



Dikaion

ISSN: 0120-8942

revista.dikaion@unisabana.edu.co

Universidad de La Sabana

Colombia

Sartea, Claudio

El derecho al desarrollo: una cuestión de justicia y solidaridad

Dikaion, vol. 23, núm. 2, diciembre, 2014, pp. 327-349

Universidad de La Sabana

Cundinamarca, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=72038491006>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

EL DERECHO AL DESARROLLO: UNA CUESTIÓN DE JUSTICIA Y SOLIDARIDAD

THE RIGHT TO DEVELOPMENT: A
QUESTION OF JUSTICE AND SOLIDARITY

O DIREITO AO DESENVOLVIMENTO: UMA
QUESTÃO DE JUSTIÇA E SOLIDARIEDADE

CLAUDIO SARTEA*

- * Abogado. Doctor en Filosofía del Derecho. Profesor en la Universidad de Roma "Tor Vergata" y contratado en la Universidad LUMSA de Palermo y en la Universidad "Campus Bio-medico" de Roma. Autor de libros y ensayos sobre temas de filosofía jurídica, de bioética y de bioderecho, entre ellos: *L'emergenza deontologica. Contributo allo studio dei rapporti tra etica, deontologia professionale e diritto*, Roma, Aracne, 2007; *Deontologia. Filosofia del lavoro professionale*, Torino, Giappichelli, 2010; *Biodiritto. Fragilità e giustizia*, Torino, Giappichelli, 2012; *Diritto secolare. Religione e sfera pubblica, oggi*, Roma, Aracne, 2012.

RECIBIDO: 4 DE FEBRERO DE 2014. ENVÍO A PARES: 18 DE FEBRERO DE 2014.
APROBADO POR PARES: 09 DE MAYO DE 2014. ACEPTADO: 13 DE JUNIO DE 2014

DOI: 10.5294/DIKA.2014.23.2.6

PARA CITAR ESTE ARTÍCULO / TO REFERENCE THIS ARTICLE / PARA CITAR ESTE ARTIGO
CLAUDIO SARTEA, EL DERECHO AL DESARROLLO: UNA CUESTIÓN DE JUSTICIA Y SOLIDARIDAD, EN DIKAION, 23-2 (2014), 327-350. DOI: 10.5294/DIKA.2014.23.2.6

RESUMEN

El derecho al desarrollo es un derecho humano inalienable, según el cual toda persona está facultada para participar en el desarrollo social, económico, político y cultural, que permita la realización plena de los derechos humanos y las libertades fundamentales. Sin embargo, su ejercicio no está exento de ciertas dificultades. A partir de los planteamientos de Amartya Sen y Martha Nussbaum sobre el concepto de desarrollo humano y la fundamentación de un auténtico derecho al desarrollo, este trabajo se propone abordar, desde una perspectiva filosófica, la cuestión del desarrollo en conexión con las nociones de justicia y solidaridad, tanto en el ámbito del cuidado individual, como en el de las relaciones internacionales. Este tema, estudiado desde los orígenes de la filosofía jurídica y política, sigue siendo en la actualidad objeto de reflexiones críticas, especialmente en torno a la implementación de esquemas cerrados de corte individualista y economicista, que a su vez evidencian la necesidad de volver a una forma de pensamiento abierta a la metafísica del hombre.

PALABRAS CLAVE

Desarrollo humano, indigencia, justicia, solidaridad, derechos fundamentales, deberes sociales.

ABSTRACT

The right to development is an inalienable human right whereby all persons are entitled to participate in social, economic, political and cultural development so as to ensure full exercise of their human rights and fundamental freedoms. However, exercise of the right to development is not without certain difficulties. Based on the ideas of Amartya Sen and Martha Nussbaum with respect to the concept of human development and the foundation of a genuine right to development, this paper looks at the question of development from a philosophical perspective in connection with notions of justice and solidarity, both in the area of individual care and in international relations. This subject has been studied since the onset of legal and political philosophy and continues to be the object critical thinking, particularly concerning the implementation of closed schemes of an individualistic and economic nature, which highlight, in turn, the need to return to an open way of contemplating the metaphysics of man.

KEYWORDS

Human development, indigence, justice, solidarity, fundamental rights, social obligations.

RESUMO

O direito ao desenvolvimento é um direito humano inalienável, segundo o qual toda pessoa está facultada para participar no desenvolvimento social, econômico, político e cultural, que permita a realização plena dos direitos humanos e das liberdades fundamentais. Contudo, seu exercício não está isento de certas dificuldades. A partir das proposições de Amartya Sen e Martha Nussbaum sobre o conceito de desenvolvimento humano e a fundamentação de um autêntico direito ao desenvolvimento, este trabalho propõe abordar, sob uma perspectiva filosófica, a questão do desenvolvimento em conexão com as noções de justiça e solidariedade, tanto no âmbito do cuidado individual quanto no das relações internacionais. Esse tema, estudado desde as origens da filosofia jurídica e política, continua sendo na atualidade objeto de reflexões críticas, especialmente no que tange à implementação de esquemas fechados de corte individualista e economicista, que, por sua vez, evidenciam a necessidade de voltar a uma forma de pensamento aberta à metafísica do homem.

PALAVRAS-CHAVE

Desenvolvimento humano, indignidade, justiça, solidariedade, direitos fundamentais, deveres sociais.

SUMARIO: 1. DELIMITACIÓN DEL PROBLEMA; 2. EL ENFOQUE FILOSÓFICO: EN BUSCA DE UN FUNDAMENTO; 3. LA EMERGENCIA SOCIOPOLÍTICA: ¿EL ESTADO SOCIAL SE ENCUENTRA EN UNA CRISIS IRREVERSIBLE?; 4. EL DERECHO AL DESARROLLO: ENTRE JUSTICIA Y SOLIDARIDAD. LA PERSPECTIVA DE MARTHA NUSSBAUM; 5. RECONCILIAR JUSTICIA Y AYUDA MATERIAL: UN NUEVO “DERECHO DE LOS PUEBLOS”; 6. EL DESARROLLO HUMANO ES DESARROLLO DE LOS HOMBRES: NECESIDAD DE LA ONTOLOGÍA.

1. DELIMITACIÓN DEL PROBLEMA

En uno de sus escritos más destacados, Amartya Sen (premio Nobel de Economía 1998) intenta demostrar por qué “el desarrollo es libertad”. Esta afirmación da título a la obra que recoge seis conferencias pronunciadas por Sen, entre 1996 y 1997, su mayoría ante el Banco Mundial.¹

La cuestión sobre el desarrollo puede ser estudiada desde diferentes perspectivas, como la política, la económica, la sociológica, la jurídico-legal, pero también la antropológica, la ética y la filosófica. Sin embargo, además de estos múltiples enfoques, también debe considerarse la evolución histórica y los cambios en las prioridades de las agendas operativas de los distintos organismos internacionales, especialmente de la ONU. Se advierte, entonces, que la noción de desarrollo ha experimentado una transición similar a la concepción de seguridad, la cual ha pasado de la lucha contra la violencia a la lucha contra la pobreza. En este sentido, Jesús Ballesteros señala que:

... mientras que el concepto estricto de seguridad humana tiene como punto de referencia la relación-superadora de la noción de seguridad nacional, el concepto amplio de seguridad humana se relaciona con la superación del concepto de desarrollo como Producto Interior Bruto y su sustitución por el de desarrollo humano.²

En este trabajo me propongo abordar el tema del desarrollo desde una perspectiva filosófica, para lo cual seguiré el proceder de Hannah Arendt quien empleó un modo radical en el análisis de las cuestiones filosóficas, como se ve reflejado en sus obras, en las que constantemente se pregunta “¿qué es...?” Cabe anotar que desde el origen mismo de la filosofía y de sus formas específicas de razonamiento y solución de problemas, la pregunta ha sido siempre radical. En este contexto, la obra de Amartya Sen propone argumentos significativos que permiten la formulación de la pregunta ¿qué es el desarrollo humano?

El premio Nobel de origen bengalés, ofrece una respuesta que se separa del enfoque utilitarista que identifica el desarrollo con el aumento del bienestar material y de las oportunidades económicas. Del mismo modo, rechaza el argumento rawlsiano según el cual el problema del desarrollo se reduce a la consecución de ciertos bie-

1 Amartya SEN, *Desarrollo y libertad*, Barcelona, Planeta, trad. de E. Rabasco y L. Toharía, 2000.

2 Jesús BALLESTEROS, “Seguridad humana; derechos y políticas públicas”, en AA.VV., *Retos de la Justicia Global*, Alicante, Foro Javea de Vecindad, 2009, p. 54.

nes básicos o de primera necesidad de tipo material o inmaterial. La propuesta de Amartya Sen consiste en que la promoción y protección de la libertad individual es el medio más auténtico y eficaz para el progreso del mundo. Por ello, cada iniciativa que persiga el verdadero bien social debe eliminar todos los obstáculos que limiten el libre ejercicio y expresión de la personalidad de los individuos.

En el marco conceptual de la libertad y de su elaboración política, Sen distingue entre *abilities* (habilidades) y *capabilities* (capacidades), queriendo indicar con las primeras las distintas destrezas y cualidades del individuo, y con las segundas sus facultades y aptitudes para la vida pública. Por tanto, las habilidades dependen de la premisa individual de la libertad como ejercicio, es decir, la dotación inicial de cada ser humano; y las capacidades se refieren a la interacción del individuo en el contexto social, económico y político.

Sen expone que:

... existen dos razones distintas por las que tiene una importancia fundamental la libertad individual en el concepto de desarrollo, relacionadas, respectivamente, con la *evaluación* y con la *eficacia*. En primer lugar, en el enfoque normativo que adoptamos aquí, consideramos que las libertades individuales fundamentales son esenciales. El éxito de una sociedad ha de evaluarse, desde este punto de vista, principalmente en función de las libertades fundamentales de que disfrutaban sus miembros [...]. Tener más libertad para hacer las cosas que tenemos razones para valorar, 1) es importante por derecho propio para la libertad total de la persona, y 2) es importante para aumentar las oportunidades de la persona para obtener resultados valiosos. [...] La segunda razón para considerar tan esenciales las libertades fundamentales se halla en que la libertad no solo es la base de la evaluación del éxito y del fracaso sino también un importante determinante de la iniciativa individual y de la eficacia social. El aumento de la libertad mejora la capacidad de los individuos para ayudarse a sí mismos, así como para influir en el mundo, y estos temas son fundamentales para el proceso de desarrollo.³

En las reflexiones de Sen, valerse por sí mismo y tener influencia en el mundo son dos maneras de describir al hombre de acuerdo con la libertad que le es propia. En este sentido, Hannah Arendt, siguiendo a San Agustín, fundamentó su teoría política en una concepción del ser humano impregnada de la noción de libertad. Como es bien sabido, Arendt, siendo hebrea y agnóstica, estudió en su juventud las obras de este santo a quien admiró profundamente.⁴ Según el obispo de Hipona, “*ut initium esset, creatus est homo*” (“para que un comienzo se hiciera fue creado el hombre”), es decir, el comienzo está en la creación de cada ser humano.⁵

3 Amartya SEN, *Desarrollo y libertad*, op. cit., pp. 34 y ss.

4 Hannah ARENDT, *El concepto del amor en San Agustín: ensayo de una interpretación filosófica*, Madrid, Encuentro, trad. de A. Serrano de Haro, 2001.

5 S. AGOSTINO, *De Civitate Dei*, XII, 20.

Solamente una criatura libre, señala Arendt,⁶ puede eludir la cadena inflexible de los hechos naturales, la inexorabilidad de las leyes del cosmos. Únicamente un ser como el hombre está en condiciones de activar nuevas, inéditas e imprevistas cadenas causales. Simplemente con el nacimiento de una persona aparece en el mundo la posibilidad teórica y práctica de la novedad. De esta manera, Arendt presenta el “nacimiento” como una verdadera categoría filosófica.⁷ Podría añadirse, entonces, con un juego de palabras, que la creación del hombre es la “creación de una creatividad”, de una capacidad de hacer cosas nuevas, de un poder que le permite al ser humano integrarse y sobrevivir en el mundo.

De acuerdo con lo anterior, podría decirse que valerse por sí mismo y tener influencia en el mundo consiste en el ejercicio de la libertad ante los procesos y ciclos de la naturaleza. Esto es lo que la tradición judeocristiana ha denominado “vocación”, según la cual el destino de los seres racionales difiere del de las demás criaturas, regidas por un mando que no conoce desobediencia. Por ello, el destino del hombre es siempre una invitación, una llamada, una tarea que puede ser aceptada o rechazada, pero que siempre implica el uso de la razón y la práctica de la libertad. Las reflexiones precedentes acerca de la respuesta de Amartya Sen a la pregunta sobre el desarrollo y las consideraciones de Hannah Arendt en torno al “nacimiento” como categoría filosófica, reflejan un considerable contenido antropológico. En esta línea, Joseph Ratzinger, en su segunda encíclica *Spe Salvi*, expresa que:

... un progreso acumulativo solo es posible en lo material. Aquí, en el conocimiento progresivo de las estructuras de la materia, y en relación con los inventos cada día más avanzados, hay claramente una continuidad del progreso hacia un dominio cada vez mayor de la naturaleza. En cambio, en el ámbito de la conciencia ética y de la decisión moral, no existe una posibilidad similar de incremento, por el simple hecho de que la libertad del ser humano es siempre nueva y tiene que tomar siempre de nuevo sus decisiones. No están nunca ya tomadas para nosotros por otros; en este caso, en efecto, ya no seríamos libres. La libertad presupone que en las decisiones fundamentales cada hombre, cada generación, tenga un nuevo inicio. Es verdad que las nuevas generaciones pueden construir a partir de los conocimientos y experiencias de quienes les han precedido, así como aprovecharse del tesoro moral de toda la humanidad. Pero también pueden rechazarlo, ya que este no puede tener la misma evidencia que los inventos materiales. El tesoro moral de la humanidad no está disponible como lo están en cambio los instrumentos que se usan; existe como invitación a la libertad y como posibilidad para ella.⁸

Estas consideraciones, profundas y al mismo tiempo realistas, permiten observar y delimitar el problema del que pretendo ocuparme a lo largo de este trabajo. Es necesario rechazar cualquier ideología del progreso —y del desarrollo como pro-

6 Hannah ARENDT, *La condición humana*, Barcelona, Paidós Ibérica, trad. de R. Gil Novales, 2005, capítulo V, párrafo I.

7 *Ibid.*

8 Joseph RATZINGER (Benedicto XVI), Encíclica *Spe salvi*, 30 de noviembre 2007, n. 24.

greso meramente cuantitativo— para hacer frente a la compleja realidad del ser humano en el mundo. En definitiva, si, como propone Sen, el desarrollo es libertad, entonces el verdadero objetivo —jurídico y político— del desarrollo debe fundamentarse en la garantía de unos niveles mínimos de libertad de las personas, procurando su preservación y, cuando sea posible, su incremento.

2. EL ENFOQUE FILOSÓFICO: EN BUSCA DE UN FUNDAMENTO

Como se ha dicho, no sería adecuado afrontar el problema del desarrollo a partir de planteamientos meramente pragmáticos. No cabe duda de que deben tenerse en cuenta los aspectos jurídico, social y político en el mejoramiento de la realidad, pero estos no son los únicos ni los más importantes a la hora de dar una respuesta a la cuestión del desarrollo. Esta afirmación coincide con parte del pensamiento de John Rawls, quien en su obra *El derecho de gentes* expone que “la tarea del estudiante de filosofía consiste en articular y expresar las condiciones permanentes y los intereses reales de una sociedad bien ordenada. La tarea del estadista, por su parte, es discernir tales condiciones e intereses en la práctica”.⁹ Según este autor, el cometido del estadista es mucho más significativo que el del político, ya que “el ideal del estadista lo sugiere la siguiente máxima: el político piensa en la próxima elección, el estadista en la próxima generación”.¹⁰ No obstante, para dar respuesta al asunto que nos ocupa, es necesario ir más allá de los planteamientos de Rawls y de su teoría sobre la incompatibilidad entre las diferentes concepciones de la vida buena. Por ello, a continuación me referiré brevemente al sistema liberal desde su enfoque individualista —siguiendo las argumentaciones de Rawls sobre este aspecto—, y al sistema socialista.

En su intento de explicar los puntos de encuentro entre la sociedad democrática justa y la mejor organización social de los pueblos, Rawls realiza una distinción entre lo “razonable” y lo “racional”. Según este autor, las “concepciones liberales de la justicia distinguen entre lo razonable y lo racional, y se mueven entre el altruismo y el egoísmo. El derecho de gentes duplica estas características”.¹¹ Queda claro que Rawls identifica lo racional con el egoísmo, según una antropología utilitaria que destempera la monodía liberal rawlsiana.¹² A su vez, el autor introduce una idea de lo razonable que, sin muchas explicaciones, tendría que impulsar la acción libre hacia una dirección opuesta y, por consiguiente, altruista. Estas afirmaciones debilitan las consideraciones de Rawls acerca del “deber de

9 John RAWLS, *El derecho de gentes*, y *Una revisión de la idea de razón pública*, Barcelona, Paidós, trad. de H. Valencia Villa, 2001, p. 116.

10 *Idem*.

11 *Ibid.*, p. 29.

12 Como es bien conocido, el pensamiento rawlsiano se concibe y se presenta como opuesto al utilitarismo. Sobre este aspecto véase Francesco D'AGOSTINO, *Lezioni di teoria del diritto*, Torino, Giappichelli, 2006, p. 130: “L'originalità di Rawls dipende dalla sua capacità di elaborare un discorso caratterizzato da un universalismo e da un anti-utilitarismo di matrice kantiana”.

asistencia”, como se verá más adelante. En definitiva, a pesar de sus aparentes buenas intenciones, el individualismo liberal no parece ser compatible con ninguna filantropía que no sea autorreferencial, y por ello se muestra decepcionante e inadecuado.¹³

Por su parte, el socialismo comunista ha tenido una ventaja sobre el liberalismo y su sistema económico capitalista, al estar fundado en una solidaridad interpersonal e intergeneracional, proclamada con franqueza. Sin embargo, este sistema ha optado por una antropología reduccionista, regida por principios materialistas y programáticamente ateos.

No obstante lo anterior, conviene señalar los aspectos positivos de estos dos sistemas, el liberal y el socialista, heredados de la Modernidad para la organización del Estado y de las relaciones internacionales. El primero exalta la libertad individual, y su consiguiente asunción del principio de subsidiariedad y de *laissez faire*; el segundo demuestra una profunda sensibilidad social fundamentada en la solidaridad como principio básico. Por este camino, puede resultar persuasivo orientarse hacia una simbiosis de los dos sistemas, reflejada en el “Estado social” que, con algunos inconvenientes, se impuso a partir de la segunda posguerra mundial y se ha mantenido ofreciendo a los distintos países un ambiente de progresivo bienestar. Sin embargo, como se indicó, el problema no es primera ni fundamentalmente pragmático, sino ético, aun más, utilizando la expresión de Francesco Viola, “metaético”,¹⁴ o, si se prefiere, antropológico.

En la obra titulada *L'etica dello sviluppo tra diritti di libertà e diritti sociali*, Viola expone, en un contexto histórico-político, el fenómeno de la asimilación progresiva de los derechos humanos relativos a la libertad, con los derechos sociales. De acuerdo con el autor, los derechos sociales equivalen a las pretensiones, jurídicamente reconocidas y tuteladas, de bienes de especial relevancia para el desarrollo de la persona humana, pero que no son asequibles en el mercado. Por ello, tanto los ordenamientos jurídicos nacionales como los internacionales han reconocido estos derechos y han procurado garantizarlos, desde las declaraciones más abstractas (como la Constitución de Weimar), hasta las constituciones democráticas vigentes en todo Occidente. Dicha evolución se corresponde con la de la noción de derecho subjetivo, al comienzo protegido “negativamente” por el Estado y posteriormente promovido por él mismo. De acuerdo con la conocida afirmación de Isahia Berlin, en sus reflexiones sobre la libertad,¹⁵ se pasa del reconocimiento y protección de la “libertad negativa” a la “libertad positiva”. Actualmente es posible observar, en los programas políticos y jurídico-institucionales, una madurez significativa en la promoción y protección de la persona humana como fin esen-

13 Sobre los límites de la antropología liberal, véase también Pedro RIVAS PALÁ, *Las ironías de la sociedad liberal*, Ciudad de México, UNAM, 2004.

14 Francesco VIOLA, *Etica e metaetica dei diritti umani*, Giappichelli, Torino, 2000.

15 Isahia BERLIN, *Dos conceptos de libertad; El fin justifica los medios; Mi trayectoria intelectual*, Madrid, Alianza Editorial, trad. de A. Rivero, 2001.

cial y legítimo de los ordenamientos jurídicos.¹⁶ De esta manera, son posibles: la justificación del derecho, su carácter coactivo, y su moralidad o “ética interna”.¹⁷ De acuerdo con las consideraciones anteriormente expuestas, puede decirse que, a la hora de proponer una respuesta al problema del desarrollo, el fundamento del que debe partirse y sobre el que hay que apoyarse, se encuentra en un conocimiento más profundo del ser humano, en una concepción integral de su bien moral y de sus relaciones con sus semejantes. En pocas palabras: en una auténtica antropología.

3. LA EMERGENCIA SOCIOPOLÍTICA: ¿EL ESTADO SOCIAL SE ENCUENTRA EN UNA IRREVERSIBLE CRISIS?

De acuerdo con lo expuesto hasta ahora, conviene tener en cuenta que las reflexiones que giran alrededor de las nociones de desarrollo y de libertad no provienen de un pensamiento abstracto o de teorías de escuelas filosóficas irrelevantes en la práctica social. Como ejemplo de lo anterior está, entre otras, la Constitución de la República Italiana, que reconoce en su artículo tercero la libertad en su doble interpretación (“negativa” y “positiva”), y compromete al Estado en su tutela y promoción, cuando dispone que todos

... los ciudadanos tendrán la misma dignidad social y serán iguales ante la ley, sin distinción de sexo, raza, lengua, religión, opiniones políticas ni circunstancias personales y sociales. Constituye obligación de la República suprimir los obstáculos de orden económico y social que, limitando de hecho la libertad y la igualdad de los ciudadanos, impiden el pleno desarrollo de la persona humana y la participación efectiva de todos los trabajadores en la organización política, económica y social del país.¹⁸

En esta misma línea también se coloca la Constitución Política de Colombia, la cual dispone, en su artículo 13, que todas

... las personas nacen libres e iguales ante la ley, recibirán la misma protección y trato de las autoridades y gozarán de los mismos derechos, libertades y oportunidades sin ninguna discriminación por razones de sexo, raza, origen nacional o familiar, lengua, religión, opinión política o filosófica. El Estado promoverá las condiciones para que la igualdad sea real y efectiva y adoptará medidas en favor de grupos discriminados o marginados. El Estado protegerá especialmente a aquellas personas que por su condición económica, física o mental, se encuentren en circunstancia de debilidad manifiesta y sancionará los abusos o maltratos que contra ellas se cometan.

16 En este sentido, en el panorama jurídico italiano resulta de algún interés la obra de Stefano RODOTÀ, *Il diritto di avere diritti*, Roma-Bari, Laterza, 2013.

17 Estas consideraciones corresponden al filósofo del derecho Sergio COTTA, *El derecho en la existencia humana. Principio de ontofenomenología jurídica*, Pamplona, Eunsá, trad. de Ismael Peidró Pastor, 1987, especialmente el capítulo XV.

18 Expresiones semejantes se encuentran también en las principales constituciones del continente europeo: véanse, por ejemplo, las de España, Francia, etc.

De esta forma, las normas constitucionales contemplan las dos modalidades o dimensiones de la libertad individual, que a su vez coinciden con los esquemas planteados por Berlin y por Viola que hemos mencionado anteriormente. En este sentido, Sen se aproxima a este planteamiento con su distinción entre *abilities* y *capabilities*: las primeras, como se ha anotado, corresponden al ejercicio de la libertad individual, como parte constitutiva y original de la persona, y a la vez son protegidas por el derecho. Las segundas, que corresponden a las facultades y aptitudes del individuo para la vida pública, requieren la ayuda y promoción de los niveles superiores en la jerarquía de la subsidiariedad, hasta llegar al Estado mismo cuando fuese necesario.

Debido a la complejidad de la protección jurídica de los derechos sociales, el Estado, desde sus inicios, ha asumido la tarea y el compromiso de garantizarlos. No obstante, este hecho ha cambiado, ya que, actualmente, la figura del Estado está siendo teóricamente cuestionada y está padeciendo las consecuencias de profundas crisis económicas. A esto se suma la creciente relevancia social y normativa de los organismos internacionales, fomentada en parte por el fenómeno de la globalización comercial y cultural.¹⁹ Por tanto, los derechos sociales, de manera progresiva, ya no se refieren a los derechos del ciudadano sino a los derechos del hombre, que deben ser reconocidos y protegidos más allá de las fronteras nacionales. Esta evolución evoca, en cierta medida, la distinción efectuada por Francesco D'Agostino entre “derecho políticamente justo” y “derecho absolutamente justo”, es decir, la distinción entre un ordenamiento jurídico que garantiza la coexistencia interna de una nación, y un ordenamiento “que haga referencia a la generalidad de los hombres que viven sobre la Tierra”. Por ello, D'Agostino afirma que “absolutamente justo es el derecho que garantice un *sistema universal de coexistencia* [...] que permite a los hombres vivir, como asociados, una vida buena, desarrollando plenamente su propia naturaleza”.²⁰

La dinámica evolutiva, mencionada anteriormente, es lenta y no carece de obstáculos. Para Viola, algunos de dichos obstáculos provienen de las irreducibles divergencias de pensamiento que, a su vez, hacen parte del enriquecimiento humano, lo que lleva a concluir que su eliminación no es posible ni tampoco deseable. Sin embargo, esta dinámica ya ha tenido importantes avances institucionales, especialmente a partir de 1966, año en que la ONU aprobó el “Pacto internacional para los derechos sociales, económicos y culturales”. Desde aquel momento, se ha producido una proliferación de medidas —teóricas y prácticas— referentes a los derechos sociales. En los últimos años, Naciones Unidas ha multiplicado el número de documentos e iniciativas que tienen como objetivo el desarrollo humano.²¹

19 Sobre este aspecto, en la literatura científica italiana son interesantes las reflexiones que se encuentran en Agata AMATO MANGIAMELI, *Stati postmoderni e diritto dei popoli*, Torino, Giappichelli, 2004.

20 Francesco D'AGOSTINO, *Giustizia. Elementi per una teoria*, Milano, San Paolo, 2006, p. 19; *Corso breve di filosofia del diritto*, Torino, Giappichelli, 2011, p. 49 (traducción propia).

21 Es suficiente pensar en la implementación de los objetivos de desarrollo del milenio (pobreza, instrucción, igualdad entre los sexos, mortalidad infantil, salud materna, SIDA/Malaria/Enfermedades, sostenimiento del medioambiente, cooperación global para el desarrollo), alrededor de los cuales han surgido muchas iniciativas, organizaciones, financiaciones, etc.

De acuerdo con lo anterior, podría decirse que el corazón mismo del compromiso de la ONU se sintetiza en la siguiente frase de Viola: “Sin derechos sociales la libertad está vacía, sin derechos de libertad el bienestar está ciego”.²² Se concluye así que resultan reductivos tanto el enfoque “colectivista”, que desvincula los derechos sociales de la dinámica de las libertades individuales y se orienta hacia un estilo de vida estandarizado, como el enfoque “individualista”, que prescinde de las necesidades concretas y proclama una libertad abstracta e irrealizable.

4. DERECHO AL DESARROLLO: ENTRE JUSTICIA Y SOLIDARIDAD. LA PERSPECTIVA DE MARTHA NUSSBAUM

Teniendo en cuenta los aspectos que se han señalado a lo largo de este trabajo, es posible abordar, con mayor precisión, el concepto de “derecho al desarrollo”. Según Viola, este derecho consiste en “el conjunto de las condiciones generales (económicas, políticas y sociales) que aseguran el disfrute de los derechos humanos”.²³ Sin embargo, surge la cuestión sobre quién es el titular de un derecho así concebido: ¿el hombre individual o la colectividad? Viola atribuye el derecho al desarrollo, y todo derecho racionalmente concebido, al individuo en su entorno social. Se trata efectivamente de un “derecho individual, y no individualista”,²⁴ ya que sobre el plano antropológico, y también el jurídico, no se concibe la idea del ser humano aislado, es decir, desvinculado de cualquier relación con sus semejantes y con el mundo. Más aún, la estructura lógica del derecho al desarrollo está fundada en la sociabilidad, según la cual podría decirse que el hombre es originariamente un “animal *relacional*”,²⁵ y también en la necesidad de establecer normativamente las condiciones de una distribución equitativa de los bienes terrenos. A partir de este razonamiento, es posible considerar la noción de justicia distributiva global.²⁶ Entre los numerosos estudios que se han realizado en torno a esta cuestión, llama la atención, especialmente por su enfoque filosófico, el análisis realizado por Martha Nussbaum. Entre los trabajos de la conocida intelectual estadounidense sobresale el ensayo *Duties of Justice, Duties of Material Aid: Cicero's Problematic*

22 Francesco VIOLA, *Etica e metaetica dei diritti umani*, op. cit., p. 74 (traducción propia).

23 *Ibid.*, p. 73.

24 *Ibid.*, p. 78.

25 Me refiero a la concepción aristotélica y a su recuperación arendtiana, fundada en las dos expresiones clásicas del hombre como “animal político” y como “animal que tiene el *logos*”: cfr. ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea y Política*, y Hannah ARENDT, *La condición humana*, op. cit., *passim*.

26 Respecto a la validez de la dicotomía entre Estado e individuo como enfoque adecuado para entender la justicia global, resulta interesante la obra de Isabel TRUJILLO PÉREZ, “La *giustizia*, tra prospettiva domestica e istanze globali”, en Patrick NERHOT (ed.), *L'identità plurale della filosofia del diritto. Atti del XXVI Congresso della Società Italiana di Filosofia del Diritto (Torino, 16-18 settembre 2008)*, Napoli, ESI, 2009: “El elemento básico de la justicia no es el Estado, ni el nacional ni el mundial; no son los individuos abstractamente considerados, sino los individuos situados y como sumergidos en relaciones de diferente relevancia, que tienen un importante significado por la justicia” (p. 83, traducción propia). De la misma autora, véase sobre el tema de la justicia global, el ensayo *Giustizia globale. Le nuove frontiere dell'eguaglianza*, Bologna, Il Mulino, 2007.

Legacy,²⁷ en el que indaga acerca de los orígenes genealógicos de la distinción entre justicia y ayuda material o solidaridad. En el desarrollo de su investigación historiográfica, la autora estudió el escrito de Marco Tulio Cicerón titulado *De Officiis* (44 a. C.), considerándolo “el texto tal vez con mayor autoridad en la tradición filosófico-política occidental”.²⁸ Como explica Nussbaum, la obra de Cicerón no fue solo objeto de múltiples reflexiones en el medioevo por parte de autores como Tomás de Aquino, Francisco Suárez y Alberico Gentili, sino también fue punto de referencia para los considerados padres del pensamiento moderno, como Grocio, Wolff, Pufendorf, e incluso Adam Smith e Immanuel Kant. No obstante, en su análisis sobre el tratado ciceroniano, Nussbaum se propone demostrar que este, lejos de ser considerado como un libro sagrado, se asemeja a “la serpiente en el jardín del Edén”.²⁹

Como es bien conocido, uno de los principales objetivos de Cicerón al escribir *De Officiis* fue analizar el tema de los deberes del hombre desde una perspectiva filosófica, influenciada, como se verá más adelante, por el pensamiento estoico. Se trata de una obra de filosofía moral, que contiene reflexiones sobre el bien, la bondad humana y la justicia individual y colectiva, dentro de un conjunto de consideraciones éticas, políticas y jurídicas. Para este filósofo, el bien supremo tiene que ser, primero que todo, conocido y reconocido con la ayuda de la virtud de la sabiduría, la cual opera junto con otras virtudes prácticas como la templanza, la reciedumbre y una virtud más que, según Cicerón, es la

... que más alcance tiene como principio del que dependen la asociación de los hombres entre ellos mismos y, por así decirlo, la comunidad de la vida. Sus partes son dos: la justicia —en la que el esplendor de la virtud es el mayor, por la que los hombres reciben el apelativo de “buenos”—, y la beneficencia unida a esta, a la que también se puede llamar generosidad o liberalidad.³⁰

De esta manera, surgen de una misma fuente, que es la justicia, tanto los deberes de estricta justicia como los deberes de liberalidad, también entendidos como solidaridad. Sin embargo, Nussbaum advierte³¹ que el autor clásico no puntualiza los deberes de solidaridad, sino que dedica sus reflexiones exclusivamente a los deberes de estricta justicia, los cuales son definidos de manera absoluta, es decir, sin indicar obligados ni beneficiarios. En palabras de Cicerón, la “primera tarea de la justicia es que ningún hombre haga daño a otro, salvo provocado por injuria, y después utilizar las cosas comunes como comunes y las privadas como propias”.³² Para el filósofo de la antigua Roma, estos deberes poseen una vigencia universal.

27 Aparecido por primera vez en el año 2000: Martha NUSSBAUM, “Duties of Justice, Duties of Material Aid. Cicero’s Problematic Legacy”, *Journal of Political Philosophy*, 8 (2000), pp. 176-206 (como no encontré traducción al español de esta obra, la presente y todas las traducciones que siguen son mías; desde la versión italiana Martha NUSSBAUM, *Giustizia e aiuto materiale*, Bologna, Il Mulino, trad. F. Lelli 2008).

28 Martha NUSSBAUM, *Giustizia e aiuto materiale*, op. cit., p. 10.

29 *Ibid.*, p. 14.

30 Marco Tulio CICERÓN, *De Officiis*, I, 20.

31 Martha NUSSBAUM, *Giustizia e aiuto materiale*, op. cit., p. 31.

32 Marco Tulio CICERÓN, *De Officiis*, I, 20.

Por otra parte, Cicerón también se refiere a las conductas negativas que transgreden la virtud de la justicia. El autor manifiesta que de

... la injusticia hay dos géneros: uno, el de aquellos que infligen la injuria; otro, el de los que, si pueden, no la alejan de aquellos a los que es infligida. Quien ataca a alguien injustamente incitado o por la ira o por alguna pasión parece, por decirlo así, que pone las manos sobre un aliado; pero quien no aparta o se opone, si puede, a la injusticia, incurre en tanta culpa como si abandonase a los padres, los amigos o la patria.³³

Teniendo en cuenta la gran influencia que el texto ciceroniano ha tenido sobre el desarrollo del pensamiento filosófico occidental, Nussbaum considera que las reflexiones de Cicerón tienen una serie de implicaciones significativas, como las que se señalan a continuación:

- Se formula el primer deber de justicia cuando se prohíbe la ofensa sin motivo justificado. Para Nussbaum, se trata nada menos que del imperativo categórico propuesto varios siglos después por Immanuel Kant, en el cual se hace referencia a la dignidad de la persona, quien siempre debe ser tratada como fin y nunca como medio.³⁴
- Se evidencia la relación entre el segundo deber de justicia y el derecho de propiedad. Es probable que el origen de estas consideraciones de Cicerón proviniese de sus reacciones ante las confiscaciones, que en aquella época fueron ordenadas por Julio César, para favorecer a la *plebs* en perjuicio de los latifundistas, entre quienes se encontraba el mismo Cicerón.³⁵ Desde aquel momento, no fue tarea fácil demostrar la articulación operativa de los deberes de beneficencia sin que resultara comprometido el propio patrimonio.
- Se distingue entre la injusticia que podría llamarse “activa” y la injusticia “de los que, si pueden, no la alejan de aquellos a los que es infligida”. Esta distinción posee una significativa connotación ética y jurídica, que se ve reflejada en la sanción de las conductas antisolidarias que desconocen los deberes que se derivan de la responsabilidad personal (tanto estructural, en el caso de un padre o de un médico, como ocasional, en el caso de un transeúnte cualquiera que incurre en el delito de omisión de socorro).
- Finalmente, la falta de esclarecimiento de los deberes del segundo tipo, es decir los que se refieren a la liberalidad o solidaridad, ha tenido como resultado que se les considere con una menor relevancia moral y, esa es la tesis fundamental de Nussbaum, su consiguiente declive teórico y práctico en la tradición normativa occidental.

³³ *Ibid.*, I, 23.

³⁴ Martha NUSSBAUM, *Giustizia e aiuto materiale*, *op. cit.*, p. 24.

³⁵ Así lo interpreta Martha NUSSBAUM, *ibid.*, p. 20.

Sobre este último punto, Nussbaum ofrece una explicación interesante. A su parecer, es en este aspecto en el que Cicerón demuestra la gran influencia del estoicismo sobre su pensamiento, la cual se ve reflejada en su “teoría latente del bien”.³⁶ Esta teoría latente, que justifica lo que no es justificable, lleva a que el Arpinate

... opine que sea terrible pensar en un ser humano que daña o roba a otro ser humano. Incluso, una mentira al enemigo le parece a Cicerón la más seria profanación del auténtico concepto de fraternidad humana. Sin embargo, si las mismas personas se mueren de hambre mientras que otra nación posee superávit, le parece que todo va bien.³⁷

Es así como, por una parte, está la defensa de la dignidad humana, de la fidelidad a los compromisos, de la coherencia en los comportamientos sociales, erigidas sobre fundamentos de carácter universal que no toleran excepciones ni graduaciones de coacción moral; y, por la otra, los deberes de beneficencia en los que sí caben excepciones y graduaciones de coacción moral. En este aspecto Cicerón, a pesar de estar convencido de que “nada hay más apropiado a la naturaleza del hombre” que la beneficencia, añade enseguida que esta “entraña muchas precauciones”.³⁸ Continúa el Arpinate diciendo que hay

... que mirar, primero, que no perjudique la generosidad, ni a aquellos mismos con los que parecerá que se obra generosamente, ni a los demás; después [hay que mirar] que no sea mayor la generosidad que los recursos; y, en tercer lugar, que a cada uno se le asigne según su merecimiento, pues este es el fundamento de la justicia, a la que se deben referir todas estas cosas.³⁹

Ante este contraste, derivado de una “asimetría” entre los deberes de justicia, Nussbaum aclara que, de acuerdo con el pensamiento estoico, “podemos permitirnos no ocuparnos de la equidad de nuestra benevolencia, ya que el individuo verdaderamente fuerte —es decir, cada uno al máximo de su potencialidad— no tiene necesidad de estas cosas. Esta tesis estoica hace muy difícil motivar o defender la beneficencia”.⁴⁰ En otras palabras, las personas buenas no se preocupan de la falta de bienes materiales, ya que se trata de bienes secundarios, no esenciales para la perfección moral del hombre estoico. En esta línea, también puede suceder que, para algunas personas, estos bienes sean indispensables, pero este hecho no es justificable para la propuesta estoica, según la cual ocuparse de los bienes materiales es una actividad indigna del hombre, y el que lo hace padece carencia moral. De esta manera, Nussbaum concluye que “esto no significa que no tengamos que ayudar [a las personas que claman por la pérdida o la falta de bienes materiales], sino que hay una especificación de nuestro juicio sobre las razones que hacen necesaria esta ayuda, y sobre los límites de esta misma ayuda”.⁴¹

36 *Ibid.*, p. 37.

37 *Idem.*

38 Marco Tulio CICERÓN, *De Officiis*, I, 42.

39 *Idem.*

40 Martha NUSSBAUM, *Giustizia e aiuto materiale*, op. cit., p. 39.

41 *Ibid.*, p. 40.

La tesis ciceroniana sobre la asimetría entre los deberes de justicia, aún vigente bajo la apariencia de afirmación de los deberes de solidaridad como deberes jurídicos autónomos, es refutada por Nussbaum mediante tres argumentos:

- En primer lugar, como advierte la filósofa estadounidense, si se quiere ser estoico hasta las últimas consecuencias, se tendría que reconocer con franqueza que tanto la justicia como el justo tratamiento, mencionado por Cicerón al referirse a la estricta justicia, hacen parte del conjunto de bienes materiales que, para el estoicismo, constituyen bienes secundarios que no merecen la atención del hombre “bueno” ni del buen gobernante.
- En segundo término, aun si se reconociera la legitimidad de la jerarquía entre los deberes de justicia y de solidaridad, no sería posible desconocer que la tutela de los derechos de libertad, aunque sea mínima, exige la configuración de complejos aparatos sociales y gubernamentales como, por ejemplo, la policía, la judicatura, los organismos administrativos independientes, etc., que tienen como función garantizar a los ciudadanos, entre otros, los derechos a la privacidad y a la libre competencia. De esta manera, se advierte que es necesaria una inversión en bienes materiales, que paradójicamente no se impone como “debida”, en aras de potenciar las iniciativas de ayuda material. En palabras de Nussbaum, deberíamos “concluir que los que se declaran favorables a los deberes de justicia pero están en contra de la redistribución de los recursos financieros más allá de los confines nacionales, no tienen un real interés hacia esos deberes”.⁴²
- En tercer y último lugar, no resulta convincente para Nussbaum la distinción ciceroniana entre el factor activo y el factor pasivo, es decir entre las conductas que implican acción y las conductas de omisión. En sus palabras, existe “una distinción, moralmente relevante, entre el provocar activamente una injusticia y el quedarse sencillamente inmóvil ante una injusticia provocada por otro. Pero esta distinción no implica que quien se queda inmóvil no cometa, con su actitud, una injusticia”.⁴³ Aunque Cicerón coincide con esta afirmación, no parece asumir todas sus consecuencias, ya que al percatarse de la imposibilidad de ayudar con eficacia a la “infinita multitud” de menesterosos, encontró como justificación moral el argumento estoico según el cual los bienes materiales no son esenciales para el equilibrio de una vida buena.

Martha Nussbaum se separa del argumento estoico, abstracto e ideológico, que divide los bienes materiales y los bienes espirituales, la dimensión económico-social y el desarrollo de la personalidad. La autora propone como alternativa una perspectiva antropológica centrada en el llamado “enfoque de las capacidades” (*capabilities approach*), que parte del pensamiento de Amartya Sen. De acuerdo con Nussbaum, es necesaria una noción flexible de capacidad humana. La facultad original de desarrollar capacidades humanas de elevado nivel es la fuente de

⁴² *Ibid.*, p. 52.

⁴³ *Ibid.*, p. 56.

los deberes morales para con los demás hombres, pero también debe tenerse en cuenta que esta misma facultad puede ser entorpecida en su desarrollo, y como consecuencia sus formas más evolucionadas (razonamiento, carácter moral, sociabilidad, etc.) no podrían madurar nunca del todo, o quedarían limitadas en su expresión.⁴⁴ Sin embargo, el obrar en justicia no puede limitarse simplemente a los deberes de estricta justicia, ya que debe existir necesariamente un interés por la persona y por su progreso integral, que no consiste solo en su elevación espiritual, incluso admitiendo que esta sea la prioridad lógica. En otras palabras, hacerse cargo del hombre es un deber que implica el cuidado integral de los aspectos corporales y espirituales del ser humano: el verdadero desarrollo humano, el auténtico *florecimiento* de las capacidades, requiere este tipo de cuidados.

5. RECONCILIAR JUSTICIA Y AYUDA MATERIAL: UN NUEVO “DERECHO DE LOS PUEBLOS”

Aunque resulta interesante la conclusiva propuesta de Nussbaum, analizada en el apartado anterior, dicho planteamiento se queda en un nivel introductorio, ya que no es profundizado ni mucho menos desarrollado de manera operativa.⁴⁵ No obstante, la autora utiliza un enfoque antropológico más ponderado que el de Cicerón, y sobre todo actualizado ante los nuevos retos de la globalización económica, tecnológica, social y cultural. Este aspecto se ve reflejado en su obra *Las nuevas fronteras de la justicia*, en la cual Nussbaum señala que hay

... una buena razón para partir de las personas y darles un papel destacado en una teoría de la justicia. Todos vivimos nuestra vida como personas, todos nacemos, morimos, comemos, sentimos el dolor y el placer en cuerpos separados. El utilitarismo comete la imprudencia de ignorar esta separación, y pretender que las vidas no son más que distintas localizaciones para las satisfacciones, y que la cuestión relevante para la ética es la totalidad de esas satisfacciones en el conjunto del sistema.⁴⁶

Cabe resaltar que las mencionadas reflexiones de Nussbaum parecen superar las teorías rawlsianas sobre el deber de asistencia. En el complejo sistema jurídico internacional que John Rawls ha elaborado para defender su concepción sobre la justicia global se efectúa un traslado de los principios de justicia, establecidos con respecto al Estado (justicia interna), a la comunidad internacional (la comunidad, como él la llama, de los “pueblos bien ordenados”). En este sistema, uno de los puntos más frágiles es el de las obligaciones que deberían asumir los pueblos liberales, los que se encuentran en su perspectiva en el nivel más alto de la evolución jurídico-política, con el fin de favorecer el desarrollo de los pueblos menos aven-

44 *Ibid.*, p. 74.

45 Esto se comprueba cuando la autora concluye: “No tengo respuestas para tan arduos problemas. Haría falta elaborar teorías de la responsabilidad institucional y de la responsabilidad individual, y teorías del justo intercambio entre las naciones. Aún no poseemos dichas teorías, aunque tengamos buenas ideas acerca de algunos perfiles específicos”. *Ibid.*, p. 90.

46 Martha NUSSBAUM, *Las fronteras de la justicia: consideraciones sobre la exclusión*, Barcelona, Paidós, trad. de R. Vilá Vernis y A. Santos Mosquera, 2006, p. 238.

tajados. Se trata nada menos que de una perspectiva estratégica, según la cual el “objetivo de largo plazo de las sociedades relativamente bien ordenadas debe ser la incorporación de las sociedades menos favorecidas, como los Estados proscritos, a la sociedad de los pueblos bien ordenados. Los pueblos bien ordenados tienen el *deber* de ayudar a las sociedades menos favorecidas”.⁴⁷ En este sentido, Rawls señala que dicho deber no es solamente económico y expone que los “niveles de riqueza y bienestar entre las sociedades pueden variar y presumiblemente lo hacen; pero ajustar dichos niveles no constituye el objeto del deber de asistencia”.⁴⁸ De esta manera, Rawls intenta trasladar el deber de asistencia a una serie de criterios de tipo operativo, como los siguientes:

1. El primer criterio que se debe tener en cuenta, en palabras del filósofo, “es que una sociedad bien ordenada no tiene necesidad de ser rica”.⁴⁹
2. Un segundo criterio sobre la manera de cumplir el deber de asistencia “es reconocer que la cultura política de una sociedad menos favorecida es muy importante; y que al mismo tiempo no existe una receta simple para que los pueblos bien ordenados ayuden a una sociedad menos favorecida a cambiar su cultura política y social”.⁵⁰
3. El tercer criterio “se refiere a que su finalidad no es otra que ayudar a las sociedades menos favorecidas para manejar sus propios asuntos de manera razonable y racional [se ha explicado anteriormente lo que significa este binomio en el pensamiento de John Rawls], y convertirse finalmente en miembros de la sociedad de los pueblos bien ordenados”.⁵¹

No cabe duda que al observar los referidos criterios del deber de asistencia, no podría pensarse que la teoría de Rawls exagere en materialismo o en solidaridad, lo cual no genera asombro alguno si se tiene en cuenta que se trata de uno de los sistemas liberales más rigurosos y metódicos que existe, a pesar de su apertura al deber de asistencia.⁵² Sin embargo, es comprensible la crítica realizada por Nussbaum, valiéndose de la deconstrucción de las ideas de Cicerón, pues en el pensamiento de Rawls también está presente una evidente asimetría entre el deber de promoción de la justicia en sentido estricto (y para justificarla, el profesor de Harvard no tiene dudas en hablar de “guerra justa”, además sin los límites de salvaguardia de los inocentes que la doctrina tradicional sobre este tema ha puesto en primer plano desde hace siglos), y el frágil deber de asistencia, cargado de innumerables límites y excepciones, tal y como lo había diseñado Cicerón varios siglos antes.

47 John RAWLS, *El derecho de gentes*, y *Una revisión de la idea de razón pública*, *op. cit.*, p. 125.

48 *Ibid.*, p. 126.

49 *Ibid.*, p. 142. Sobre el interesante debate entre la doctrina igualitarista y la doctrina de la “suficiencia”, que procede específicamente de una concepción material y economicista del desarrollo, véanse las reflexiones de Isabel TRUJILLO PÉREZ, “La giustizia, tra prospettiva domestica e istanze globali”, *op. cit.*

50 John RAWLS, *El derecho de gentes*, y *Una revisión de la idea de razón pública*, *op. cit.*, p. 127.

51 *Ibid.*, p. 130.

52 Una lectura crítica de este aspecto se encuentra en las páginas de Agata AMATO MANGIAMELI, *Stati post-moderni e diritto dei popoli*, *op. cit.*, en particular en las pp. 157 y ss.

De acuerdo con Nussbaum, uno de los aspectos más inadecuados de la propuesta rawlsiana consiste en su indecisión acerca de los derechos humanos. Aunque para el autor haya progreso en el empeño por favorecer los derechos humanos a través de la “teoría de la justicia” y el “derecho de gentes”, esto no resulta del todo suficiente porque la lista de los derechos que los “pueblos bien ordenados” tienen que garantizar permanece esencialmente limitada a algunas libertades “negativas”.⁵³ Para Rawls, los derechos sociales y la promoción de las libertades positivas no son proporcionales a la exigencia mínima de justicia global. Es por esto que Nussbaum lo critica enérgicamente, afirmando que:

... Rawls ha hecho solo un pequeño progreso hacia una concepción más rica de la sociedad internacional. Por otro lado, vemos que este progreso no ha venido propiciado por el propio enfoque contractual, sino que ha tomado la forma de una serie de rupturas importantes con el mismo, en la dirección de un enfoque más parecido al que voy a defender en lo que sigue, y que se basa en la definición de una concepción mínima de lo que debe ser la justicia social en términos de ciertos resultados positivos, de lo que las personas son realmente capaces de ser y de hacer.⁵⁴

En definitiva, el planteamiento de Nussbaum conlleva la inclusión de la solidaridad en el seno mismo de la justicia,⁵⁵ para lo cual resulta indispensable sanar la

53 Análoga crítica a Rawls sugiere J. Ballesteros: “El enfoque de las capacidades supera la teoría de los bienes básicos de Rawls, al poner de relieve que la posesión de iguales bienes puede dar lugar a situaciones desiguales según las capacidades del sujeto. Lo importante es la igual libertad efectiva de que gozan los sujetos. Por lo que la teoría de Rawls es insuficientemente igualitaria” (Jesús BALLESTEROS, “Seguridad humana: derechos y políticas públicas”, *op. cit.*, p. 57). Como explica este autor, una verdadera teoría estratégica del desarrollo humano, fundada en el “carácter amplio de la seguridad humana”, “exige al menos tres cambios relacionados entre sí, y que afectan a la cultura, la economía y la política” (*Ibid.*, p. 58). Puede notarse que tanto Ballesteros como Nussbaum alaban —cada uno desde su personal perspectiva— el trabajo de dos autores de escuela rawlsiana como Thomas Pogge y Charles Beitz.

54 Martha NUSSBAUM, *Las fronteras de la justicia: consideraciones sobre la exclusión*, *op. cit.*, p. 249. En el mismo orden de ideas están las afirmaciones de Francesco Viola: “Lo que cuenta son las elecciones individuales. Estas, sin embargo, tienen que ser conscientes y libres, efectuadas por personas dotadas de posibilidades adecuadas a sus condiciones individuales y ambientales. El fin de los derechos sociales no está en la atribución de un bien o una mercancía, sino en la participación a un valor de la vida que pide actividades cooperativas”. Francesco VIOLA, *Etica e metaetica dei diritti umani*, *op. cit.*, p. 83.

55 Desde luego, el tema es inmenso ya que pertenece a la discusión prácticamente inacabable sobre las relaciones entre amor y justicia, entre gratuidad y deber. Para unas consideraciones generales en argumento, y sin poder aquí ni siquiera otorgar una bibliografía adecuada (no digo un tratado), véanse entre muchos: Javier HERVADA, *Lecciones propedéuticas de filosofía del derecho*, Pamplona, Eunsa, 2008, especialmente en la parte sobre justicia distributiva; Sergio COTTA, *El derecho en la existencia humana. Principio de ontogenomología jurídica*, *op. cit.*, especialmente el cap. VII sobre la relación “integrativo-incluyente” que es la caridad; Luigi LOMBARDI VALLAURI, *Amicizia Carità Diritto. L'esperienza giuridica nella tipologia delle esperienze*, Milano, Giuffrè, 1969; Francesco D'AGOSTINO, *Lezioni di filosofia del diritto*, Torino, Giappichelli, 2006, especialmente pp. 18 y ss.; Ernesto VIDAL GIL, “Sobre los derechos de solidaridad. Del Estado liberal al social y democrático de Derecho”, en *Anuario de Filosofía del Derecho*, X (1993), pp. 89-110. Desde la perspectiva de la filosofía política, aunque no hable nunca de la relación entre justicia y solidaridad, brinda muchos argumentos a nuestra reflexión sobre la íntima conexión entre bien (común), virtud personal y actuación según la justicia también A. CRUZ PRADOS, *Ethos y Polis. Bases para una reconstrucción de la filosofía política*, Pamplona, Eunsa, 1999, especialmente pp. 147 y ss. Para una aplicación específica se permite también la referencia a Claudio SARTEA, “Terzo settore e filosofia del diritto”, *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, LXXIX (2002), pp. 151-159.

fractura ciceroniana de los deberes. Asimismo, la perspectiva centrada en las capacidades ofrece, según Nussbaum, un criterio adecuado para evaluar la eficacia de los programas internacionales que tienen como finalidad el desarrollo humano, y permite que la formulación de futuros programas se haga en consonancia con una antropología más auténtica.

6. EL DESARROLLO HUMANO ES DESARROLLO DE LOS HOMBRES. LA NECESIDAD DE LA ONTOLOGÍA

A manera de conclusión, parece legítimo afirmar que la carencia fundamental de la propuesta rawlsiana sobre el “deber de asistencia” no se encuentra en el nivel político y jurídico-internacional, sino en el nivel ontológico. En este sentido, aunque los planteamientos de Nussbaum han contribuido al avance de la reflexión jurídico-política acerca de los deberes de solidaridad y ayuda material, el enfoque antropológico adoptado por la autora se muestra igualmente insuficiente, o, mejor dicho, necesitado de un arraigo metafísico que esa autora rechaza expresamente. Por lo dicho, el enfoque de las capacidades, propuesto por Nussbaum al hacer referencia también a los estudios de Amartya Sen sobre la superación del producto interno bruto como criterio único para medir el bienestar de los individuos y de los pueblos,⁵⁶ resulta de gran interés para superar los abstractos modelos neocontractualistas, como el señalado por Rawls, pero también puede resultar sesgado si lo que se desea es fijar la atención en las potencialidades que efectivamente *pueden* realizarse. No obstante, si la asistencia adecuada se ofrece eficazmente solo a las potencialidades que demuestran progreso, las cuales coinciden con el concepto de “derecho al desarrollo” en cuanto es demandado por los sujetos que pueden llegar a niveles óptimos de perfeccionamiento humano, ¿cuál sería, entonces, la situación de los sujetos débiles, inhabilitados por causas inamovibles al desarrollo “pleno” así entendido?

En efecto, Nussbaum considera también a dichos sujetos, cuando afirma que el auténtico liberalismo no está fundamentado en la autonomía individual, sino en “la exigencia de que todas las personas tengan la posibilidad de desarrollar toda la gama de sus facultades humanas, en cualquier nivel que eso pueda darse, en las condiciones en que se encuentran, y que puedan gozar de la libertad y de la independencia permitidas en esas condiciones”.⁵⁷ Más aún, según Nussbaum, hace falta “sustituir la imagen kantiana del ciudadano por una imagen más aristotélica, a fin de apreciar a las personas como seres humanos que tienen necesidades y que son capaces de convertirlas en quehaceres, incluyendo —pero sin limitarse a esto— la necesidad de cuidar de los demás entrando en relación con ellos”.⁵⁸

56 Martha NUSSBAUM, *Crear capacidades. Propuesta para el desarrollo humano*, trad. de Albino Sánchez Mosquera, Barcelona, Espasa, 2012.

57 Martha NUSSBAUM, *Giustizia sociale e dignità umana*, Bologna, Il Mulino, trad. it. de E. Greblo, 2002, p. 41 (traducción propia); el ensayo original es Martha NUSSBAUM, “Disabled Lives: Who Cares?”, *The New York Review of Books*, XLVIII, 1 (2001).

58 Martha NUSSBAUM, *Giustizia sociale e dignità umana*, op. cit., p. 40. Véase también Francesco VIOLA, *Etica e metaetica dei diritti umani*, op. cit., p. 80 (con respecto a un orden de ideas análogo al de Martha Nussbaum al que hace referencia incluso Amartya Sen).

Todo esto resulta sin duda muy bien dicho, y remite a unas ideas que desde hace tiempo ha elaborado Nussbaum con finura y acierto:⁵⁹ no obstante, seguir el discurso aristotélico hasta sus últimas consecuencias implica necesariamente la perspectiva metafísica. Sobre este aspecto, Francesco D'Agostino, refiriéndose al problema de la discapacidad en cuanto posible "condición humana", advierte que es "metafísica, en efecto, la calificación del hombre como *ser indigente*: la humana indigencia, de hecho, no adquiere un carácter biológico-naturalístico, ya que todo animal, incluido el hombre, por el mero hecho de existir no necesita nada más de lo que por naturaleza tiene".⁶⁰ Por ello, la indigencia humana se revela como una reflexión del espíritu, y no como una simple constatación empírica;⁶¹ con lo cual creo que se encontraría conforme también Martha Nussbaum, quien por ejemplo escribe que la perspectiva kantiana (y toda perspectiva liberal abstracta posterior, como la de John Rawls) "ignora que nuestra dignidad es la de una particular especie animal; se trata de una dignidad que no puede poseer un ser que no fuera mortal y vulnerable, así como un diamante no puede poseer la hermosura de un cerezo en flor".⁶² Afirmar esto con algún fundamento implica, sin embargo, una consideración ontológica de la naturaleza humana, sin la cual no sería legítimo, no solamente establecer distinciones entre seres vivos, sino sobre todo atribuir a la dignidad de una especie características como las que señala Nussbaum. Por esta razón, cuando esa autora concluye su ensayo abogando por una "sensibilidad más amplia y flexible hacia lo que entendemos por ser humano", necesaria "si queremos reflexionar más claramente acerca de los problemas de la justicia",⁶³ está bastante claro que no se trata solamente de un discurso moral o político, sino también estrictamente jurídico, ya que pertenece a la promoción efectiva de la igualdad y a la configuración específica de derechos y deberes.

Para D'Agostino, quien desde luego en este caso emplea provocativamente las palabras, así

... como es *metafísica* la referencia de Nussbaum a la finitud, es *iusnaturalística* la afirmación de que el derecho a la ayuda material tiene que preceder todas las contrataciones. La verdad ontológica (es decir, anterior a cualquier contrato) de esa afirmación se deriva del hecho de que aunque *empíricamente* se pueda imaginar una línea de demarcación que separe a los que son ocasionalmente "sanos" de los que son ocasionalmente "enfermos", nunca podrá marcarse *ontológicamente* esta frontera, ya que la discapacidad, antes que resultar una posibilidad empírica, es en todo ser humano una verdadera posibilidad trascendental.⁶⁴

59 Martha NUSSBAUM, *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, trad. de A. Ballesteros, Madrid, Visor, 1995.

60 Francesco D'AGOSTINO, *Parole di giustizia*, Torino, Giappichelli, 2006, p. 103 (traducción propia).

61 Consideraciones importantes en este sentido desarrolla también Alasdair MACINTYRE, *Animales racionales y dependientes. Por qué los seres humanos necesitamos de las virtudes*, Barcelona, Paidós Ibérica, trad. de Beatriz Martínez de Murguía, 2001.

62 Martha NUSSBAUM, *Giustizia sociale e dignità umana*, op. cit., p. 36.

63 *Ibid.*, p. 47.

64 Francesco D'AGOSTINO, *Parole di giustizia*, op. cit., p. 103.

Palabras y conceptos, como se ve, muy parecidos a los que utiliza Nussbaum. Personalmente, comparto esas afirmaciones con las que, más que cerrado, nuestro discurso sobre el derecho al desarrollo queda abierto de par en par hacia una semantización cada vez menos abstracta y más necesitada de un arraigo confiable. Así que, justo a la hora de concluirse, nuestras reflexiones han encontrado, no su término, sino más bien su punto de partida.

BIBLIOGRAFÍA

- AMATO MANGIAMELI, Agata, *Stati post-moderni e diritto dei popoli*, Torino, Giappichelli, 2004.
- ARENDT, Hannah, *La condición humana*, Barcelona, Paidós Ibérica, trad. de R. Gil Novales, 2005.
- BALLESTEROS, Jesús, "Seguridad humana; derechos y políticas públicas", en AA.VV., *Retos de la Justicia Global*, Foro Javea de Vecindad, Alicante, 2009.
- BERLIN, Isahia, *Dos conceptos de libertad; El fin justifica los medios; Mi trayectoria intelectual*, Madrid, Alianza Editorial, trad. de A. Rivero, 2001.
- CICERÓN, Marco Tulio, *De Officiis*.
- COTTA, Sergio, *El derecho en la existencia humana. Principio de ontofenomenología jurídica*, Pamplona, Eunsa, trad. de Ismael Peidró Pastor, 1987.
- CRUZ PRADOS, Alfredo, *Ethos y Polis. Bases para una reconstrucción de la filosofía política*, Pamplona, Eunsa, 1999.
- D'AGOSTINO, Francesco, *Lezioni di teoria del diritto*, Torino, Giappichelli, 2006.
- D'AGOSTINO, Francesco, *Lezioni di filosofia del diritto*, Torino, Giappichelli, 2006.
- D'AGOSTINO, Francesco, *Giustizia. Elementi per una teoria*, Milano, San Paolo, 2006.
- D'AGOSTINO, Francesco, *Parole di giustizia*, Torino, Giappichelli, 2006.
- D'AGOSTINO, Francesco, *Corso breve di filosofia del diritto*, Torino, Giappichelli, 2011.
- MACINTYRE, Alasdair, *Animales racionales y dependientes. Por qué los seres humanos necesitamos de las virtudes*, Barcelona, Paidós Ibérica, trad. de Beatriz Martínez de Murguía, 2001.
- NUSSBAUM, Martha C., *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, trad. de A. Ballesteros, Madrid, Visor, 1995.
- NUSSBAUM, Martha C., *Giustizia sociale e dignità umana*, Bologna, Il Mulino, 2002.
- NUSSBAUM, Martha C., *Las fronteras de la justicia: consideraciones sobre la exclusión*, Barcelona, Paidós, trad. de R. Vilá Vernis y A. Santos Mosquera, 2006.
- NUSSBAUM, Martha C., *Giustizia e aiuto materiale* (trad. por F. Lelli de Martha Nussbaum, "Duties of Justice, Duties of Material Aid. Cicero's Problematic Legacy", *Journal of Political Philosophy*, 8 (2000), pp. 176-206, Bologna, Il Mulino, 2008.

- NUSSBAUM, Martha C., *Crear capacidades. Propuesta para el desarrollo humano*, Barcelona, Espasa, trad. de Albino Sánchez Mosquera, 2012.
- RAWLS, John, *El derecho de gentes, y Una revisión de la idea de razón pública*, Barcelona, Paidós, trad. de H. Valencia Villa, 2001.
- RIVAS PALÁ, Pedro, *Las ironías de la sociedad liberal*, Ciudad de México, UNAM, 2004.
- RODOTÁ, Stefano, *Il diritto di avere diritti*, Roma-Bari, Laterza, 2013.
- SEN, Amartya, *Desarrollo y libertad*, Barcelona, Planeta, trad. de E. Rabasco y L. Toharía, 2000.
- TRUJILLO PÉREZ, Isabel, "La giustizia, tra prospettiva domestica e istanze globali", en Patrick NERHOT (ed.), *L'identità plurale della filosofia del diritto. Atti del XXVI Congresso della Società Italiana di Filosofia del Diritto (Torino, 16-18 settembre 2008)*, Napoli, ESI, 2009.
- TRUJILLO PÉREZ, Isabel, *Giustizia globale. Le nuove frontiere dell'eguaglianza*, Bologna, Il Mulino, 2007.
- VIDAL GIL, Ernesto, "Sobre los derechos de solidaridad. Del Estado liberal al social y democrático de Derecho", *Anuario de Filosofía del Derecho*, X (1993), pp. 89-110.
- VIOLA, Francesco, *Etica e metaetica dei diritti umani*, Torino, Giappichelli, 2000.

