

El derecho al desarrollo en el sistema de derechos humanos: entre los derechos de la personalidad y la actividad del Estado

The right to development in the human rights system: between the rights of the personality and the activity of the State

Fernando H. Llano Alonso*

Resumen

De acuerdo con la interpretación doctrinal mayoritaria, el derecho al desarrollo se clasifica dentro de los derechos humanos de tercera generación y forma parte de los también denominados «derechos emergentes» (emerging human rights), cuyo titular es la humanidad entera y tiene a la solidaridad como principal valor referencial. Se aclara que el concepto de desarrollo tiene un significado que trasciende su acepción estrictamente económica, pues en realidad comporta un proceso global de contenido indudablemente económico, aunque también posee un carácter social, cultural y político. Por otra parte conviene advertir que, pese a que del tenor literal de los artículos 1.2 y 2.2 de la Declaración sobre el Derecho al Desarrollo se deduce que este derecho tiene una doble dimensión individual y colectiva, de manera que se consideran titulares del mismo tanto a las personas como a los pueblos, el enfoque iusfilosófico de este estudio se centra exclusivamente en la persona humana, considerada como sujeto central

* Universidad de Sevilla.

del desarrollo que debe ser participante activo y beneficiario de este derecho humano de última generación.

Palabras clave

Derecho al desarrollo, derechos emergentes, derechos humanos de tercera generación, Declaración sobre el Derecho al Desarrollo de 1986.

Abstract

According to the majority doctrinal interpretation, the right to development is classified within the third generation human rights and also forms part of the so-called «emerging human rights», whose title holder is the whole mankind and has solidarity as main reference value. We clarify that the concept of development has a meaning beyond its strictly economic sense, because it carries a global process of undoubtedly economic content, although it also has a social, cultural and political carácter. Furthermore it should be noted that, in spite of the wording of the articles 1.2 and 2.2 of the Declaration on the Right to Development, it is deduced that this right has a double dimensión, individual and collective, so that are considered title holders both individuals and peoples, jusphilosophical approach of this study focuses exclusively on human person, considered as the central subject of development which should be the active participant and beneficiary of this last generation human right.

Key words

Right to development, emerging human rights, third generation human rights, Declaration on the Right to Development.

*They wondered about human nature, human passions,
human hopes and fears, the struggles, triumphs and defeats,
the cares and joys and sorrows, the lives and
deaths of common men and women!*

(Charles Dickens, *Hard Times*, 1854)

Introducción

Existe un amplio consenso doctrinal en clasificar el derecho al desarrollo dentro del catálogo de los derechos humanos de tercera generación¹. De acuerdo con esta interpretación mayoritaria, el derecho al desarrollo formaría parte de los también denominados «derechos emergentes» (*emerging human rights*), cuyo titular es la humanidad entera y tiene a la solidaridad como principal valor referencial. A diferencia de lo que ocurre con los derechos de la primera generación (derechos civiles y políticos) y los de la segunda generación (derechos económicos, sociales y culturales), esta nueva generación de derechos humanos tiene una significación tan heterogénea que se encuentra aún lejos de conformar una lista cerrada y bien definida. Además del derecho al desarrollo, están integrados en tan extenso y variado elenco: el derecho a la paz, al medio ambiente, al patrimonio cultural e histórico de la humanidad, a la calidad de vida y a la libertad informática, entre los más representativos. Por eso, se ha podido afirmar, y no sin razón, que estos derechos constituyen más bien «un marco de referencia, todavía *in fieri*, de las demandas actuales más acuciantes que afectan a los derechos y libertades de la persona» (Pérez, 2006, p. 33 ss). Esta circunstancia, la naturaleza difusa de los derechos humanos de tercera generación, condiciona necesariamente su estatus jurídico y complica extraordinariamente la tutela judicial efectiva de los mismos, tanto en el ámbito interno de los Estados, como en el de las relaciones internacionales.

Al igual que los demás derechos humanos de nueva generación, el derecho al desarrollo también adolece de una manifiesta falta de concreción conceptual, lo cual no solo compromete la adecuada fundamentación, sino también la eficaz puesta en práctica de un derecho con una dimensión ético-jurídica tan universal. En este sentido se ha pronunciado un sector importante de la doctrina internacionista contemporánea, acaso la más especializada en el estudio del contenido y la trayectoria recorrida por el derecho al desarrollo, como *soft-law*, en su proceso de positivación

¹ Consúltese, a este respecto, la completa bibliografía aportada por Rodríguez M. (2010, p. 91).

o de adquisición de normatividad internacional (Gómez, 2012, p.186)². Ahora bien, conviene advertir que la aceptación de la idea de un derecho humano al desarrollo no es del todo unánime. Hay autores que, en contra de la opinión mayoritaria, sostienen que la inclusión del derecho al desarrollo en el catálogo de derechos humanos es contraproducente por dos motivos: en primer lugar, por carecer de base ética y jurídica; y, en segunda instancia, porque su asimilación resulta nociva para la teoría de los derechos humanos, en la medida en que contribuye a enturbiar el significado y diluir la justificación no solo de los derechos humanos de tercera generación ya consolidados, sino también a rebajar el relieve de los derechos y libertades de las anteriores generaciones (Donnelly, 1985, p. 477 y ss). Este criterio restrictivo es el que parece haber predominado, precisamente, en la lista de derechos humanos propuesta por John Rawls en uno de sus últimos escritos: *The Law of Peoples* (1999, p. 65, 80 y ss).

A propósito de estas reservas respecto a la ampliación de la lista de derechos humanos en general y, en particular, del derecho al desarrollo, cabe hacer un par de consideraciones:

En primer lugar, es preciso señalar que, si se contempla el proceso de formación y consolidación de los derechos humanos en perspectiva histórica, es posible entender la razón por la que Karel Vašák -pionero en la propuesta de división de los derechos humanos en tres generaciones- afirma que el catálogo de estos derechos y libertades no constituye un elenco cerrado, sino más bien una lista abierta a los constantes cambios y problemas más acuciantes que afectan al hombre contemporáneo (precisamente el que vive en el tiempo de las nuevas tecnologías) (1990, p. 297). Naturalmente, esta incorporación de nuevos derechos y libertades exige una selección rigurosa, puesto que de ser aceptada indiscriminadamente (como derecho humano emergente) cualquier demanda del individuo por el mero hecho de ser novedosa, se correría el riesgo de incurrir en una verdadera inflación de derechos humanos aparecidos «como por arte de magia» (Alston, 1984, p. 607)³.

En segundo lugar, de conformidad con el requisito de rigor selectivo al que se acaba de hacer mención, hay que consignar como una prueba justificativa de la inscripción del derecho al desarrollo en el registro de los derechos humanos de la tercera generación el hecho de que, desde que a principios de la década de los 70 se proclamara su existencia en el ámbito iusinternacionalista⁴ (M´Baye, 1972, p. 503-

² Véase también, en sentido análogo: Mariño (1993, p. 183); Carrillo (1994, p. 133); Díez de Velasco (2007, p. 728); Normand (2008, p. 303-304).

³ En sentido análogo, cfr. Marks, S., (1981, p. 436). El subrayado es de Gómez, F. (1999, p. 65).

⁴ En España, la primera referencia al derecho al desarrollo la hizo el profesor Juan Antonio Carrillo Salcedo en su artículo: El derecho al desarrollo como derecho de la persona humana, (1972, p. 119-125). El subrayado es de Gómez, F. (1998, p. 19, nt. 21).

534), el derecho al desarrollo ha ido adquiriendo carta de naturaleza merced a sucesivas resoluciones y conferencias internacionales auspiciadas por la Asamblea General de las Naciones Unidas. Entre las medidas y acuerdos promovidos por el principal órgano deliberativo de la ONU merece ser destacada, por su especial contribución a la formalización jurídica de esta nueva concepción del derecho al desarrollo como derecho humano, la «Declaración sobre el derecho al desarrollo», adoptada en 1986 por Resolución 41/128 de la AGNU. En el siguiente epígrafe veremos, precisamente, la interpretación que se hace en este texto tan relevante de las nociones de «desarrollo» y «derecho al desarrollo», y veremos también la magnitud de su influencia en otras declaraciones posteriores, en las cuales el desarrollo sostenible (producto de la vinculación entre el desarrollo y la sostenibilidad del medio ambiente) se contempla como una opción alternativa al desarrollo económico⁵.

El tercer epígrafe estará dedicado al estudio del fundamento iusfilosófico del derecho al desarrollo que, en mi opinión, debe ser concebido en sintonía con la idea de libre y pleno desarrollo de la personalidad humana. Es más, la referencia a la dimensión moral del derecho al desarrollo en cuantas Declaraciones se han aprobado desde la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948 (mencionado expresamente en los artículos 6, 22, 26.2 y 29.1 de la misma), pasando por la ya citada Declaración de 1986 (en cuyo preámbulo y artículo 2 se manifiesta solemnemente que: «la persona humana es el sujeto central del desarrollo y debe ser el participante activo y el beneficiario del derecho al desarrollo»)⁶, sin olvidar la Conferencia Mundial de Derechos Humanos celebrada en Viena en 1993 (en cuya Acta final, punto 10, se reconoce el derecho al desarrollo como «un derecho humano inalienable»), hasta las últimas resoluciones sobre desarrollo sostenible y medio ambiente, no puede entenderse sin una referencia obligada a la noción de dignidad humana. De ahí que, como se podrá constatar más adelante, quepa afirmar la existencia de una evidente asociación de ideas entre el libre desarrollo de la personalidad y la dignidad humana, que es la base sobre la que se construye la moderna teoría de los valores y los derechos humanos. En el proceso histórico de consolidación de la *dignitas*

⁵ así, entre las convenciones internacionales más importantes sobre esta materia figuran: la conferencia sobre medio ambiente y desarrollo (Río de Janeiro, 1992); la conferencia mundial de derechos humanos (Viena, 1993); la conferencia internacional sobre población y desarrollo (El Cairo, 1994); la conferencia mundial de la cumbre sobre desarrollo social (Copenhague, 1995); y la cumbre mundial sobre desarrollo sostenible (Johannesburgo, 2002). Abellán (citado por Díez de Velasco, 2007, p. 713-731).

⁶ A diferencia de la tradición dualista del derecho internacional clásico, que entendía que los individuos eran solo objetos de dicho ordenamiento y que la sociedad internacional tenía una estructura fundamentalmente interestatal, la tendencia del derecho internacional contemporáneo es la de ir humanizándose y socializándose (o bien, dicho en otras palabras, moralizándose) paulatinamente, a la vez que reconoce una cierta subjetividad del individuo. en este sentido, como ha señalado el profesor Pastor Ridruejo: «el derecho internacional contemporáneo, aun anclado fundamentalmente en una estructura interestatal de yuxtaposición (...) ha añadido a las funciones relacionales y competenciales la del *desarrollo integral de los individuos* y pueblos mediante una cooperación en muchos casos institucionalizada». (2007, p. 185).

como categoría moral y jurídica que engloba las exigencias de libertad, igualdad y solidaridad, jugó un papel trascendental la doctrina iusnaturalista racionalista (especialmente dos figuras de la historia del pensamiento jurídico germánico: Samuel Pufendorf e Immanuel Kant). (Pérez, 2005, p. 111)

De acuerdo con la tradición universalista, iusracionalista y liberal de los derechos del hombre que tiene su origen en la Ilustración, y que antepone a la persona (por encima de los colectivos, e incluso de entidades supraindividuales tan abstractas como los pueblos) como sujeto moral del derecho al desarrollo, en el cuarto epígrafe me centraré en el estudio de algunas de las principales contribuciones teóricas del presente –la gran mayoría procedentes de la doctrina anglosajona– en las que la reflexión en torno al desarrollo trasciende los límites de la economía de mercado y aterriza en el campo de los derechos humanos y las libertades fundamentales. En este sentido, sin ánimo de ser exhaustivo, creo que podrían citarse como ejemplos ilustrativos los trabajos de Amartya Sen (que entiende el desarrollo en términos de libertad), Martha C. Nussbaum (que, en su «enfoque de las capacidades», apuesta por la educación y la recuperación de los valores e ideales del humanismo cosmopolita para afianzar la protección del derecho al libre desarrollo de la persona), o Thomas Pogge (que considera el derecho al desarrollo como una condición previa y necesaria para poder acceder a la justicia universal), entre otros autores.

Antes de concluir la presente introducción, y de proceder con el tratamiento de cuantas cuestiones se han planteado, es necesario aclarar que el concepto de desarrollo tiene un significado que trasciende su acepción estrictamente económica, pues en realidad comporta un proceso global de contenido indudablemente económico (piénsese, a este respecto, en la función tan relevante que desempeña el Nuevo Orden Económico Internacional como marco institucional del Derecho Internacional *del* desarrollo donde se mantiene el diálogo Norte-Sur), aunque también posee un carácter social, cultural y político (Lachs, 1986, p. 69; Peláez, 1987, p. 29). Por otra parte conviene advertir que, pese a que del tenor literal de los artículos 1.2 y 2.2 de la Declaración sobre el derecho al desarrollo se deduce que este derecho –según el criterio de sus redactores, que parecen haberse guiado por un criterio más ideológico que jurídico (Abellán, 2007, p. 452)– tiene una doble dimensión individual y colectiva, de manera que se consideran titulares del mismo tanto a las personas como a los pueblos, el enfoque iusfilosófico de mi estudio se centra exclusivamente en la persona humana, considerada como sujeto central del desarrollo que debe ser participante activo y beneficiario de este derecho humano de última generación. Esta necesidad de concretar el sujeto titular de todo derecho humano en general, y del derecho al desarrollo en particular, debe entenderse como *conditio sine qua non* para una adecuada fundamentación del

mismo (con las dificultades que este proceso entraña) y, por extensión, como un requisito previo a cualquier debate en torno a las medidas que haya que adoptar para su efectiva protección⁷.

1. La noción de desarrollo y su alcance normativo en la Declaración de 1986

Señalábamos en el anterior apartado que, al igual que el resto de los derechos humanos de la tercera generación, el derecho al desarrollo carece de una definición precisa y clara. Dicha indeterminación incide ineludiblemente en su mayor o menor grado de normatividad en el ámbito del Derecho Internacional, por lo que, en última instancia, la eficacia del derecho humano al desarrollo dependerá proporcionalmente de su nivel de concreción conceptual. En este sentido, a una mayor confusión semántica del término «desarrollo» le corresponderá un menor consenso en relación con las medidas que deben tomarse para garantizar su promoción. Por el contrario, mientras más preciso sea el significado de esta noción, menos problemática será llegar a un acuerdo sobre su valor jurídico como derecho humano⁸.

Por cuanto respecta a la noción de desarrollo, ya hemos visto que su formulación no es novedosa en el Derecho Internacional contemporáneo. En el preámbulo de la Declaración de 1986 se reconoce la influencia que en la *voluntas legislatoris* han ejercido los propósitos y principios que inspiran la Carta de San Francisco de 1945, en cuanto al reforzamiento de la cooperación internacional en aras del «desarrollo y estímulo del respeto a los derechos humanos y libertades fundamentales de todos» (párrafo 1). Con posterioridad a la fecha de constitución de la ONU, se ha ido consolidando progresivamente la vinculación entre la idea de desarrollo y el Derecho; así, en la Declaración sobre el Progreso y el Desarrollo social, adoptada en 1969 por Resolución 2542 (XVII) de la AGNU, se proclama que «el progreso y el desarrollo en lo social se fundan en el respeto a la dignidad y el valor de la persona humana, y debe asegurar la promoción de los derechos humanos». Ahora bien, lo que en cierto modo sí constituye una novedad es la concepción del desarrollo como derecho humano universal e inalienable, tal y como se desprende del tenor literal de dos textos fundamentales anteriormente citados: el correspondiente a la

⁷ A juicio de Bobbio, uno de los principales obstáculos con que se topan los juristas en su búsqueda del fundamento absoluto de los derechos humanos es, precisamente, su vaguedad, hecho que dificulta extraordinariamente la realización de los valores últimos que estos condicionan. (1991, p. 56).

⁸ Respecto al objetivo de la promoción del desarrollo, hay que señalar que son los Estados que han ratificado la Declaración de 1986 los primeros en asumir, a nivel interno, el deber y la responsabilidad de garantizar a sus ciudadanos el pleno disfrute de este derecho fundamental, y de remover los obstáculos que impidan su ejercicio, así como la obligación de colaborar en la formación de un consenso universal, especialmente en el seno de organizaciones internacionales como la ONU, para formular una estrategia global de defensa del derecho humano al desarrollo. Senjupta (2007, p. 338-339).

Declaración sobre el Derecho al desarrollo (1986) y el de la Conferencia Mundial de Derechos Humanos (1993)⁹.

En relación con el contenido de los textos anteriormente citados, pero muy en especial el que nos sirve de referencia obligada para tratar rigurosamente el tema del derecho al desarrollo, es decir, el texto correspondiente a la Declaración de 1986, cabe hacer dos consideraciones que afectan a la noción y al valor jurídico del derecho al desarrollo que allí se expresa:

En cuanto al concepto del derecho al desarrollo, el texto hace una descripción a grandes rasgos y lo formula desdoblándolo en dos sentidos: uno individual («todo ser humano») y otro colectivo («todos los pueblos»). Empero, mientras que la titularidad individual del derecho al desarrollo no plantea ningún problema, por cuanto que –como indica Victoria Abellán– la idea de la titularidad del ser humano se ha consolidado en todos los instrumentos internos e internacionales sobre derechos humanos, la referencia que se hace a los pueblos en el primer artículo de la Declaración sobre el derecho al desarrollo es «políticamente confusa y de muy difícil concreción jurídica» (Abellán, 2007, p. 450). La equivocidad del término «pueblo» queda patente al comprobar las diversas acepciones que pueden diferenciarse cuando se hace uso del mismo tanto en singular como en plural. Respecto a las diversas connotaciones del término, Antonio E. Pérez Luño ha distinguido cuatro significados posibles: entendido en su versión singular, el vocablo «pueblo» puede tener un sentido *filosófico* (concebido como totalidad orgánica, de acuerdo con la interpretación característica del Romanticismo y la Escuela histórica del Derecho, y también de pensadores como Hegel y Schelling), pero también posee un significado *jurídico*, propio del lenguaje de los científicos del Derecho, tal como pone de manifiesto Kelsen en la última edición de su *Reine Rechtslehre* (1960) y según el cual, el pueblo expresaría el ámbito de validez personal del ordenamiento jurídico estatal. Por otra parte, contemplado en su acepción plural, el término «pueblo» puede considerarse como una categoría *sociológica* que alude a la población cuantitativamente mensurable que conforma el Estado, o bien puede entenderse en sentido *ideológico* (una acepción meramente descriptiva que sirve para referirse a un conjunto de representaciones mentales que, por ser mayoritarios o predominantes dentro de un colectivo de personas, se identifica con el pueblo). (Pérez, 2010, p. 197-198).

Sin embargo, la Declaración de 1986 no aclara a qué pueblos se refiere, ¿tal vez a los Estados, quizás a los pueblos (o naciones) sin Estado, o incluso a las minorías

⁹ Arts. 1, pf. 1 y Acta final, punto 10, respectivamente. En relación con la evolución normativa de la noción desarrollo en el marco del derecho internacional contemporáneo, vid., Abellán (1976, p. 369-396; y 2007, p. 447).

étnicas como los pueblos indígenas? La cuestión no es baladí, sobre todo si se tiene en cuenta que la condición de titular del derecho al desarrollo (condición que comparten -según un amplio sector de la doctrina internacionalista- los seres humanos y los pueblos) determina también sus derechos y responsabilidades. De este modo, nos encontramos ante una situación paradójica: mientras los seres humanos y los pueblos tienen reconocida por igual la facultad de participar, contribuir y disfrutar del desarrollo, únicamente a los pueblos se les reconoce el derecho a la autodeterminación y a la soberanía sobre sus riquezas y recursos naturales (en este sentido, los redactores de la Declaración del derecho al desarrollo parecen haber soslayado el principio ilustrado de la emancipación del ser humano que se basa en la autonomía de la voluntad libre y soberana del individuo)¹⁰, en tanto que solo los seres humanos (pero no los pueblos) asumen responsabilidades y deberes respecto al desarrollo. Sin embargo, según se desprende del artículo 3, el contenido obligacional de la Declaración de 1986 no recae ni en los seres humanos ni en los pueblos, sino en los sujetos principales del Derecho Internacional: los Estados¹¹.

Pero la ambigüedad de la titularidad del derecho al desarrollo, cuando se refiere a los pueblos, no es la única indeterminación semántica que presenta la Declaración; de hecho existen lagunas de cierta consideración que afectan a la realización del derecho al desarrollo. La abstracta redacción del artículo 10 de la Declaración del derecho al desarrollo no concreta su ámbito de aplicación, ni aclara cuáles son las medidas por adoptar, ni los mecanismos para su efectiva puesta en práctica y el control de su aplicación:

«deben adoptarse medidas para asegurar el pleno ejercicio y la consolidación progresiva del derecho, inclusive la formulación, adopción y aplicación de medidas políticas, legislativas y de otra índole en el plano nacional e internacional».

Con posterioridad a la fecha de la Declaración, y ante la falta de un tratado internacional que implemente adecuadamente el contenido del texto de 1986, en términos de concreción y de eficacia jurídica, las Naciones Unidas han establecido diversos mecanismos para informar sobre los avances realizados en torno a la

¹⁰ Conviene recordar, a propósito de este olvido en el texto de la Declaración de 1986 de una referencia expresa a la autodeterminación (o emancipación) de la humanidad, la advertencia realizada por Immanuel Kant en su opúsculo *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (*Respuesta a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?*): «Sería un crimen contra la naturaleza humana, cuya determinación original consiste, precisamente, en este progreso; y, por ello, la posteridad está en su pleno derecho de rechazar todo acuerdo tomado de modo incompetente y ultrajante». Kant, (1968, p. 39).

¹¹ Como advierte oportunamente la Profesora Victoria Abellán Honrubia, es a los Estados a quienes les corresponde adoptar medidas necesarias para la realización del derecho al desarrollo y garantizar su ejercicio. (2007, p. 451).

aplicación del derecho al desarrollo (Assefa, 2010, p. 325-344). Precisamente con este fin, es decir, la aclaración y la difusión de los principales elementos que configuran el derecho al desarrollo, se constituyó en 1998 el Grupo de Trabajo de Expertos Gubernamentales (cuya acción es completada por medio de otros mecanismos: como el informe de un experto independiente y un equipo especial de alto nivel sobre el ejercicio del derecho al desarrollo)¹². La realización del derecho al desarrollo se implementa también por medio de programas nacionales de desarrollo basados en el enfoque de los derechos humanos y de pactos internacionales para la aplicación de esos programas en países en desarrollo. Hay que advertir, no obstante, que pese a que dichos mecanismos suponen un ostensible progreso en la estrategia nacional e internacional de aplicación eficaz del derecho al desarrollo, es conveniente, por obvio que resulte decirlo, que el enfoque de los estudios e informes dedicados al desarrollo no se centre exclusivamente en el crecimiento económico o la prosperidad de los Estados, sino también (y sobre todo) en la mejora paralela de la calidad de vida de sus ciudadanos. Aludiendo a la necesaria *personalización* del enfoque de los informes sobre el derecho al desarrollo, el economista paquistaní Mahbub ul Haq (que fue precisamente quien inauguró los Informes sobre Desarrollo Humano del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo en 1990), ha señalado lo siguiente:

«[I]a verdadera riqueza de una nación está en su gente. El objetivo básico del desarrollo es crear un ambiente propicio para que los seres humanos disfruten de una vida prolongada, saludable y creativa. Esta puede parecer una verdad obvia, aunque con frecuencia se olvida debido a la preocupación inmediata de acumular bienes de consumo y riqueza financiera» (PNUD, 1990, p. 31).

A propósito del enfoque sobre la dignidad y el desarrollo de las capacidades de la persona, Martha C. Nussbaum ha afirmado recientemente que, en este aspecto concreto, «todas las naciones son países en vías de desarrollo», ya que todas están fracasando (en mayor o menor medida) a la hora de cumplir con el objetivo de garantizar el libre desarrollo de la personalidad y la igualdad de oportunidades para cada individuo (Nussbaum, 2012, p. 35). En el siguiente epígrafe volveremos sobre este «enfoque de las capacidades» que nos propone la filósofa estadounidense.

2. La dignidad humana y el derecho al libre desarrollo de la persona desde una perspectiva iusfilosófica

La dignidad y el desarrollo de la dimensión moral de la persona son dos nociones complementarias que entroncan con el discurso de las facultades y las capacidades

¹² Cfr. Resoluciones 1998/72 y 2004/7 de la Comisión de Derechos Humanos.

humanas. Por otra parte, la influencia de la interacción entre ambos conceptos en el origen de la moderna teoría de los valores jurídicos básicos y los derechos humanos resulta incuestionable. En este sentido, a nivel doctrinal basta recordar que, desde el iusnaturalismo racionalista y el contractualismo de la Ilustración, hasta el humanismo cosmopolita contemporáneo, la dignidad humana y el proceso histórico de emancipación del hombre, como ser éticamente libre, han venido siendo las dos categorías universales y omnicomprensivas que engloban, por excelencia, las exigencias de libertad, igualdad y solidaridad entre los hombres¹³.

De acuerdo con la tesis de Samuel Pufendorf, artífice, en su tratado *De iure naturae et gentium* (1672), de un sistema de derechos naturales que tendrá una gran repercusión entre los iusfilósofos de la *Aufklärung* -entre los que se cuenta, evidentemente, Immanuel Kant- la *dignitas* representa, en el tránsito de la humanidad desde la fase natural y primitiva de *imbecillitas* (en la que los individuos viven permanentemente en lucha entre sí, y actúan egoístamente siguiendo sus instintos), hasta el estado de la *socialitas* (en el cual se establece una convivencia ordenada por normas que regulan el funcionamiento de las instituciones sociales), precisamente la afirmación del hombre como sujeto consciente y moralmente emancipado.

Siguiendo los pasos de Pufendorf, también Kant le dedica una especial atención al valor de la dignidad humana y al compromiso con el objetivo del libre desarrollo de la personalidad. Como es sabido, para el pensador de Königsberg, la dignidad humana expresa la dimensión moral de la personalidad, que tiene por fundamento la autonomía y la libertad del hombre como ser racional¹⁴. Según Kant, la dignidad humana constituye una doble garantía negativa y positiva: de un lado, la dignidad supone que la persona, como *sacra res*¹⁵, no puede ser humillada ni instrumentalizada por nadie (ni tan siquiera por Dios); de otro lado, la persona, como ser racional, es *un fin en sí mismo* (obsérvese que en esta expresión va implícito, como un *desideratum*, el principio del libre desarrollo de la personalidad de cada individuo) (Kant [1788], 1968, p. 87, 131-132; [1797], 1968, p. 444). De ahí que, para Kant, el completo desarrollo de la personalidad implica, por una parte, el pleno reconocimiento de la autodisponibilidad que tiene todo hombre de hacer uso, sin interferencias ni límites externos, de sus capacidades y posibilidades de actuación y, por otra parte, representa la autodeterminación que surge de la libre proyección

¹³ Existe un discurso sobre la *dignitas hominis* previo a la Ilustración que sirve como precedente teórico, me refiero al que surge en la Antigüedad grecorromana (Aristóteles, Estoicismo), pasando por la Edad Media (Santo Tomás de Aquino), y llega hasta el Humanismo renacentista (Pico della Mirandola).

¹⁴ En *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785), presenta Kant la autonomía de la voluntad como fundamento de la dignidad humana y de toda naturaleza racional. (Kant, 1968, p. 439-440).

¹⁵ La expresión «*Homo, sacra res homini*» es característica del optimismo antropológico, y fue acuñada por el pensador estoico Lucio Anneo Séneca en sus *Cartas a Lucilio*, XCV, 33.

histórica de la razón humana y no de una predeterminación natural (Pérez, 2001, p. 471)¹⁶.

Ya en el siglo XX, tras el *agotamiento* de las utopías sociales decimonónicas, algunos autores han reivindicado la herencia histórica del iusnaturalismo¹⁷. A este respecto, para Ernst Bloch, uno de los pensadores que más se ha destacado por su compromiso con el humanismo y la justicia social, aun cuando las grandes utopías sociales y el iusnaturalismo compartían un objetivo común: el logro de una sociedad más humana¹⁸, entre ambas había dos diferencias esenciales: en primer lugar, las utopías sociales pretendían alcanzar la felicidad humana, en tanto que el iusnaturalismo persigue la dignidad humana; en segundo lugar, las utopías sociales diseñaban de antemano situaciones «en las que dejan de existir los *agobiados* y *oprimidos*», mientras que el iusnaturalismo construye situaciones «en las que dejan de existir *humillados* y *ofendidos*» (Bloch, 1961, p. 13). Es por ello que Bloch, siguiendo el legado iusnaturalista-racionalista de Pufendorf y Kant, reclama sin vacilar la liberación del hombre de las cadenas que le impiden desarrollar dignamente su condición de persona. Precisamente en esta dirección –la de conseguir una liberación que, por fin, «vincule al hombre a sí mismo, a su singularidad susceptible de desarrollo»– apuntan los tres valores que inspiraron el lema de la Revolución francesa de 1789: «Libertad, igualdad y fraternidad» (Bloch, 1961, p. 176). Efectivamente, como indica Bloch, en el proceso histórico de la plena consagración de la dignidad humana ocupan un puesto privilegiado los tres términos claves de la bandera tricolor, los cuales se implican mutuamente y se hallan en exacta dependencia entre sí. Por lo demás, advierte Bloch, queda aún pendiente la realización de estos

¹⁶ Sobre el desarrollo de la dignidad humana en los siglos XVII y XVIII, vid. Peces-Barba (2002, p. 38-61); Dworkin (2006, p. 16-17).

¹⁷ Como señala oportunamente el sociólogo norteamericano Daniel Bell, en su conocido ensayo sobre el fin de las ideologías: «Las utopías que se produjeron tan profusamente en el siglo XIX daban por supuesto que en el curso de la evolución la 'razón' encontraría su camino y que la sociedad perfecta surgiría (...) el movimiento 'socialista científico' se mofó de estas irrealidades utópicas. Solo la organización del proletariado podría traer un mundo mejor. Sin embargo esta manifiesta conexión con el mundo era una ilusión. El dilema socialista seguía siendo el de cómo hacer frente al problema de 'en el mundo y de él' y en la práctica el primitivo movimiento socialista 'rechazaba' el mundo; esperaba, simplemente, el nuevo (...) Para el movimiento socialista, que vive en el mundo pero no de él, ésta era una sabiduría que no podía aceptar. La doctrina persistió, pero el movimiento fracasó». Bell (1992, p. 317, 331). En sentido análogo, sobre la desutopización del socialismo, vid., Ulam (1982, p. 155-175).

¹⁸ En la misma línea argumental, el etnólogo e historiador francés Jean Servier ha señalado que, para los humanistas, la utopía es: «como un sueño que mitiga su *Weltschmerz*, dolor del mundo, dolor de vivir, siempre de la misma manera, con pocas variaciones en sus temas y en sus formas de expresión, en los distintos momentos de la historia. Es, antes que nada, una voluntad de retorno al urbanismo y a las leyes inmutables de las ciudades tradicionales, ancladas en su conformidad, a un modelo mítico primigenio, del que los humanistas se sienten los señores iluminados: una ciudad que se levanta más allá de las aguas revueltas del sueño, como una isla al final del océano, la Ciudad del Hombre liberado de sus angustias, liberado del peso de su libertad, de su libre arbitrio al final de la noche». Servier (1982, p. 20).

tres ideales, por cuya defensa vale la pena comprometerse, pues, de acuerdo con sus propias palabras: «La lucha por la libertad crea la igualdad; la igualdad como final de la explotación y de la dependencia mantiene la libertad, y la fraternidad es la recompensa de una igualdad en la que nadie necesita, ni puede tampoco, ser un lobo respecto a los demás» (1961, p. 194).

La libertad, la igualdad y la fraternidad (concepto que en la actualidad se ha sustituido por el término ‘solidaridad’), tendrían que entenderse como valores necesariamente interdependientes, pues cada uno de ellos alcanza su sentido pleno si interrelaciona con los demás, pero no aislándose ni contraponiéndose entre sí¹⁹. Por otra parte, resulta difícil concebir dichos valores, como bienes o fines por perseguir (Bobbio, s.f.), sin conjugarlos con la idea de dignidad humana, en la medida en que esta debería interpretarse, según Eusebio Fernández, «no solamente como lo más valioso, lo que no tiene precio, lo que exige un respeto inmediato, sino también como el derecho a tener derechos» (2001, p. 13).

Ahora bien, si nos detenemos a analizar la problemática realidad de estos valores en el mundo contemporáneo, y si, a mayor abundamiento, examinamos cuál es el grado de cumplimiento efectivo por parte de los Estados con la garantía de los derechos y libertades de sus ciudadanos y, en general, con el objetivo de garantizar el desarrollo y la calidad de vida de las personas, hay razones para convenir que no le falta razón a Norberto Bobbio cuando desmiente a quienes, fijándose solamente en las dotes naturales de los hombres, sin tener en cuenta sus condiciones sociales e históricas, se apresuran a afirmar que «todos los seres humanos nacen iguales y libres en dignidad y derechos», tal y como reza el artículo 1 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos. A este respecto, observa el profesor turinés, si se interpreta esta expresión *in extenso*, más allá de su estricta literalidad, podrá comprobarse que, en rigor, no es tan obvia como pudiera parecernos *prima facie*. Que los seres humanos nacen libres e iguales, afirma Bobbio, «quiere decir en realidad que *deben* ser tratados como si fuesen libres e iguales» (1991, p. 40). Por consiguiente, lo que se expresa en el citado precepto de la Declaración Universal no es la descripción de un hecho, sino la prescripción de un deber. A los gobiernos de los Estados que han suscrito esta Declaración de derechos y libertades les corresponderá, por lo tanto, incorporarla en sus ordenamientos jurídicos y garantizar

¹⁹ Abundando en esta idea, comenta el profesor de la Universidad de Sevilla: «La dignidad humana, en cuanto se concreta en el libre desarrollo de la personalidad, no puede ser ajena a la libertad; ésta, a su vez, no solo se halla inescindiblemente vinculada a la dignidad, sino que en sus dimensiones positiva y comunitaria implica a la igualdad, porque difícilmente se puede hablar de libertad para todos, si todos no son iguales entre sí; al propio tiempo que la igualdad persigue y se orienta hacia la dignidad y la libertad, puesto que repugnaría a su propia condición de valor el que se la pudiera concebir (aunque de ello no hayan faltado ni faltan ejemplos históricos) como igualdad en la humillación y en la opresión». (Pérez, 2005, p. 114)

contractualista, Rawls nos presenta la idea de justicia como equidad (*justice as fairness*) como una reformulación del constructivismo kantiano. Esta propuesta contractualista neokantiana no solo supone una alternativa teórica a la tradición doctrinal dominante en la filosofía moral y política anglosajona durante mucho tiempo: el utilitarismo, sino que también introduce elementos correctores al individualismo que es tan característico de las versiones más conservadoras del liberalismo. Si, ya a finales del siglo XVIII, Kant había intentado superar sin éxito el dilema moral objetivista-subjetivista en la *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, dos siglos más tarde, Rawls pretende constituir una sociedad justa partiendo de un procedimiento contractual basado en una posición original de ignorancia (*original position*), y en la búsqueda posterior de un equilibrio reflexivo entre las partes contratantes a partir de dos principios de justicia que, sin ser puramente formales, tampoco son manifiestamente materiales (Wolff, 1981, p. 26). La formulación definitiva de ambos principios queda enunciada en *A Theory of Justice* (1971) del siguiente modo:

Primer principio: cada persona ha de tener un igual derecho al más amplio sistema de iguales libertades básicas compatible con un sistema similar de libertad para todos.

Segundo principio: las desigualdades económicas y sociales han de articularse de modo que al mismo tiempo: a) redunden en el mayor beneficio de los menos favorecidos, compatible con el principio de ahorros justos, y b) estén adscritas a cargos y posiciones accesibles a todos en condiciones de equitativa igualdad de oportunidades (Rawls, 1971, p. 302).

Rawls presenta estos principios de justicia en «orden léxicográfico», es decir, atendiendo a un criterio de prioridad que se concreta en dos reglas de prioridad: la primera regla de la *prioridad de la libertad* (según la cual, «la libertad solo puede ser restringida en aras de la libertad»); por otra parte, la segunda regla es la que consagra la *prioridad de la justicia sobre la eficiencia y el bienestar*.

La concepción general de la justicia encarnada por ambos principios, que a su vez son gobernados por las reglas de prioridad, podría expresarse, según el filósofo estadounidense, con esta sentencia:

Todos los bienes primarios sociales –libertad y oportunidad, ingresos y riqueza, y los fundamentos de la dignidad– tienen que distribuirse igualmente a menos que una distribución desigual de uno de estos bienes o de todos ellos sea ventajosa para los menos favorecidos (Rawls, 1971, p. 303). (Cursivas fuera de texto).

Al referirse a la dignidad (*self-respect*), Rawls emplea conscientemente un término que también puede entenderse como amor propio o autoestima (*self-esteem*). En

cualquier caso, ambas son palabras sinónimas que sirven para expresar dos ideas: en primer lugar, la conciencia que tiene la persona de su propio valor, la firme convicción de que merece la pena realizar este bien y su proyecto racional de vida; en segundo lugar, ambos conceptos (dignidad y amor propio) implican la confianza por parte del individuo en su capacidad para cumplir sus intenciones, en la medida en que esté en su poder hacerlo. Por eso, si no encontrásemos satisfecho nuestro sentimiento de dignidad y de amor propio, advierte Rawls, resultaría inútil cualquier esfuerzo que hiciéramos para llevar a la práctica nuestros proyectos, ya que careceríamos de la voluntad, la fuerza y la determinación necesarias para intentarlo; ni siquiera seríamos capaces de valorar en su justa medida a los demás bienes primarios; todo deseo y actividad se volvería vacío y vano, y nos hundiríamos en la apatía y el cinismo. De ahí que las partes contratantes deseen evitar a toda costa, en la posición original, las condiciones sociales que menoscaban la dignidad. Es más, el hecho de que la justicia como equidad contribuya a reforzar más la dignidad o el amor propio que otros principios, supone un motivo fundamental para que las partes se decidan a adoptarlo con carácter preferente. Esta consideración explica, en definitiva, la razón por la que Rawls cree que la dignidad es el más importante de los bienes primarios (1971, p. 440)²².

Como se ha indicado antes, para Rawls, el contractualismo es una vía alternativa al utilitarismo, en la medida en que esta última doctrina filosófica, por su inestabilidad e insostenibilidad, no reúne ni propicia las condiciones necesarias para que los individuos puedan gozar plenamente de su dignidad (Kukathas & Pettit, 1990, p. 61). No se puede negar que, si enfocásemos la cuestión del uso de las aptitudes de los contratantes en la posición original desde una perspectiva estrictamente utilitarista, estos serían perfectamente capaces de identificar, entre las opciones de las que disponen, las más factibles y, seguidamente, decantarse por la más deseable de todas ellas. Siguiendo esta lógica utilitarista, tampoco puede soslayarse el hecho de que, en última instancia, las partes podrían reducir la justicia a una forma derivativa de la eficiencia. Teniendo en cuenta estas observaciones, cabe preguntarse qué lleva a Rawls a proponer un enfoque contractualista de la justicia en vez de apostar por el modelo utilitarista. A este respecto, la clave la encontramos, precisamente, en su tesis sobre la dignidad de la persona como bien primario y el desarrollo de las facultades morales del individuo en una sociedad justa y bien ordenada (Rawls, 1971, p. 543)²³.

Ciertamente, en la posición original los agentes son *racionalmente autónomos*, es decir, que entienden cuáles son sus propios intereses y saben cómo avanzar hacia ellos, aunque es fuera de esa posición, o sea, en una sociedad bien ordenada y

²² Véase también, del mismo autor: (1987, p. 32), ([1963], 2001, p. 115).

²³ Véase también del mismo autor: (1987, p. 33-34) y (1993, p. 187).

gobernada por los principios de justicia, donde los seres humanos son *completamente autónomos*. En este sentido, conviene aclarar que, para Rawls, lo racional se incorpora y está subordinado, al mismo tiempo, a lo razonable (Graham, 2007, p. 33). Como es sabido, al suscribir el contrato original, las partes escogen, de una vez para siempre («a perpetuidad»), las pautas que habrán de dirigir sus perspectivas de vida. De modo que los contratantes deben cumplir lo acordado, incluso si se dieran las peores circunstancias, puesto que, actuando de otra manera (egoístamente), no estaríamos obrando de buena fe. Por eso mismo, las personas se toman muy en serio los principios de la justicia en la posición original, puesto que son conscientes de lo que estos entrañan en el «mundo real»: lo que Rawls denomina «rigores del compromiso» (*strains of commitment*), en alusión a los principios elegidos en el contrato original (Rawls, 1971, p. 175-176).

En definitiva, para el que fuera profesor de la Universidad de Harvard, la base de la autoestima y la dignidad, en una sociedad justa, no puede ser la parte de los beneficios que corresponda a cada individuo, sino la distribución igualitaria y públicamente confirmada de los derechos y libertades fundamentales de sus ciudadanos. Así pues, en una sociedad bien ordenada, la dignidad está asegurada por la pública afirmación del estatus de igual ciudadanía para todos; la distribución de medios materiales se deja a su propio cuidado, de acuerdo con la idea de pura justicia procedimental. Aunque, por supuesto, esta distribución igualitaria requiere la presencia de las instituciones de fondo, las cuales reducen la gama de desigualdades e impiden que pueda surgir la envidia entre los ciudadanos (Rawl, 1971, p. 544).

A modo de conclusión, podríamos convenir que la concepción rawlsiana de la persona que defiende es claramente liberal, porque considera fundamental la capacidad de los individuos para cooperar socialmente en condiciones de igualdad. Por otra parte, estos pueden desarrollar sus facultades morales y su dignidad como personas libres dentro de una sociedad justa y bien ordenada. A fin de cuentas, concluye Rawls, los bienes e intereses personales se pueden coordinar y desarrollar perfectamente dentro de un ámbito mayor y más diverso: el que corresponde al beneficio de la humanidad (cuyo bien e interés general es, por definición, como suma de bienes e intereses particulares, más global e integrador). (1987, p. 86-87)

3.2 Amartya Sen: el desarrollo como libertad

Dentro de la doctrina liberal progresista, uno de los planteamientos teóricos más estimulantes, a propósito del derecho al desarrollo, corresponde al filósofo y economista indio, Amartya Sen²⁴. En su particular enfoque del desarrollo, entendido como un proceso de las libertades reales que disfrutan las personas, Sen se centra

²⁴ Amartya Kumar Sen fue el ganador del Premio Nobel de Economía de 1998.

en la teoría de los bienes primarios expuesta por John Rawls en *A Theory of Justice*. Así, a diferencia de Rawls, que contempla los bienes primarios como medios que ayudan a los individuos a promover sus respectivos objetivos, Sen desconfía de esta búsqueda tan subjetiva y mudable del bien, porque su concepción del mismo varía en la medida en que cada persona tiene sus preferencias y se responsabiliza la elección que haga de ellas. Sin embargo, puntualiza Sen, el problema de la valuación de bienes primarios no puede ser una cuestión de todo o nada. La libertad de elección de los individuos sobre un catálogo, tan amplio como heterogéneo, de bienes primarios, muestra solo una pequeña parte de una teoría compleja en la que tampoco pueden faltar: una valuación social, la razón pública, el debate social, el acuerdo democrático, el consenso y la aceptación. Se trata, en definitiva, de que el procedimiento de selección de bienes primarios no termine convirtiéndose en una operación tecnocrática de unos pocos (aquellos que, por su posición aventajada dentro de la sociedad, están en disposición de desarrollar sin limitaciones sus capacidades) en vez de un ejercicio democrático que va más allá del enfoque basado en la mera distribución de recursos. A fin de cuentas, concluye Sen, la realización de la justicia social no solo depende de las formas institucionales (incluyendo el juego de normas y reglas democráticas), sino también de efectiva puesta en práctica (1999, p. 78-79, 159).

Abundando en estas consideraciones, Sen alerta sobre los riesgos que conlleva todo enfoque que reduzca el concepto del derecho al desarrollo a la idea de bienestar económico. La disyuntiva, planteada a sus ciudadanos por algunos gobiernos de países en vías de desarrollo, entre dar preferencia a la defensa efectiva de los derechos fundamentales y las libertades públicas, o dar prioridad a la satisfacción de las necesidades económicas, entraña en realidad un dilema tan falaz como innecesario entre la democracia y el crecimiento económico²⁵. A propósito de la falacia desarrollista, se pregunta Sen: ¿cabe legitimar a los gobiernos autoritarios como el de la República Popular China atendiendo solamente a los excelentes datos de crecimiento económico que ha registrado en los últimos años? ¿Son acaso los habitantes de los países del tercer mundo menos sensibles a las libertades y los derechos civiles que los de los países democráticos occidentales? En primer lugar, responde Sen al argumento aducido por los gobernantes autoritarios, según el cual el recorte de derechos y libertades de sus ciudadanos vendría a ser un incentivo para el desarrollo económico, se le puede rebatir con un ejemplo formulado *a sensu contrario*: el de la República de Botsuana, uno de los pocos países democráticos africanos que, desde su independencia del reino Unido en 1966, ha pasado de ser

²⁵ Hay que distinguir los «derechos humanos» de los «derechos fundamentales». Mientras la fórmula «derechos humanos» suele utilizarse en el plano de las declaraciones y convenciones internacionales, la denominación «derechos fundamentales» designa los derechos humanos positivados a nivel interno por vía constitucional. (Pérez, 2010, p. 33).

una de las 25 naciones más empobrecidas del planeta, a tener un crecimiento económico interanual del 9 %, y una deuda exterior insignificante, además de ser uno de los países más estables de África. En relación con la segunda cuestión, el único modo de conocer el verdadero sentimiento de los pueblos sometidos al yugo de la dictadura respecto a los valores de la democracia es mediante la convocatoria de unas elecciones libres, algo que no parece probable que los gobernantes autoritarios estén dispuestos a aceptar (Pérez, 2010, p. 149).

Aparte de denunciar la falta de escrúpulos de quienes, amparándose en la falacia desarrollista, hacen depender el compromiso con la defensa de los derechos y las libertades del crecimiento económico, Amartya Sen considera, como especialista en la elaboración de algunos informes anuales de desarrollo encargados por la ONU, que para juzgar el desarrollo de los países no basta con el estudio de indicadores, como el PIB o el PNB, que solo sirven para medir la producción de riqueza o la expansión económica de un país dentro y fuera de sus fronteras nacionales. En opinión de este autor, un informe completo sobre el nivel de desarrollo de un Estado, no puede soslayar el impacto de la democracia y las libertades en las vidas y capacidades de sus ciudadanos (Pérez, 2010, p. 150).

3.3 Martha C. Nussbaum: el enfoque de las capacidades y el desarrollo humano

Aun cuando la teoría y el lenguaje de los derechos siguen siendo hoy tan necesarios como importantes, en la medida en que pone de relieve la idea de los derechos humanos arraigados en la idea de justicia básica, en la práctica –como ha advertido en uno de sus últimos trabajos Martha C. Nussbaum– los derechos y libertades de los hombres no son más que meras palabras hasta que la acción de los Estados de Derecho no los convierte en una realidad tangible como derechos fundamentales de los ciudadanos (2012, p. 87). Sin embargo, advierte la profesora de la Universidad de Chicago, aunque es en los gobiernos de los Estados de Derecho en los que recae la responsabilidad de garantizar el disfrute de los derechos y las libertades, e incluso sus gobiernos pueden delegar una parte de esa labor en entidades privadas (ONGs, plataformas de voluntariado...), hay espacios en los que la acción del Estado podría entrar en conflicto con la libertad negativa de los individuos, por ejemplo, el que corresponde a su vida privada (sobre todo en el ámbito del hogar). En este sentido, la inacción del Estado en este campo da lugar a veces a situaciones de abuso o privación de derechos y libertades que surgen y se silencian dentro de la esfera familiar²⁶. Es en casos como este, en los que se pone de manifiesto el profundo abismo que separa ocasionalmente la teoría de la realidad de los derechos fundamentales, donde se hace necesario el recurso al enfoque de las capacidades.

²⁶ La familia debería ser tratada –según Nussbaum– como un ámbito de gran valor, pero no «privado». (Nussbaum, 2006, p. 321).

Según Nussbaum, el enfoque de las capacidades permitiría al Estado actuar en busca de la salvaguardia de los derechos de sus ciudadanos, incluso en el supuesto de que tuviera que invadir excepcionalmente los límites de la privacidad de quien se ampara en el ejercicio de su libertad negativa para atentar contra la dignidad de las personas que forman parte del núcleo familiar. Este particular enfoque, que también es compartido por Amartya Sen, debe entenderse como una forma de liberalismo político, y estaría compuesto por una serie de capacidades centrales de la persona (que la pensadora norteamericana cifra en diez) que actúan como precondiciones morales de los derechos fundamentales²⁷. El enfoque de las capacidades está centrado en la protección de ámbitos de libertad tan cruciales que, de no existir, la vida no podría considerarse humanamente digna. Este enfoque propugna, por lo tanto, el principio kantiano de que cada persona es un fin en sí misma (Nussbaum, 2012, p. 52-55, 101).

Pero el enfoque de las capacidades complementa también el enfoque convencional de los derechos humanos. En este sentido, Sen y Nussbaum han coincidido al señalar que existe una conexión conceptual entre las capacidades centrales y los derechos humanos (Sen, 2010, p. 253). Por otra parte, ambos autores mantienen una postura común en la defensa de la validez del enfoque de las capacidades como parámetro alternativo a los índices convencionales que miden el desarrollo de los pueblos solo en términos de crecimiento económico, pero no de avance en las condiciones ideales de libertad, justicia social y calidad de vida de las que debe gozar todo individuo para realizarse plenamente como persona (Sen, 1999, p. 147; Nussbaum, 2006, p. 49). Convendría, por tanto, que los informes anuales sobre el desarrollo humano tuvieran en cuenta el enfoque de las capacidades, en la medida en que introduce la filosofía moral en la economía del desarrollo, lo cual constituye en sí mismo un progreso en la comprensión del desarrollo *lato sensu*, integralmente, es decir, más allá de los estrictos márgenes del análisis del mercado. En este sentido, frente a los analistas que defienden que en dichos informes debe dársele prioridad al bienestar económico (satisfacción) y a la maximización de los recursos (renta y riqueza), Sen y Nussbaum proponen un enfoque más amplio, en el que se tengan en cuenta las principales capacidades centrales (la salud, la educación, la justicia social mínimamente exigible, la libertad en sus diferentes dimensiones, la integridad física

²⁷ El decálogo de capacidades centrales que, caso de reunirse en su totalidad, permitirían a las personas llevar una vida digna y próspera por encima de unos mínimos exigibles sería el siguiente: 1. Vida; 2. Salud física; 3. Integridad física; 4. Sentidos, imaginación y pensamiento; 5. Emociones (desarrollo emocional); 6. Razón práctica (protección de la libertad de conciencia y de observancia religiosa); 7. Afiliación (vivir con y para los demás sin discriminación por razón de sexo, raza, religión, origen, etc.); 8. Convivencia respetuosa con otras especies del reino animal y vegetal; 9. Juego; 10. Control sobre el propio entorno a nivel *político* (democracia participativa) y *material* (derecho de propiedad). Una de las principales vías de implementación de las capacidades centrales se encuentra, según Nussbaum, en el sistema de adjudicación constitucional de derechos fundamentales vigente en cada nación. (Nussbaum, 2006, p. 76-78)

y moral, etc.) como precondiciones o requisitos esenciales para que la vida esté realmente dotada de dignidad humana²⁸.

3.4 Charles Beitz y Thomas Pogge: desarrollo humano y contractualismo global

Al inicio de la sección segunda de su tratado *Zum ewigen Frieden* (1795), el cual contiene los artículos definitivos para la paz perpetua, Immanuel Kant establece un paralelismo entre los hombres y los pueblos: ambos *deben* salir del *status naturalis*, que más bien es un estado de permanente guerra e inseguridad, y constituir una sociedad civil regulada racionalmente por leyes jurídicas. Partiendo de esta premisa, el filósofo prusiano diseña tres esferas concéntricas de normatividad por las que tendrían que regirse: 1º las relaciones de los ciudadanos de las distintas repúblicas o Estados de Derecho (*ius civitatis*); 2º las relaciones internacionales entre los Estados de Derecho libres (*ius gentium*); y 3º los hombres y los pueblos, considerados en sus mutuas relaciones externas, como ciudadanos de un Estado humano universal (*ius cosmopolitanum*) (Kant [1795], 1968, p. 348-349).

En relación con este paralelismo entre individuos y Estados que abandonan el estado natural para, por medio de un pacto o contrato originario, constituir una sociedad de individuos y Estados libres, cabe destacar la sugerente reformulación del enfoque contractualista rawlsiano que han propuesto Charles Beitz y Thomas Pogge. Para ambos autores, el mejor modo de traducir las instituciones de Rawls en una teoría de la justicia global distributiva (*international distributive justice*) es aplicar la posición original a todo el mundo (Nussbaum, 2006, p. 264)²⁹. De acuerdo con esta interpretación, las partes establecerían, como individuos, un contrato en el que todo estaría por decidirse (*global veil of ignorance*), para crear así una estructura universal justa. Por consiguiente, este nuevo orden global que, como veremos a continuación, apunta a una democracia cosmopolita, no estaría basado en las jerarquías de poder existentes, sino que será justo con todos los seres humanos

²⁸ La inviolabilidad de la persona no solo se refiere, como ha recordado en diferentes sentencias nuestro Tribunal Constitucional, en su interpretación del art. 15 CE, a la invulnerabilidad de la persona «no solo contra ataques dirigidos a lesionar su cuerpo o espíritu, sino también contra toda clase de intervención en esos bienes que carezca del consentimiento de su titular» (SSTC 120/1990, de 27 de junio, FJ 8; 119/2001, de 24 de mayo, FJ 5; y 5/2002, de 14 de enero, FJ 4). (Sen, 1993, p. 30-53; Nussbaum, 2010, p. 24).

²⁹ A propósito de la idea de justicia distributiva global, John Tasioulas ha establecido una clarificadora distinción, por un lado, entre los «principios de justicia distributiva transnacional» (*principles of transnational distributive justice*), que son aquellos que presiden las relaciones establecidas entre los ciudadanos de un Estado, o también, entre el gobierno de un Estado y sus ciudadanos, y que regulan, precisamente, relaciones distributivas *dentro* de las diversas comunidades políticas y, por otro lado, los «principios de justicia distributiva internacional» (*principles of international distributive justice*), que regulan relaciones distributivas entre agentes que no forman parte de la misma comunidad política. (Tasioulas, 2005, p. 3).

(los cuales son moralmente iguales y libres de elegir el orden global resultante que más deseen). (Beitz, 1979, p. 154-161; Pogge, 1989, p. 247).

Cabe hacer, en función de quiénes sean las partes contratantes (países o individuos), un par de observaciones a la teoría del contrato global propuesta por Beitz y Pogge: en primer lugar, si el contrato se plantea entre países, habrá que convenir que, al menos desde una perspectiva kantiana-rawlsiana, no todos los Estados son Estados de Derecho, hecho que dificulta extraordinariamente el consenso de la comunidad internacional, tan necesario para la resolución de conflictos bélicos, sobre todo cuando en ellos se vulneran flagrantemente los derechos humanos de la población civil; en segundo lugar, si quienes suscriben el contrato global son las personas individuales, entonces la situación cambia por completo, dado que los contratantes son iguales, al menos desde un punto de vista moral (Nussbaum, 2006, p. 268).

Sin embargo, como ha indicado oportunamente Nussbaum, antes de aplicar esa suerte de posición original a nivel global, a la que se refieren Beitz y Pogge en sus escritos, se puede constatar que no todos los países tienen el mismo nivel de desarrollo, ni todos los individuos que en ellos habitan disponen de las mismas opciones vitales (2006, p. 269). Conscientes de estos desequilibrios y desigualdades, ambos autores pretenden justificar la conveniencia de extender el sistema de derechos e instituciones democráticas vigente en las sociedades liberales a los pueblos sometidos a regímenes antidemocráticos. Una interpretación amplia de este argumento, podría inducirnos a creer que existe una relación directamente proporcional entre democracia y desarrollo: a mayor grado de democratización de un país, mejores condiciones de vida de sus habitantes. Sin embargo, ni Beitz ni Pogge son ajenos a las múltiples paradojas y dificultades que entraña la realidad cotidiana de los derechos humanos, en general, y del derecho al desarrollo, en particular, incluso en los países democráticos más prósperos y tecnológicamente más avanzados (Beitz, 1982, p. 162; Pogge, 2002, p. 30 y ss.). Ahora bien, aunque Beitz y Pogge detestan y condenan las desigualdades en las oportunidades vitales básicas de los hombres allí donde se produzcan, los dos admiten que el marco democrático universal es el más idóneo para aplicar su versión de la posición original rawlsiana al contrato global. Al fin y al cabo, solamente donde se garantizan la libertad e igualdad formal entre los contratantes, ya sean éstos individuos o Estados, pueden asentarse las bases de una sociedad internacional más justa y solidaria dentro de un orden institucional cosmopolita (Beitz, 2010, p. 98-99; Pogge, 2010, p. 114-133).

3.5 Onora O'Neill: la justicia económica transnacional y el derecho al desarrollo

Entre los autores contemporáneos más influenciados por la doctrina ética e iusfilosófica kantiana, en su particular enfoque de las libertades y de los derechos

humanos, destaca Onora O'Neill. En efecto, mientras otros discípulos de Rawls se decantan por una interpretación bidimensional de la teoría de la justicia (*intraestatal* e *interestatal*), esta filósofa y politóloga británica hace una doble propuesta: en primer lugar, la expansión de la idea de justicia más allá de las fronteras nacionales; y, en segundo lugar, el reconocimiento de nuevos agentes del derecho internacional contemporáneo, aparte de los Estados, que están adquiriendo un protagonismo creciente en un mundo cada vez más globalizado e interconectado (desde las grandes multinacionales hasta las agencias no gubernamentales). Es por ello que O'Neill plantea la reformulación de la justicia en términos transnacionales (*transnational justice*), de modo que sus fundamentos humanistas y universales no queden constreñidos dentro de los límites convencionales de los Estados (O'Neill, 2000, p. 115).

De acuerdo con la tesis de Onora O'Neill, todo análisis de la justicia económica transnacional que pretenda ser riguroso, deberá contar con un informe previo y completo sobre las necesidades básicas (*basic needs*) de los seres humanos que, en búsqueda no solo del desarrollo, sino de la propia supervivencia, necesitan ser atendidas con urgencia. En este sentido, añade O'Neill, es un hecho incontrovertible que, para conseguir que la vida humana sea viable, es preciso que el individuo pueda beber agua potable y comer alimentos en condiciones higiénicas aptas para el consumo; tampoco parece discutible que, en una hipotética lista de necesidades básicas, figure al menos un refugio en el que guarecerse de las condiciones climatológicas extremas, y una mínima atención sanitaria sin la cual el hombre enfermaría y/o moriría pronto³⁰.

La apelación a una conciencia ética cosmopolita, por parte de O'Neill, parece estar implícita en su defensa de la justicia económica transnacional. En este sentido, argumenta esta pensadora británica, mientras los derechos y obligaciones derivados del libre comercio internacional vinculan efectivamente a las partes contratantes (y cuyo incumplimiento puede ser denunciado ante instancias internacionales como la Organización Mundial del Comercio, la Cámara de Comercio Internacional o el Tribunal Permanente de Arbitraje), hay otros derechos que, como derechos humanos, también son universalmente exigibles, pero cuya obligatoriedad queda muchas veces en entredicho. A este respecto, O'Neill trae a colación dos ejemplos recurrentes: el derecho a la alimentación y el derecho al desarrollo. De nada sirve que constituyan, junto a otros derechos básicos, el núcleo de los denominados *Manifesto rights*, si

³⁰ Como puede apreciarse, la lista de necesidades básicas de O'Neill es más restrictiva que la lista de capacidades básicas de Amartya Sen y Martha C. Nussbaum. Para la filósofa inglesa, se podrá cuestionar si la necesidad de vida familiar, educación, participación política, etc., puede considerarse o no «necesidades básicas»; sin embargo, esta discusión es impensable tratándose de alimentos, agua potable, refugio, vestido, etc. (O'Neill, 2000, p. 118-119).

no hay una contraparte que esté dispuesta a satisfacerlos, ni un agente claramente competente al que recurrir para exigir su tutela³¹.

La indeterminación de algunos derechos humanos (en especial de los de tercera generación) y la asimetría existente, en términos de titularidad y coercibilidad, entre la *liberty* y los *welfare rights*, y los derechos que afectan a los bienes y necesidades básicas de los más vulnerables, ha motivado la firme defensa que O'Neill ha hecho, invocando el legado doctrinal del humanismo cosmopolita kantiano, de la idea del imperio de la justicia global dentro de una sociedad democrática universal donde todo ser humano pueda desarrollarse libremente como persona (O'Neill, 1996, p. 172-173, y 2010, p. 72-73).

4. Conclusión

A lo largo del presente trabajo se ha hecho una aproximación a uno de los derechos humanos de tercera generación que quizás sea de los menos precisos, pero también de los más emblemáticos. En nuestro particular acercamiento al fundamento del derecho al desarrollo, se han destacado tres elementos comúnmente aceptados tanto por el universalismo liberal, como por el cosmopolitismo en cualquiera de sus dimensiones: el *individualismo*, la *universalidad* y la *generalidad* de los derechos humanos³². La primera característica, el individualismo, se refiere a que el núcleo de estos derechos es el ser humano (luego podrán añadirse o no otros beneficiarios: las comunidades, los pueblos, las naciones, etc., pero, en última instancia, la persona es la genuina titular de esos derechos). Por cuanto respecta a la segunda característica, la universalidad, conviene recordar que los derechos humanos (y las obligaciones que conllevan) son inherentes y conciernen por igual a todo individuo sin excepción. Finalmente, en relación con la tercera característica, la generalidad, hay que señalar que la titularidad de los derechos humanos se ejerce *erga omnes*, es decir, que no solo se hace valer ante quienes son nuestros vecinos, conciudadanos, correligionarios, compatriotas, etc., sino que vinculan globalmente a la humanidad entera.

Por otra parte, hay que hacer tres consideraciones que, pese a ser evidentes, en ocasiones son inexplicablemente soslayadas: en primer lugar, que los derechos humanos no constituyen un catálogo cerrado en una declaración solemne, sino que se hallan en un estado de permanente cambio, *in fieri*, porque, a fin de cuentas, son

³¹ El término 'Manifesto rights' fue acuñado por Joel Feinberg (1980). Cfr. O'Neill (2000, p. 126-127).

³² A mi juicio, hay dos formas básicas de cosmopolitismo: el *moral* y el *jurídico*. Sin embargo, para algunos especialistas en esta materia, como Thomas Pogge, cabría ampliar esta tipología con la inclusión de otras dos subcategorías: el cosmopolitismo *interaccional* y el *institucional* (el primero postula principios fundamentales de la Ética, en tanto que el segundo postula principios fundamentales de la Justicia social). (Pogge, 2010, p. 115).

esencialmente temporales, tanto como la naturaleza humana que los define y recrea. En segundo lugar, no debe soslayarse que cada ser humano es en sí mismo un proyecto de vida único que debe desarrollarse en su plenitud. Porque la vida, como nos enseña José Ortega y Gasset, es un quehacer cotidiano, una realidad radical que cada cual debe ir forjando en su particular circunstancia (Ortega y Gasset, 2006, p. 47). Finalmente, en tercer lugar, hay que insistir en el hecho de que el enunciado formal de un concepto, en este caso de un derecho humano como el derecho al desarrollo, no basta para crearlo ni hacerlo realidad como si de un enunciado performativo se tratase³³. Aunque todos los seres humanos sean formalmente iguales, según la Declaración de 1948, no todos nacen iguales, ni disfrutan de los mismos derechos, ni tienen las mismas oportunidades a lo largo de su vida. Por ello, parece oportuno introducir el discurso de las capacidades y de la dignidad humana, antes de pasar a ocuparnos de los derechos y las libertades. Según este enfoque, que en realidad entronca con el ideal clásico de la *paideia*, la enseñanza integral y libre (no dogmática) de la persona debe servir para que esta desarrolle su potencialidad física y espiritual³⁴.

A la reivindicación de la emancipación de los seres humanos más desamparados y frágiles, los niños, por medio de la educación humanista e ilustrada, dedicó Charles Dickens una de sus más famosas novelas: *Oliver Twist* (1838). Como se recordará, el libro narra las desventuras de un pobre niño huérfano en la Inglaterra previctoriana que lucha por salir del mundo de miseria y delincuencia al que ha sido arrastrado por una cadena de infortunios. Después de superar los múltiples avatares y penalidades que debe afrontar en sus primeros años de vida, el joven protagonista

³³ El concepto de performatividad es uno de los conceptos-clave de la disciplina llamada Pragmática. Por otra parte, el adjetivo «performativo» (*performative*) es un neologismo derivado del verbo inglés *to perform* (que significa: «realizar», «llevar a cabo»). El primero en emplear este término fue el filósofo del lenguaje John Langshaw Austin (1911-1960), en su ensayo póstumo: *How to Do Things with Words* (1962). Finalmente, el enunciado performativo actúa lo que el enunciado mismo significa. En definitiva, parafraseando al poeta español Ramón Pérez de Ayala, en este tipo de enunciados, «la cosa y la palabra es uno mismo». Para una información más detallada sobre la performatividad. (Conte, 1995, p. 591-607).

³⁴ A diferencia de la pedagogía sofista, que enseña la *areté* (virtud) para triunfar en la vida, la *paideia* socrática, defendida por Platón en sus diálogos *Protágoras* y *Gorgias*, postula que, el cultivo del *ethos* de «lo bueno» o del «bien», marca al hombre el camino natural para que este pueda llegar a una venturosa armonía con la naturaleza del universo (*eudemonia*). En este sentido, según ha explicado Werner Jaeger, aunque en el sentimiento profundo de la armonía entre la existencia moral del hombre y el orden natural del universo, Sócrates coincide con la conciencia griega de todos los tiempos anteriores y posteriores a él: «La nota nueva que trae Sócrates es la de que el hombre no puede alcanzar esta armonía con el ser por medio del desarrollo y la satisfacción de su naturaleza física, por mucho que se la restrinja mediante vínculos y postulados sociales, sino por medio del dominio completo sobre sí mismo con arreglo a la ley que descubra indagando en su propia alma. El eudemonismo auténticamente griego de Sócrates deriva de esta remisión al alma como a su dominio más genuino y peculiar, una nueva forma de afirmación de sí mismo frente a las crecientes amenazas que la naturaleza exterior y el destino hacen pesar sobre su libertad». (Jaeger, 1957, p. 422).

recupera la libertad, ve reconocida la posición social que le correspondía legítimamente desde su nacimiento, y encuentra un hogar en el que crecer felizmente –y que nada tiene que ver con el sórdido hospicio en el que fue recluido desde su más tierna infancia. A partir de ahora, su bondadoso tutor, Mr. Brownlow, se preocupará de darle a su joven pupilo los cuidados, el afecto y la educación necesarios para que se desarrolle libre e integralmente como persona³⁵. A mi juicio, pocos personajes de la historia de la literatura han encarnado tan bien como Mr. Brownlow, el compromiso con la emancipación y la realización del ser humano por medio de una enseñanza orientada a desplegar sus capacidades y aptitudes. No en vano, en las últimas líneas de su inmortal novela, nos desvela Dickens:

De qué manera el señor Brownlow fue llenando, día tras día, la imaginación de su hijo adoptivo con montones de conocimientos, sintiéndose cada vez más unido a él a medida que se desarrollaba su naturaleza y mostraba cómo florecía la semilla de todo lo que él quisiera que llegase a ser (Dickens [1838], 1992, p. 353)³⁶.

Lista de Referencias

- Abellán, V. (1976). Codificación y desarrollo progresivo del derecho internacional del desarrollo. *Revista Española de Derecho Internacional*, XXIX, 369-396.
- Abellán, V. (2007). Derecho al desarrollo. En R. de Asís, D. Bondía & E. Maza (coords.). *Los desafíos de los derechos humanos hoy*. Madrid: Dykinson.
- Abellán, V. (2007). El derecho internacional económico (i): la promoción del desarrollo. En M. Díez de Velasco. *Instituciones de derecho internacional público*. (16ª ed.). Madrid: Tecnos.
- Ackerman, B. (1980). *Social Justice in the Liberal State*. New Haven & London:

³⁵ De acuerdo con el art. 27.2 de la Constitución española, la educación y el sistema diseñado para el desarrollo de la acción en la que esta consiste, «tendrá por objeto el pleno desarrollo de la personalidad humana en el respeto a los principios democráticos de convivencia y a los derechos y libertades fundamentales». En este sentido, el Tribunal Constitucional se ha pronunciado a propósito de la interpretación del art. 2.1 de la Ley Orgánica 2/2006, de 3 de mayo, de Educación afirmando que: «La educación a la que todos tienen derecho y cuya garantía corresponde a los poderes públicos como tarea propia no se contrae, por tanto, a un proceso de mera transmisión de conocimientos [cfr. art. 2.1 h) LOE], sino que aspira a posibilitar el libre desarrollo de la personalidad y de las capacidades de los alumnos [cfr. art. 2.1 a) LOE] y comprende la formación de ciudadanos responsables llamados a participar en los procesos que se desarrollan en el marco de una sociedad plural [cfr. art. 2.1 d) y k) LOE] en condiciones de igualdad y tolerancia, y con pleno respeto a los derechos y libertades fundamentales del resto de sus miembros [cfr. art. 2.1 b), c) LOE]». Cfr. STC 133/2010, FJ 7.

³⁶ En su inglés original, el fragmento seleccionado y traducido para el final de este trabajo, dice lo siguiente: «How Mr Brownlow went on, from day to day, filling the mind of his adopted child with stores of knowledge, and becoming attached to him more and more, as his nature developed itself, and showed the thriving seeds of all he wished him to become».

Yale University Press.

- Alston, P. (1984). Conjuring up new human rights: a proposal for quality control. *American Journal of International Law*, 78, 607.
- Assefa, M. (2010). Reflections on the Right to Development: Challenges and Prospects. *African Human Rights Journal*, 10 (2), 325-344.
- Beitz, C. (1979). *Political Theory and International Relations*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Beitz, C. (1982). Democracy in Developing Societies. In R. D. Gastil (Ed.). *Freedom in the World. Political Rights and Civil Liberties*. Westport (Connecticut)-London: Greenwood Press.
- Beitz, C. (2010). Justice and International Relations. In G. W. Brown & D. Held (Eds.). *The Cosmopolitanism Reader*. Cambridge: Polity Press.
- Bell, D. (1992). *El fin de las ideologías. Sobre el agotamiento de las ideas políticas en los años cincuenta*. En J. Abellán (coord.). A. Saoner (trad.). Madrid: Ministerio de Trabajo y Seguridad Social.
- Bloch, E. (1961). *Naturrecht und menschliche Würde.*, Frankfurt am Main: Suhrkamp. (F. González Vicén, trad. 1980).
- Bobbio, N. (s.f.) *Igualdad y libertad*. P. Aragón (trad.). Barcelona: Paidós, ICE, UAB.
- Bobbio, N. (1991). Sobre el fundamento de los derechos del hombre. En *El tiempo de los derechos*. R. de Asís (trad.). Madrid: Sistema.
- Carrillo, J. A. (1972). El derecho al desarrollo como derecho de la persona humana. *Revista Española de Derecho Internacional*, XXV, 119-125.
- Carrillo, J. A. (1994). *Curso de derecho internacional público. Introducción a su estructura, dinámica y funciones*. Madrid: Tecnos.
- Conte, A. G. (1995). Performativo vs. Normativo. En *Filosofía del linguaggio normativo (II). Studi (1982-1994)*. Torino: Giappichelli Editore
- Dickens, C. (1992). *Oliver Twist*. Hertfordshire (UK): Wordsworth, Ware. (Obra original publicada entre 1837 y 1839).
- Díez de Velasco, M. (2007). *Instituciones de derecho internacional público* (16ª ed.). Madrid: Tecnos.
- Donnelly, J. (1985). In search of the unicorn: the jurisprudence and politics of the right to development. *California Western International*, 15, 477 y ss.
- Dworkin, R. (2006). *Principles for a new political debate. Is democracy possible here?* Princeton University Press, Princeton & Oxford.
- Feinberg, J. (1980). *Rights, justice and the bounds of liberty: essays in social philosophy*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Fernández, E. (2001). *Dignidad humana y ciudadanía cosmopolita*. Madrid: Instituto

- de Derechos Humanos «Bartolomé de Las Casas», Universidad Carlos III de Madrid-Dykinson.
- Gómez, F. (1998). *El derecho al desarrollo: entre la justicia y la solidaridad*. Bilbao: Universidad de Deusto.
- Gómez, F. (1999). *El derecho al desarrollo como derecho humano en el ámbito jurídico internacional*. Bilbao: Universidad de Deusto.
- Gómez, F. (2012, enero). El derecho al desarrollo en el 25 aniversario de la Declaración sobre el Derecho al Desarrollo. *Derechos y libertades*, (26), 186.
- Graham, P. (2007). *Rawls*. Oxford: Oneworld Publications.
- Jaeger, W. (1957). *Paideia: die Formung des griechischen Menschen* (1933). W. Roces (Trad.). México: Fondo de Cultura Económica.
- Kant, I. (1968). *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* [1784], *Kants Werke. Band VIII*. Akademie Textausgabe. Unveränderter photomechanischer Abdruck des Textes der von der Preussischen Akademie der Wissenschaften 1902 begonnenen Ausgabe von Kants gesammelten Schriften. Abhandlungen nach 1781. Berlin: Walter de Gruyter & Co.
- Kant, I. (1968). *Kritik der praktischen Vernunft* [1788], *Kants Werke. Band V*. Berlin: Walter de Gruyter & Co.
- Kant, I. (1968). *Die Metaphysik der Sitten* [1797], *Kants Werke. Band VI*. Berlin: Walter de Gruyter & Co.
- Kant, I. (1968). *Zum ewigen Frieden* [1795] *Kants Werke. Band VIII*. Berlin: Walter de Gruyter & Co.
- Kukathas, C. & Pettit, P. (1990). *Rawls. A Theory of Justice and its Critics*. Oxford: Policy Press.
- Lachs, M. (1986). Economic, Law and the Right to Development. In E. J. Brill & Leiden. *Development Studies: Critique and Renewal*. S.l.: s.n.
- Mariño, F. (1993). *Derecho internacional público. Parte general*. Madrid: Trotta.
- Marks, S. (1981). Emerging human rights: a new generation for the 1980s? *Rudgers Law Review*, 33, 436.
- M´Baye, K. (1972). Le droit au développement comme un droit de l´homme. *Revue des Droits de l´Homme*, 503-534.
- Nagel, T. (2002). Rawls and Liberalism. In S. Freeman (ed.). *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Normand, R. (2008). *Human Rights at the UN: the political history of universal justice*. En R. Normand & S. Zaidi (Ed.). Bloomington, Indiana: Indiana University Press.
- Nussbaum, M. C. (2006). *Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Membership*. Cambridge (Massachusetts)-London: The Belknap Press of

- Harvard University Press.
- Nussbaum, M. C. (2006). Poverty and human functioning: capabilities as fundamental entitlements. In D. Grusky & R. Kanbur (Eds.). *Poverty and Inequality* Stanford, California: Stanford University Press.
- Nussbaum, M. C. (2010). *Not for Profit. Why Democracy Needs the Humanities*. Princeton University Press, Princeton & Oxford.
- Nussbaum, M. C. (2012). *Crear capacidades. Propuesta para el desarrollo humano*. A. Santos (Trad.). Madrid: Paidós.
- O'Neill, O. (2000). *Bounds of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- O'Neill, O. (1996). *Towards justice and virtue. A constructive account of practical reasoning*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ortega y Gasset, J. (2006). *Historia como sistema* (1941). *Obras completas. Tomo VI. 1941/1955*. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset.
- Pastor, J. A. (2007). *Curso de derecho internacional público y organizaciones internacionales* (11ª ed.). Madrid: Tecnos.
- Peces-Barba, G. (2002). *La dignidad de la persona desde la Filosofía del Derecho*. Instituto de Derechos Humanos «Bartolomé de Las Casas». Madrid: Universidad Carlos III de Madrid-Dykinson.
- Peláez, J. M. (1987). *La crisis del Derecho Internacional del desarrollo*. Córdoba: Universidad de Córdoba.
- Pérez, A. E. (2001). El papel de Kant en la formación histórica de los derechos humanos. En G. Peces-Barba & E. Fernández. *Historia de los derechos fundamentales*. Tomo II. Siglo XVIII. Vol. II *La Filosofía de los derechos humanos*. Madrid: Dykinson-Instituto de Derechos Humanos «Bartolomé de Las Casas» de la Universidad Carlos III.
- Pérez, A. E. (2005). *Dimensiones de la igualdad*. Madrid: Dykinson.
- Pérez, A. E. (2006). *La tercera generación de derechos humanos*. Cizur Menor, Navarra: Thomson, Aranzadi.
- Pérez, A. E. (2010). *Derechos humanos, Estado de derecho y constitución* (10ª ed.). Madrid: Tecnos.
- PNUD. (1990). *Desarrollo humano: Informe 1990*. Bogotá.
- Pogge, T. (1989). *Realizing Rawls*. Ithaca: Cornell University Press.
- Pogge, T. (2002). *World Poverty and Human Rights*. Oxford: Polity Press, Blackwell Publishers.
- Pogge, T. (2010). Cosmopolitanism and Sovereignty. In G. W. Brown & D. Held (Eds.). *The Cosmopolitanism Reader*. Cambridge: Polity Press.
- Rawls, J. (1971). *A Theory of Justice*. Cambridge (Massachusetts)-London: The Belknap Press of Harvard University Press.

- Rawls, J. (1987). The Basic Liberties and Their Priority. In S. M. McMurrin (ed.). *Liberty, Equality and Law. Selected Tanner Lectures on Moral Philosophy*. Salt Lake City, Cambridge (UK): University of Utah Press, Cambridge University Press.
- Rawls, J. (1993). *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.
- Rawls, J. (1999). *The Law of Peoples*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Rawls, J. (2001). The Sense of Justice. (Trabajo original publicado en 1963). En S. Freeman (Ed.). *John Rawls. Collected Papers*. Cambridge (Massachusetts)-London: Harvard University Press.
- Rodilla, M. A. (2006). *Leyendo a Rawls*. Salamanca: Universidad de Salamanca.
- Rodríguez, M. E. (2010). *La nueva generación de derechos humanos. Origen y justificación* (2ª ed.). Madrid: Dykinson.
- Sen, A. (1993). Capability and Well-Being. In M. C. Nussbaum & A. Sen (Eds.). *The quality of life*. Oxford: Clarendon Press.
- Sen, A. (1999). *Development as Freedom*. Oxford: Oxford University Press.
- Sen, A. (2010). *The Idea of Justice*. London: Penguin Books.
- Senjupta, A. (2007). Poverty Eradication and Human Rights. In T. Pogge (Ed.). *Freedom from Poverty as a Human Right. Who owes what to the very poor?* Oxford: Oxford University Press.
- Servier, J. (1982). *La utopía*. E. Carlota Zenzes (trad.). México: Fondo de Cultura Económica.
- Tasioulas, J. (2005). Global Justice Without End? In C. Barry & T. W. Pogge (Eds.). *Global Institutions and Responsibilities. Achieving Global Justice*. Oxford: Blackwell.
- Ulam, A. (1982). Socialismo y utopía. En F. E. Manuel (comp.). *Utopías y pensamiento utópico*. M. Mora (Trad.). Madrid: Espasa-Calpe.
- Vašák, K. (1979). *Pour les droits de l'homme de la troisième génération*. Strasbourg : Institut International des Droits de l'Homme.
- Vašák, K. (1990). Les différents catégories des droits de l'homme. En A. Lapeyre, F. de Tinguy & K. Vasak (Ed.). *Les dimensions universelles des Droits de l'Homme*. Bruxelles : UNESCO-Bruylant.
- Wolff, R. P. (1981). *Para comprender a Rawls. Una reconstrucción y una crítica de teoría de la justicia*. M. Suárez (trad.). México: Fondo de Cultura Económica.