a mejorar la vida de los obreros y de los empleados; a socorrer a las víctimas de las calamidades y a los indigentes; y a abolir el sistema de explotación feudal a los fines de entregar la tierra a quien la trabaja.

Al respecto, no resultaría inconducente recordar que no sería sino la promesa de bienestar incumplida por el gobierno de Mao Tse-tung, en particular a partir de la implementación de la política del “Gran Salto Adelante” —y la situación de pobreza extrema y la Gran Hambruna que esta trajo consigo a lo largo de los años 1959 a 1961— la que explicara que las autoridades de Partido Comunista Chino —especialmente Deng Xiaoping y sus sucesores— entendiesen que el Estado era directamente titular de la responsabilidad primaria de erradicar el hambre y, solamente una vez satisfecha dicha función, este último debiese abocarse a promover de manera progresiva el bienestar social y económico de toda la población. De este modo, mientras que, por un lado los derechos humanos en la sociedad china se nutren cultural y filosóficamente de la moral y los valores budistas y confucionistas ya explicados, por otro, el legado y programa mismo del gobierno comunista y los sucesos históricos que tuvieron lugar al inicio del mentado régimen llevaron a que sus autoridades comprendieran que los derechos humanos debían concebirse, primera y principalmente, a partir de un telos eminentemente desarrollista, telos que, en cuanto tal requeriría considerar la posibilidad de

Relativizar los logros civilizatorios de Europa Occidental y América del Norte y, por correspondencia, volver a apreciar, desde una perspectiva inicialmente favorable [...], lo relativo al desarrollo histórico en gran escala y a largo plazo. (Mansilla, 2023, p. 238)

Cabe referir, de todos modos, que lo señalado en el párrafo anterior no supone que China no se haya constituido, desde antaño, en un preeminente actor en el sistema internacional del derecho internacional de los derechos humanos: en efecto, tal Estado ha sido uno de los signatarios de la Declaración Universal de Derechos Humanos (DUDH). *A contrario sensu* de lo que una lectura tributaria a un inmovilismo o quietismo ideológico en función de lo hasta aquí explicado podría

dar lugar a suponer, cabe recordar que la República Popular China actualmente “es miembro de 25 tratados de Derechos Humanos, incluyendo seis instrumentos principales de Derechos Humanos” (Ahl, 2015, p. 637)². Más aún, dicho Estado ha sido desde un principio un importante promotor de tales valores, aunque, nuevamente, bajo el particular cariz que su propia cosmogonía, en tal sentido, informa. Ello daría cuenta del hecho, verbigracia, de que China haya gozado de una destacada participación, entre otras, en la elaboración de la Declaración del Derecho al Desarrollo y en la promoción de la agenda del desarrollo de Naciones Unidas (Chen, 2019).

Acaece que, en definitiva, la particular naturaleza de la adscripción de China al Sistema Universal de Protección de Derechos Humanos da cuenta de la visión particular de tal nación en lo relativo a tal materia, logos que, en cuanto tal, explicaría —bajo las propias consideraciones y presupuestos sinoístas— la mentada incorporación del otrora Imperio del Centro al esquema de referencia, el cual debería, según tal Estado, ser interpretado de conformidad con una tal bóveda de sentido. En este orden de ideas, resulta ilustrativo apuntar que en la discusión del primer borrador de lo que luego sería la DUDH, Peng-Chung Chang, entonces jefe de la delegación nacionalista de China ante Naciones Unidas y, a la vez, vicepresidente de la Comisión de Derechos Humanos de esta última³, objetó el hecho de que tal documento aludiera a figuras como “Dios” o la “naturaleza” en tanto pretendidos presupuestos del ejercicio de la razón y de la conciencia de toda persona⁴. Tal tesis sería consistente con la posterior alocución de Chang, según la cual la DUDH debía ser aceptable culturalmente no solo para el mundo occidental, sino para todas las sociedades, premisa que explicaría, a su vez, la elegante pero categórica requisitoria que el mentado formulara a la hora de solicitar que se suprimiesen las mencionadas referencias⁵.

Acaece que, en definitiva, y al margen de toda lectura voluntaristamente relativista que pueda formularse a partir de las palabras de Chang, cabe referir que este último

² Los seis instrumentos principales del Sistema Universal de Derechos Humanos son: la Convención para la Eliminación de toda Forma de Discriminación contra la Mujer; la Convención para la Eliminación de toda Forma de Discriminación Racial; la Convención contra la Tortura y Otros Tratos Crueles, Inhumanos y Degradantes; la Convención sobre los Derechos del Niño; el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales; y la Convención sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad.

³ La Comisión de Derechos Humanos de Naciones Unidas se encontraba en aquel momento presidida por Eleanor Roosevelt.

⁴ No resulta inconducente recordar, en el punto, que a lo largo del propio proceso de la negociación de la DUDH los representantes de diversos países latinoamericanos habían también manifestado su propia concepción sobre los derechos humanos. Así, por ejemplo, el representante de Brasil solicitaría el retiro de toda referencia a Dios, y el delegado de Chile haría lo propio respecto a la noción de “naturaleza” (Morsink, 1984).

⁵ En el mismo sentido, Chang propondría eliminar también toda consideración al nacimiento como aquel momento en el cual la persona deviene en titular de derechos humanos. Esta propuesta, aunque finalmente fuera rechazada, estaba dirigida a atender tanto la preocupación del representante del Líbano, quien consideraba que las personas no nacían de manera natural iguales en derechos, sino que corresponde a los Estados hacer que ello sea posible, como la del representante de México, para quien los derechos humanos debían ser reconocidos desde el momento mismo de la concepción (Morsink, 1984).

comulgaba con una posición radicalmente antitética a la precedente, aporía que, ciertamente, desde el logos occidental resultaría lógicamente inconsistente. Del hecho de que la alteridad predique valores que no son propios de este lado del hemisferio, no debe inexcusablemente seguirse que los mismos sean tributarios al universo de sentido de la primera. En las propias palabras de Zhao (2015), Chang no se encontraba en tal ocasión reivindicando la inclusión de ideales inmanentes a su cultura, como son, por ejemplo, “las buenas costumbres, el decoro y el trato correcto y considerado hacia otras personas” (Zhao, 2015, p. 35), sino de aquellos que, en virtud de la representación de la otredad que tal jurista sinoísta promoviera, eran de universal raigambre.

De lo expuesto se desprende que la DUDH solo pudo ser consensuada y aprobada por múltiples Estados a partir de que estos, inexcusablemente, abandonaran cualquier pretensión de establecer una justificación jurídica universal sobre el compromiso que estaban asumiendo. Tal consideración es heurísticamente relevante, ya que da cuenta de que el substrato que subyace a la DUDH es contingente y que, en cuanto tal, se encuentra condicionado por las diferentes culturas jurídicas en las que la referida declaración habrá de ser implementada.

Esta circunstancia se exteriorizaría en el resultado de la negociación que diera lugar a la redacción del art. 29 de la DUDH, una disposición crucial en tanto resultara tributaria a categorizar la relación susceptible de ser predicada entre el Estado, la sociedad y el individuo⁶. Al respecto, conviene recordar que la comunidad internacional rechazó tanto la propuesta maximalista de la Unión Soviética relativa a incluir como limitación a los derechos y libertades individuales “los requerimientos de los Estados democráticos”, como también la igualmente hiperbólica pretensión occidental —presentada por la delegación australiana— de eliminar la palabra “solo” en el numeral 29.2 de la DUDH, mediante la cual se predicaba de manera categórica que el individuo únicamente podía desarrollarse al interior de su propia comunidad (Morsink, 1984). Deviene así en patente la inexistencia de un acuerdo universal y categórico a la hora de conferirle un fundamento tanto jurídico, iusfilosófico como, en definitiva, sociológico a la institución de los derechos humanos. Desde un punto de vista iusfilosófico dicha carencia explicaría, en definitiva, que la DUDH resulte ser legataria de una semántica, en tanto pretendidamente unívoca, ambigua y equívocamente universal. Ello daría cuenta, en definitiva, del hecho de que hayan sido los propios Estados los que se hayan arrogado la responsabilidad de integrar, a tal instituto, su contenido jurídico. El costo de oportunidad de tal rigor normativo y semiótico resultaría ser, en concreto, la pérdida de este último de toda pretensión ecuménica.

⁶ El artículo 29 de la DUDH establece:

1. Toda persona tiene deberes respecto a la comunidad, puesto que sólo en ella puede desarrollar libre y plenamente su personalidad.
2. En el ejercicio de sus derechos y en el disfrute de sus libertades, toda persona estará solamente sujeta a las limitaciones establecidas por la ley con el único fin de asegurar el reconocimiento y el respeto de los derechos y libertades de los demás, y de satisfacer las justas exigencias de la moral, del orden público y del bienestar general en una sociedad democrática.

Huelga referir, en tal sentido, que estas diferencias se presentan incluso dentro del logos occidental —por ejemplo, entre los países continentales, por un lado y los países sajones, por otro, privilegiando los primeros los valores de la igualdad, la fraternidad y la solidaridad y los segundos el sentido de la libertad individual—, pero se hacen más patentes cuando se contrastan dichas nociones con aquellas que son propias de la cultura, moral e historia china. Piénsese, por caso, en el hecho de que para esta última todo derecho supone buenos modales, respeto mutuo, convivencia y, particularmente, el deber que hace posible la armonía social y la elevación moral y cultural de las personas y, en general, de las civilizaciones.

En esta línea de ideas podría razonablemente predicarse que en China los derechos humanos descansan, en primer lugar, en la prerrogativa de los ciudadanos “al desarrollo”; en segundo lugar, en las propias responsabilidades u obligaciones fundamentales de los miembros de la sociedad para con el mantenimiento de la armonía, del orden y de la convivencia social respetuosa; y, en tercer lugar, en el derecho de tales ciudadanos a disponer de un “gobierno eficaz y eficiente”. Esta última tesis se refleja claramente en el White Paper intitulado *The Communist Party of China and Human Rights Protection – A 100-Year Quest* (Partido Comunista Chino, 2021), en el cual se establece de manera expresa que la protección de los derechos humanos debe ser entendida en tanto integrada al principio de gobernanza. Esta tríada sociojurídica “desarrollo-cultura-gobernanza” nutre, desde una perspectiva tributaria al logos sinoísta, la noción de derechos humanos, reivindicando, en tanto inmanente a tal espíritu, el derecho a la subsistencia, el cual incluye el de la vida y la salud; los derechos económicos, sociales y culturales, los cuales comprenden a su vez el acceso al empleo, a las pensiones, a la salud, al cuidado médico, a la educación y a la protección ambiental. También se inscribirían en tal instituto los derechos civiles y políticos, los cuales, a su vez, serían tributarios a los relativos a la vida, a la presunción de inocencia, a la participación —i.e., presentar consultas ante la autoridad administrativa—, a la posibilidad de supervisar órganos y funcionarios del Estado y a la libertad de religión, entre otros (Partido Comunista Chino, 2021). Serán tales consideraciones las que explican que el referido documento oficial del Partido Popular Chino vincule e integre los derechos humanos con el régimen económico chino, la propiedad privada y la seguridad social.

Será desde esta visión desarrollista respecto a su propio rol que el gobierno chino se ha abocado de manera consistente y consecuente a la reducción de la pobreza y a la satisfacción progresiva de las necesidades humanas básicas de su población, habiendo implementado múltiples políticas públicas e inversiones en educación e infraestructura, que han permitido a más de ochocientos millones de personas dejar atrás la miseria, lo cual representa la mayor contribución a la reducción de pobreza en la historia de la humanidad (Banco Mundial, 2022). Asimismo, a partir de la consecución de dicho logro, el gobierno chino ha procurado brindar a su población mayores niveles de bienestar social, los cuales desde la perspectiva desarrollista deben entenderse como un *continuum* que puede incluso ser valorado

científicamente por ser cuantificable —medible— y, por tanto, reportable. Sobre el particular, huelga decir que China hoy en día compite por ser la mayor potencia científica y tecnológica del mundo (Chhabra *et al.*, 2020; Dukach, 2022). Esta provisión de bienestar social progresivo a su población no debe ser entendida, por otro lado, en términos meramente nominales: la misma es, además, una de las principales fuentes de la legitimidad del gobierno chino (Holbig & Gilley, 2010; Li, 2013).

Por otra parte, debe reconocerse que el surgimiento de China como nuevo hegemon mundial ha dado lugar a que tal Estado se embarque en la difusión de su propio concepto “desarrollista” de derechos humanos. Así, el presidente Xi Jinping ha “propuesto la idea de crear una ‘Comunidad con un futuro compartido para la humanidad’ como arco para el compromiso activo de China con el mundo” (Chen, 2019, p. 1193). En este contexto, China lanzó el foro Derechos Humanos Sur-Sur (Chen, 2019), en cuyo seno 300 representantes de 70 países adoptaron la Declaración de Beijing, la cual en sus artículos 1, 3 y 5 dispone lo siguiente:

Para garantizar la aceptación y la observancia universal de los Derechos Humanos, la promoción de estos debe tener en cuenta los contextos regionales y nacionales y sus respectivos antecedentes políticos, económicos, sociales, culturales, históricos y religiosos. La causa de los Derechos Humanos debe y sólo puede avanzar de acuerdo con las condiciones nacionales y las necesidades de los pueblos. Cada Estado debe adherirse al principio de combinar la universalidad y la especificidad de los mentados, eligiendo un camino de desarrollo de los Derechos Humanos o un modelo de garantía que se adapte a sus condiciones específicas. Los Estados y la comunidad internacional tienen la responsabilidad de crear las condiciones necesarias para garantizar la efectividad de los Derechos Humanos, incluido el mantenimiento de la paz, la seguridad y la estabilidad, la promoción del desarrollo económico y social; y la eliminación de los obstáculos que impiden su realización. (art. 1)

El derecho a la subsistencia y el derecho al desarrollo son los Derechos Humanos primarios básicos [...] (art. 3)

Las restricciones al ejercicio de los Derechos Humanos deben ser determinadas por ley y solo en función de la protección de estos últimos y las libertades fundamentales de otros miembros de la sociedad [...], así como también para garantizar las necesidades legítimas de seguridad nacional, orden público, salud pública, seguridad pública, moral pública y el bienestar general del pueblo. Todos los individuos son responsables hacia los demás, siendo que la sociedad y el disfrute de los Derechos Humanos y de las libertades fundamentales deben estar balanceados con la satisfacción de las responsabilidades correspondientes. (art. 5)

Evidentemente, tal *dictum* daría cuenta de un “distanciamiento con la concepción liberal occidental de los derechos humanos, que retoman la tradición de la

Revolución francesa y le otorgan a la libertad individual y a la igualdad jurídica el estatus de derechos humanos primarios” (Schulz, 2021, p. 7). La sinoísta se trata, en definitiva, de una visión de carácter desarrollista y tributaria a un orden jurídico en el cual las libertades individuales no habrán de primar sobre el así percibido bienestar de la comunidad, lo que implicaría, en consecuencia, que la vigencia de los “derechos humanos” tal y como son percibidos en Occidente, se encuentre limitada por intereses sociales de superior naturaleza —i.e., la seguridad nacional, el orden público, la salud pública, la seguridad pública, la moral pública y el bienestar general—. Esta propuesta de redefinición del concepto de los derechos humanos ha sido incluso expresada de manera detallada por el ministro de relaciones exteriores de la República Popular China, quien ha manifestado que un tal concepto debe incorporar los siguientes cuatro elementos: (i) la promoción la seguridad común y la creación de un ambiente internacional de seguridad y tranquilidad para la promoción de los derechos que tal instituto supone; (ii) la priorización del desarrollo en tanto presupuesto para poder proporcionar fundamentos materiales sólidos para la mentada promoción de los derechos humanos; (iii) la participación en los intercambios y aprendizajes mutuos en tanto medios tributarios a consolidar los derechos humanos; y (iv) la defensa de la equidad y la justicia para proporcionar una plataforma de cooperación más eficaz para la promoción de los derechos humanos (Wang, 2023).

Cabe destacar que la noción china de derechos humanos viene siendo acogida con beneplácito por diversos miembros de la comunidad internacional, particularmente por los países en vías de desarrollo. Así, por ejemplo, en 2017 China introdujo en el Comité de Derechos Humanos de Naciones Unidas un proyecto de resolución titulado “La Contribución del Desarrollo para el Disfrute de Todos los Derechos Humanos”, resolución que fue adoptada en una votación en la cual treinta países se manifestaron a favor y trece en contra —entre estos últimos, principalmente, aquellos “desarrollados” del hemisferio occidental— (Chen, 2019, p. 1205)⁷. Similar escenario tuvo lugar en abril de 2018 en virtud de la votación del proyecto de la resolución titulada: “Promoviendo la Cooperación Mutuamente Beneficiosa en el Campo de los Derechos Humanos”, resolución que resultara aprobada con veintiocho votos a favor, diecisiete abstenciones —principalmente países occidentales desarrollados— y un voto en contra por parte de EE. UU., lo que simbolizaría la capacidad del gobierno chino de influir —y hasta determinar— los términos de la agenda internacional en materia de derechos humanos (Chen, 2019, p. 1207-1208).

Existe consenso entre la doctrina en lo relativo a que en la inmediata segunda posguerra surgió el concepto de derechos humanos como un cuerpo jurídico tributario a un contenido normativo generalista (Rorty, 1998). Tal condición

⁷ Anteriormente, en 2005, China promovió en el seno de la Comisión de Derechos Humanos de NNUU la adopción de una Declaración de las Responsabilidades Humanas Sociales, la cual fue rechazadas por un estrecho margen (Kinzelbach, 2012, p. 311).

obedecía, en ese entonces, a la necesidad de lograr la aceptación de tal instituto por parte de Estados cuyas sociedades albergaban, entre sí, inconsistentes cosmovisiones, religiones, tradiciones morales y trayectorias sociohistóricas. En tal sentido, la pretendida universalización de un concepto occidental de derechos humanos, sustentada en la dignidad y la libertad del individuo, colisiona con las mentadas condiciones que hicieron posible la difundida adopción de tal instituto, en particular en función del logos jurídico desarrollista sobre el cual se filia la lectura de los derechos humanos en China. Asimismo, tal “universalización” también resultaría inconsistente con los principios confusionistas que fundamentan dicha concepción, relativos a la armonía, al orden, a la jerarquía, al respeto y a la responsabilidad, valores que se conjugan con una espiritualidad que reconoce en la libertad al germen del egoísmo y del interés individual por encima del beneficio social. En este contexto, la pretendida occidentalización del concepto de derechos humanos ha recibido por parte del imperio del centro una resistencia inquebrantable, la cual ha pasado a difundir —particularmente entre los países en vías de desarrollo— la referida noción oriental de derechos humanos.

2.2. La noción de soberanía como límite normativo al universalismo cultural

La Alta Representante lamenta las decisiones tomadas a fines de diciembre de condenar a los activistas chinos de Derechos Humanos Chen Wei y Chen Xi a 9 y 10 años de prisión respectivamente [...]. La Unión Europea está preocupada por el deterioro de la situación de los activistas de Derechos Humanos en China y continuará siguiendo estos casos atentamente [...]. La Unión Europea concede gran importancia al respeto de los Derechos Humanos en todo el mundo. (Vocero de C. Ashton, 2012)

Suscribiría, tiempo atrás, uno de los órganos más prominentes de la política exterior de la Unión Europea —en el caso, la alta representante para asuntos exteriores y política de seguridad— respecto al dictado de pena de prisión para los militantes de DDHH de referencia.

Ciertamente, resulta forzosamente sugerente examinar el hecho de que un sujeto de derecho internacional público de la relevancia de la Unión Europea haga manifiesta su preocupación por una eventual violación de los derechos humanos en virtud de la sentencia a la que se aludiera. Sin embargo, y a extramuros de un tal *dictum*, deviene en necesario, a los efectos de indagar cuáles pueden ser las implicancias de una tal preocupación para el propio Estado cuyo proceder se objeta —en este caso, China—, formular ciertas observaciones. En efecto, la mentada expresión “la UE concede gran importancia al respeto de los derechos humanos en todo el mundo” parece sugerir una concepción de los derechos humanos que podría ser aprobada por la universalidad de la comunidad internacional, sin importar qué adscripción cultural, política o religiosa en particular esta última pueda, en cuanto tal, abrazar.

Un tal universalismo, que presupone que la promoción de ciertos valores pueda serle demandada a cualquier cultura o civilización, independientemente de la identidad o decurso histórico de la primera, implica varias consecuencias normativas, especialmente en lo relativo a consideraciones de carácter ético —asumiendo, naturalmente, que estas últimas supongan de suyo una determinada normatividad—. En primer lugar, debe decirse que la presunción de conformidad con la cual sería plausible promover un estándar deontológico determinado a cualquier comunidad, colectivo o, en general, grupo social independientemente de la condición cultural o histórica de dicho sujeto, importaría la presunción de que este último sería susceptible de ser concebido cual un sujeto moral completamente abstracto, a la luz de lo cual podría analizarse al mismo desagregadamente de su entorno axiológico.

En este sentido, abogar por un conjunto de valores o principios morales que puedan ser absolutamente extraños y desconocidos para un tercer grupo social, disímil al propio, puede no solo implicar que la actividad de promoción de tales valores resulte ser totalmente ininteligible o inconducente para tal grupo o comunidad. En efecto, lo que resultaría ser aún más gravoso, sería el hecho de que la noción de derechos humanos promovida por la propia comunidad de la que se partiera —en el caso, Occidente— podría eventualmente ser leída como absolutamente ilegítima, ya que esta no se encontraría integrada al marco narrativo, histórico o cultural del *recipiens* último de su mensaje o análisis (Rivera López, 1995, p. 99). De hecho, la propia tesis que Kissinger (2014) sugiriera que desde China se practicara a la hora de intentar entenderse lo que se consideraba una irrazonable y ciertamente ininteligible prédica de los derechos humanos por parte de Occidente, de conformidad a la cual la promoción de estos últimos sería “vista como un proyecto destinado a minar la estructura política interna de los chinos” (p. 229) debería interpretarse de conformidad a tal escenario.

En virtud de las consideraciones expuestas, un tal universalismo moral y cultural debe contrastarse con una segunda doctrina, la cual, al menos en principio, resulta mucho más adecuada a la hora de evaluar diferentes paradigmas culturales que se apartan de aquellos que entendemos como propios. Nos referimos, claro está, a una tesis filiada en un relativismo axiológico, histórico y cultural, el cual en definitiva sostiene que:

Cada cultura debe ser examinada en términos de su propia estructura y valores, en lugar de ser evaluada por los estándares de alguna otra comunidad de sentido cuyas adscripciones son presentadas como absolutas siendo que estas últimas, en la práctica, por supuesto, son siempre las propias de nuestra propia civilización. (Herskovits, 1973, p. 32)

Resulta aquí evidente que trascendentemente a la disvaliosa condición ética de una perspectiva como la mentada, comulgar con un universalismo cultural como el referido supondría, primera y principalmente, obstáculos de carácter epistémicos.

En efecto, y tal y como Weber (1982) afirmara, en tal caso, “la sociedad estudiada sería entendida de manera diferente al modo en el que tal sociedad, en definitiva, se entendería a sí misma” (p. 49). En este orden de ideas, el hecho de que una cultura o sociedad en lugar de ser analizada en virtud de la idiosincrasia y el propio paradigma según el cual esta se percibe a sí misma, sea estudiada por medio de un logos pretendidamente universal podría implicar, en suma, que el resultado de un tal proceder analítico sea heurísticamente erróneo en tanto inconducente. Tal y como MacIntyre afirmara (1981), la imputación de un contenido universalista a uno o un conjunto de institutos que, en cuanto tales, forzosamente abrazasen o dependiesen de una bóveda de sentido particularista podría dar lugar a resultados intrínsecamente disvaliosos desde que, en definitiva, “cuando los hombres [...] identifican las causas de sus actos particulares con demasiada facilidad y por completo con aquellas otras propias de algún principio universal, generalmente incurren en errores [que] de otra manera [no cometerían]” (p. 221).

Subyace a la prosa de MacIntyre la crítica tributaria a la premisa de que la construcción de una tipología de la alteridad basada en los valores propios del evaluador llevaría a un juicio eminentemente parcial, desde que el universo de significaciones sobre los que se estructuraría una tal crítica no podría separarse de la tradición sociohistóricamente situada que, en cuanto tal, la inspira. Tal consideración explicaría el hecho de que no resultaría predicable proclamar, se sostiene desde una posición sinoísta, que los mentados valores sean susceptibles de ser presentados como universales y neutrales. Ello obstaría a que estos últimos, en cuanto tales, puedan entenderse —se sostiene desde tal posición— a extramuros de aquellas circunstancias concretas a la luz de las cuales estos se forjaran. En este sentido, desde un tal esquema de representación de la realidad se arguye que el presupuesto lógico necesario a los efectos de poder conciliarse determinados valores —por ejemplo, los derechos humanos— o instituciones —por ejemplo, la democracia— con terceros otros —en concreto, el derecho a lograr el desarrollo económico— supone ser “el respeto a la particularidad cultural, el cual es central a los fines de comprender cómo debe organizarse una comunidad” (Gustafsson, 2009, p. 8). Tal condición se explicaría en función de que, en síntesis, cada comunidad debe ser libre de adscribir y abrazar su propia cosmogonía cultural, en tanto se acepte, en virtud de una tal tesis, que “el particularismo es inmanentemente preferible a una carta de derechos universal” (Gustafsson, 2009, p. 9).

Son consideraciones de tal naturaleza las que subyacen, en cuanto tales, al logos último sobre el que se estructura la retórica sinoísta. Al respecto, tal dialéctica sostiene que el derecho a un tal “particularismo” se filia en una noción eminentemente local, que en cuanto tal puede determinar, por sus propios méritos, qué debe de entenderse por “soberanía”: tal y como argumenta Zhongqi (2010) en este sentido “los chinos prefieren interpretar la soberanía como un derecho [...], siendo que tal derecho se traduce en la potestad de un estado a ser independiente de toda influencia externa” (p. 241).

En este punto, es conducente referir que la tesis de Zhongqi relativa a cómo entender a tal “soberanía” no se estructura en torno a una hermenéutica de carácter estrictamente político⁸. Por el contrario, el *sensus* de tal lectura se filia en consideraciones preeminentemente deontológicas: si se supone que cada cultura —como ya se argumentó en este documento— tiene un derecho inherente a perseguir la consecución de aquellos valores que en cuanto tales son inherentes o inescindibles a su propia condición, una concepción de “soberanía” según la cual los chinos deberían ser capaces de abrazar sus propios valores resultaría ser intrínsecamente aceptable (Sun, 2014).

Aquí ha de referirse que, de acuerdo con la perspectiva sinoísta, el carácter disvalioso y objetable de la noción occidental de soberanía limitada —según la cual todo Estado puede intervenir en una materia interna de un tercer otro en supuestos, cual, verbigracia, violaciones graves de los derechos *ius cogens*— (Evans, 2006; Rauschnig *et al.*, 1997) no solo resultaría susceptible de ser considerada falaz en función de consideraciones éticas y políticas, sino, asimismo, históricas. Al decir de Kissinger (2014):

La participación de China en aspectos de la estructura westfaliana entraña una ambivalencia nacida de la misma historia que la llevó a formar parte del sistema internacional de estados. China no ha olvidado que fue inicialmente forzada a aceptar el orden internacional existente de una manera absolutamente contraria a la imagen histórica que tenía de sí misma o, para el caso, de los principios reconocidos del sistema westfaliano. Frente a la insistencia para que asumiera las “reglas del juego” y las “responsabilidades” del sistema internacional, la reacción visceral de muchos chinos —incluidos los líderes más ancianos— estuvo profundamente influida por la conciencia de que China no ha participado en la factura de las reglas del sistema. (p. 225)

Tal y como Men (2011) sostiene, “durante siglos desde [la firma de los tratados de Westfalia] a través de expansión imperial, los europeos colonizaron muchas partes del mundo, pero [paradójicamente] también impusieron su idea de soberanía [limitada] a todos los continentes” (p. 549). En otras palabras: si se parte de la

⁸ Mientras en Occidente el concepto de soberanía se vincula, por un lado, a una serie de guerras europeas y por otro, a la lamentable tradición colonialista, en la sociedad sinoísta la soberanía se relaciona a la imperiosa necesidad de garantizar su integridad territorial y autonomía jurídica, a fin de superar en el imaginario colectivo el denominado Siglo de la Humillación, el cual se caracterizó, por una parte, por el oprobio que significó la subyugación de la población a través del suministro del opio y, por otra, por la ocupación de diversos enclaves del territorio chino por parte de potencias extranjeras; esto es, la ocupación de Hong-Kong por Reino Unido, de Kiau Chau por Alemania, de Macao por Portugal, de Manchuria por el Imperio Ruso, de Zhanjiang por Francia y de Taiwán y Kwantung por Japón. Por estos motivos, no es de extrañar que la República Popular China haya asumido de manera consistente, luego la Segunda Guerra Mundial, una posición de respeto al Principio de no intervención en otros Estados. En cambio, Estados Unidos tiene un récord deplorable en este sentido, siendo tal vez el caso más elocuente de violación del mentado principio del derecho internacional público, la intervención militar estadounidense realizada en Irak bajo el pretexto jurídico denominado “legítima defensa preventiva”, oxímoron que además se justificó en el falaz argumento de que el referido país contaba con armas de destrucción masivas —i.e., armas químicas, armas biológicas y armas nucleares—. Otro ejemplo, que consideramos de importancia no menor— es la intervención estadounidense en el derrocamiento del presidente ucraniano Viktor Yanukovich en febrero de 2014, que desencadenó en la invasión de Crimea por parte de Rusia (Mearsheimer, 2014).

premisa de que la soberanía limitada se estructura en función del respeto de un conjunto de valores que, nucleados a partir de la institución de los derechos humanos, se identifican con la tesis basal del respeto a la autonomía de la alteridad, la propia experiencia de Occidente, al promover tal doctrina, resultaría, al menos, inconsistente. Si bien no constituye la materia principal de estudio del presente trabajo, cabe aquí referir que la tesis que el propio BRICS abraza en este punto es sustancialmente consistente con la propia sinoísta: al decir de dos Santos Corrêa (2014):

Las críticas del BRICS al dominio político, económico e ideológico de los países occidentales también atraviesan las instituciones de derechos humanos. El grupo plantea que para que los Estados protejan, respeten y cumplan sus obligaciones en materia de derechos humanos es necesario que dicha agenda “no se politice” y dedique mayor atención al tema del Derecho al Desarrollo, por estar estrechamente relacionado a los intereses del grupo sobre la arquitectura financiera y económica del sistema internacional. (pp. 8-9)

Acaece que, en síntesis, y como consecuencia de la imposición de un ideario extrañamente ajeno al propio logos de muchos países en desarrollo, estos últimos no solo no han podido superar su respectivo estado de atraso, sino que, a su vez, se han visto obligados a cumplir con otrora ignotas responsabilidades cuya eventual inobservancia podría resultar tributaria a consolidar —al menos desde la perspectiva de los Estados hegemónicos— tal condición. Al decir de Chailloux *et al.* (1997),

La idea de soberanía limitada, junto al hecho de que se propugna[ra] la corresponsabilidad de todos los países ante los problemas mundiales, ha delimitado que los países subdesarrollados hayan reparado en que las nuevas condiciones internacionales no hayan traído un cambio favorable para su situación, sino que más bien se aprecia el aumento de las disparidades Norte-Sur, así como la imposición a las naciones subdesarrolladas de nuevas obligaciones internacionales que no toman en cuenta su nivel de desarrollo relativo u otras especificidades. (p. 140)

En definitiva, la lectura sinoísta de los derechos humanos, en tanto tributaria a la noción china de soberanía como presupuesto o premisa para entender el propio desarrollo autónomo de una cultura normativa dada, supone que, al decir de Habermas (2008) “sólo pueden pretender validez legítima las normas jurídicas que en un proceso discursivo de producción de normas jurídicas, articulado a su vez jurídicamente, puedan encontrar el asentimiento de todos los miembros de la comunidad jurídica” (p. 175). En este sentido, por el mentado “proceso discursivo de producción de normas jurídicas, articulado a su vez jurídicamente” debe entenderse la integración y mutua consideración, ciertamente horizontal, del universo de experiencias histórico-culturales de la universalidad de los Estados miembros de la “comunidad jurídica” internacional. De este modo, la propia retórica sinoísta, contestataria a la pretendida superioridad ética de la comunidad

sociojurídica occidental que al abrazar un conjunto de “creencias e idearios con los que se identifica [esta última] comunidad epistémica inciden decididamente en las propias representaciones que la misma se formula de [China como] alteridad” (Mowle, 2003, pp. 562-563), debe entenderse como el necesario presupuesto semántico y normativo de tal definición de soberanía. Así, esta última, en tanto posibilite denunciar los usos y abusos no solo del lenguaje, sino del individualismo metodológico que supone identificar a la semiótica propia no solo como correcta, sino también como pretendidamente universal, debe permitir reconfigurar el “discurso [que] proporcion[e] los patrones, a la luz de los cuales las violaciones contra sus propias pretensiones pued[a]n ser descubiertas y corregidas” (Habermas, 2000, p. 155).

La mentada acepción de soberanía, en tanto forzoso presupuesto para la determinación de una noción de derechos humanos ajena a un universalismo recalcitrante en tanto paradigmáticamente inconmensurable con terceros modos de ver y entender la realidad —así como los propios derechos en tanto instrumentos normativos llamados a regular a esta última— debe concebirse en términos de “las condiciones bajo las que pueden a su vez institucionalizarse jurídicamente las formas de comunicación necesarias para una producción de normas políticamente autónomas” (Habermas, 2008, p. 169).

Es en virtud de tal consideración, que el relativismo cultural que subyace a la tradición sinoísta, de conformidad a la cual se predicaría una particular lectura relativa a cómo entender nociones como la soberanía o los derechos humanos requeriría, *per se*, soslayar cualquier influjo que le sea ajeno en tanto material o históricamente ignoto a una tal tradición. Si, como refiere Sandel (1982), la comunidad sociológica y moral en la que se cría un individuo es, en lugar de un habitus político meramente circunstancial, una característica constitutiva de la autocomprensión de sus miembros (p. 173), la definición china de los derechos humanos debería reemplazar a aquella de carácter foráneo. Al respecto, no pareciera ser lógico ni normativamente razonable sostener que el significado último de los “derechos humanos” pueda ser entendido por una tal tradición en el mismo sentido en el cual este último es actualmente interpretado por Occidente. Por el contrario, y tal y como señala el clásico trabajo de Ming (1982), consideraciones incluso tributarias a aquellas de estrictamente carácter económico resultarían, en cuanto tales, ser lo suficientemente relevantes como para desplazar a aquellas otras con las cuales, consuetudinariamente, se ha identificado la cultura occidental:

La sociedad china se encuentra en gran medida satisfecha con el desempeño económico del país. Ha surgido un amplio consenso desarrollista, tanto en el gobierno como en la sociedad, que enfatiza la estabilidad como una condición previa para un tal desarrollo económico [...]. El chino promedio no está convencido de que su país se encuentre actualmente listo para la democracia. (p. 362)

En definitiva, apelar a una dialéctica de naturaleza ajena —o incluso contestataria— a aquella a la que el “Imperio del Centro” históricamente acudiera a la hora de concebir o dar cuenta de diversos valores, institutos y tradiciones —verbigracia, qué entender por “soberanía” o “derechos humanos”— no solo supondría abrazar un silogismo socio-políticamente inconducente —debido a las diferencias axiológicas fundamentales entre el *ethos* chino y los principios axiológicos y filosóficos sobre los cuales se instituye la cosmogonía occidental—, sino que, en última instancia, supondría una inconsistencia lógica, ya que tal retórica “universalista” ignoraría el hecho de que, trascendentemente a cualquier adscripción ideológica, “las personas no pueden sino definirse a través de un lenguaje y tradiciones comunes” (Barzun, 2009, p. 47). Por lo tanto, aquí se revelaría una sugerente paradoja: de continuar predicándose por parte de Occidente tal dialéctica, los propios fundamentos éticos y jurídicos que explicarían, en cuanto tales, la validez normativa del derecho internacional público que con el propio sistema del Tratado de Paz de Westfalia (1648) nacería devendrían, en cuanto tales, en superfluos en tanto teleológicamente inconsistentes⁹.

3. Conclusiones

Tal y como se suscribiera anteriormente, existen diferencias fundamentales entre los patrones occidentales y los chinos a la hora de mensurar las prioridades más relevantes en el seno de sus respectivas culturas políticas: los valores que se consideran universales o primordiales para el primer grupo de sociedades pueden ser entendidos como irrelevantes para los segundos. En este sentido, una tesitura tributaria a un *logos* arquetípicamente relativista, según la cual “la ética, como parte de una cultura, no puede ser entendida o evaluada aparte del mundo de la sociedad a la que pertenece” (Ladd, 1973, p. 3), resultaría ser, en el punto, hermenéuticamente irrenunciable.

Cual implicancia de ello, debido al hecho de que cada sociedad resultaría titular de un derecho inherente a desarrollar su propia jerarquización de valores (incluso, si tal cosmogonía resultase críptica o ininteligible para terceras otras culturas —verbigracia, la que explica la preferencia sinoísta al desarrollo vis a vis

⁹ Resultaría especulativamente interesante considerar una tesis contraria a la hasta aquí suscripta. Se ha referido, hasta aquí, que la propia tradición histórica de cada cultura mutilaría, por sus propios méritos, todo ejercicio conducente a abocarse a una práctica deliberativa o dialógica amplia relativa a contrastar las diversas concepciones de los “derechos humanos” que cada comunidad de sentido abrazase. En el punto, el contrastar una tesis de carácter “Occidental” y “sinoísta” podría, eventualmente, dar lugar a la implausibilidad de poder analizar, sobre presupuestos amplios e irrestrictos, la fenomenología y alcances de las diversas nociones de “derechos humanos”. Sin embargo, del hecho de que una vertiente se adscriba a una filiación “universalista” y una segunda a una de carácter “relativista” no se sigue lógicamente que ambas doctrinas no puedan, necesariamente, debatir entre sí.

En este sentido, la tesis del sociólogo Mannheim (2004) deviene en metodológicamente interesante: las limitaciones epistémicas del modo de ver o entender el mundo desde Occidente han de constituirse, en última instancia, a partir de la propia tradición científica de los estudios sociales. En efecto, disciplinas como la iusfilosofía y filosofía política pueden sustraerse a condicionamientos culturales como los ya mentados, desde que su praxis obedece, primera y principalmente, a la articulación de una suerte de razón universal, ajena e indiferente a las particularidades de cada tradición de valores y pensamiento (Mannheim, 2004).

el ejercicio plebiscitario—), nuestra fe tributaria a una perspectiva “universalista” de los derechos humanos debería ser seriamente reconsiderada. Ello desde que si un modelo analítico no puede examinar ni explicar con éxito los desafíos que se encuentran en el centro mismo de su razón de ser, tal doctrina debería ser abandonada, ya que, refieren palabras de Gramsci (1971) “la ciencia obtiene una prueba de su eficacia y vitalidad resolviendo con sus medios adecuados sus problemas vitales o demostrando perentoriamente que esos aparentes problemas son, de hecho, falsos” (p. 134).

Referencias bibliográficas

- Ahl, B. (2015). The rise of China and human rights law. *Human Rights Quarterly*, 37(3), 637-661. <https://doi.org/10.1353/hrq.2015.0050>
- Banco Mundial. (2022). *Four decades of poverty reduction in China: Drivers, insights for the world, and the way ahead*. World Bank. <https://thedocs.worldbank.org/en/doc/bdadc16a4f5c1c88a839c0f905cde802-0070012022/original/Poverty-Synthesis-Report-final.pdf>
- Barzun, J. (2009). Is democratic theory for export? In J. H. Rosenthal (Ed.), *Ethics and international affairs* (pp. 47-68). Georgetown University Press.
- Beijing Declaration. (2017, December 8). Adopted by the First South-South Human Rights Forum. State Council Information Office of China. http://english.scio.gov.cn/scionews/2017-12/11/content_50096884.htm
- Cerna, C. M. (1994). Universality of human rights and cultural diversity: Implementation of human rights in different socio-cultural contexts. *Human Rights Quarterly*, 16(4), 740-752. <https://doi.org/10.2307/762567>
- Chailloux, G., López, R. y Baró, S. (1997). *Globalización y conflicto Cuba-EE.UU.* Editorial Ciencias Sociales.
- Chen, Y.-J. (2019). China's challenge to the international human rights regime. *International Law and Politics*, 51, 1179-1222. <https://nyujilp.org/wp-content/uploads/2019/09/NY1403.pdf>
- Chhabra, T., Doshi, R., Hass, R., & Kimball, E. (2020). Global China: Technology. In *Global China: Assessing China's growing role in the world*. Brookings. https://www.brookings.edu/wp-content/uploads/2020/04/FP_20200428_technology_chapeau_v2.pdf
- Declaración de Beijing. (2017). Adoptada en el Primer Foro Sur-Sur de Derechos Humanos, Xinhua. http://p.china.org.cn/2017-12/10/content_50095729.htm
- Dos Santos Corrêa, A. (2024). Los derechos humanos y el derecho al desarrollo en el BRICS. *Informe Integrar*, (147), 2-14. <https://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/166622>
- Dukach, D. (2022). Understanding the rise of tech in China. *Harvard Business Review*. <https://hbr.org/2022/09/understanding-the-rise-of-tech-in-china>
- Dian, T. (2005, December 12). Human rights can be manifested differently. *China Daily*. http://www.chinadaily.com.cn/english/doc/2005-12/12/content_502587.htm
- Evans, G. (2006). From humanitarian intervention to responsibility to protect. *Symposium on Humanitarian Intervention*. University of Wisconsin-Madison.
- Gramsci, A. (1971). *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*. Ediciones Visor.
- Gustafsson, M. (2009). *Communitarianism in China? A minor field study about Chinese students' views on the relation between individual and society* [Bachelor's thesis, University of Gothenburg]. https://gupea.ub.gu.se/bitstream/handle/2077/20372/gupea_2077_20372_1.pdf
- Habermas, J. (2000). *La constelación posnacional: Ensayos políticos*. Paidós.

- Habermas, J. (2008). *Facticidad y validez: Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. Trotta.
- Han, S.-J. (2011). Confucianism and human rights. In W. Chang & L. Kalmanson (Eds.) *Confucianism in Context: Classic Philosophy and Contemporary Issues: East Asia and Beyond*. State University of New York Press.
- Herskovits, M. (1973). *Cultural relativism: Perspectives in cultural pluralism*. Vintage Books.
- Holbig, H., & Gilley, B. (2010). Reclaiming legitimacy in China. *Politics & Policy*, 38(3), 395-422. <https://doi.org/10.1111/j.1747-1346.2010.00241.x>
- Keown, D. (2012). Buddhism and human rights. In T. Cushman (Ed.), *Handbook of human rights* (pp. 223-230). Routledge; Taylor & Francis Group.
- Kinzelbach, K. (2012) Will china's rise lead to a new normative order? An Analysis of China's Statements on Human Rights at the United Nations (2000–2010), *Netherlands Quarterly of Human Rights*, 30 (9) 299-332.
- Kissinger, H. (2014). *World order*. Penguin.
- Ladd, J. (1973). *Ethical relativism*. Wadsworth Publishing.
- Li, E. (2013, August 13). A tale of two political systems. *China US Focus*. <https://www.chinausfocus.com/society-culture/a-tale-of-two-political-systems>
- MacIntyre, A. (1981). *After virtue*. University of Notre Dame Press.
- Mannheim, K. (2004). *Ideología y utopía: Introducción a la sociología del conocimiento*. Fondo de Cultura Económica.
- Mansilla, H. C. F. (2023). Ex Oriente lux. El rechazo de Occidente y sus consecuencias sociales y políticas. *Revista de Estudios Globales. Análisis Histórico y Cambio Social*, 2(4), 233-251. <https://revistas.um.es/reg/article/view/576121>
- Mearsheimer, J. (2014). Why the Ukraine crisis is the West's fault: The liberal delusions that provoked Putin. *Foreign Affairs*, 93(5), 1-12. <https://www.mearsheimer.com/wp-content/uploads/2019/06/Why-the-Ukraine-Crisis-Is.pdf>
- Men, J. (2011). Between human rights and sovereignty: An examination of EU-China political relations. *European Law Journal*, 17(4), 534-550. <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1111/j.1468-0386.2011.00564.x>
- Ming, W. (1998). Chinese opinion on human rights. *Orbis*, 42(3), 361-375. <https://www.sciencedirect.com/science/article/abs/pii/S0030438798900266>
- Morsink, J. (1984). The Philosophy of the Universal Declaration. *Human Rights Quarterly*, 6(3), 309-334. <https://www.jstor.org/stable/762004>
- Mowle, T. S. (2003). Worldviews in foreign policy: Realism, liberalism, and external conflict. *Political Psychology*, 24(3), 561-592. https://www.academia.edu/download/48671082/Political_Psychology_Article.pdf
- Partido Comunista Chino. (2021). *The Communist Party of China and human rights protection – A 100-year quest*. (5th, ed.). http://geneva.china-mission.gov.cn/eng/ztsj/aghj12wnew/Whitepaper/202109/t20210927_9594621.htm
- Rauschnig, D., Wiesbrock, K., & Lailach, M. (Eds.). (1997). *Key resolutions of the United Nations General Assembly 1946–1996*. Cambridge University Press.
- Rivera López, E. (1995). Las paradojas del comunitarismo. *Doxa*, (17-18), 95-115. <https://doxa.ua.es/article/view/1995-n17-18-las-paradojas-del-comunitarismo>
- Rorty, R. (1995). Derechos humanos racionalidad y sentimentalismo. *Praxis Filosófica Ética y Política*, (5), 1-20.
- Sandel, M. J. (1982). *Liberalism and the limits of justice*. Cambridge University Press.
- Schmidt-Leukel, P. (2006). Buddhism and the idea of human rights: Resonances and dissonances. *Buddhist-Christian Studies*, 26, 33-49. <https://www.jstor.org/stable/4139179>

- Schulz, J. S. (2021). China pospandemia: ¿Motor, salvavidas o nuevo paradigma civilizatorio?. *Anuario en Relaciones Internacionales*. https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.13113/pr.13113.pdf
- Sun, P. (2014). *Human rights protection system in China*. Springer.
- Tiwald, J. (2012). Confucianism and human rights. In T. Cushman (Ed.), *Handbook of human rights* (pp. 244-254). Routledge; Taylor & Francis Group.
- Tse-tung, M. (1976). Manifiesto del Ejército Popular de Liberación de China. En *Obras escogidas de Mao Tse-tung* (vol. IV, pp. 149-155). Ediciones en lenguas extranjeras. <https://www.marxists.org/subject/china/mao/works/1976/peoples-army.htm>
- Vocero de Ashton, C. (2012, January 4). *La Alta Representante de la Unión Europea para Asuntos Exteriores y Política de Seguridad*. Brussels. http://www.europa-eu-un.org/articles/es/article_11757_es.htm
- Wang, Y. (2023, December 5). *Pursuing a country-specific path to human rights advancement and jointly promoting worldwide progress in human rights*. Keynote address at the International Symposium Commemorating the 75th Anniversary of The Universal Declaration of Human Rights, Beijing. https://www.fmprc.gov.cn/mfa_eng/zxxx_662805/202312/t20231205_11195127.html
- Weber, M. (1982). *El político y el científico*. Alianza Editorial.
- Zhao, J. (2015). China and the uneasy case for universal human rights. *Human Rights Quarterly*, 37(1), 29-52. <https://www.jstor.org/stable/24518273?seq=1>
- Zhongqi, P. (2010). Managing the conceptual gap on sovereignty in China-EU relations. *Asia Europe Journal*, 8(2), 227-243. <https://link.springer.com/article/10.1007/s10308-010-0263-x>