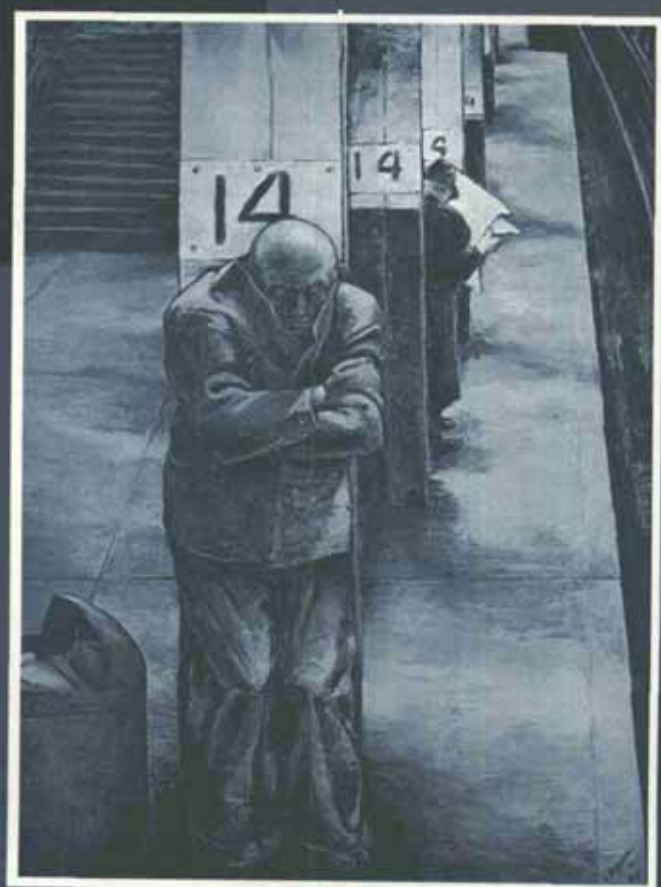


El derecho al desarrollo:

su exigencia dentro
de la visión de un nuevo
orden mundial

LUIS ALONSO AGUILAR




ITESO
EL ESPÍRITU VIVE VICA


LA VERDAD NOS LIBERA
UNIVERSIDAD
IBEROAMERICANA
COLLEGIUM



El derecho
al desarrollo:

su exigencia dentro
de la visión de un nuevo
orden mundial

El derecho
al desarrollo: su exigencia dentro
de la visión de un nuevo
orden mundial

LUIS ARMANDO AGUILAR



Diseño de portada: Jabaz
Ilustración: Camilo Egas, *La calle 14*

D.R. ©1999, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores
de Occidente (ITESO)
Oficina de Extensión Universitaria
Periférico Sur 8585, C.P. 45090, Tlaquepaque, Jalisco, México.
D.R. ©1999, Universidad Iberoamericana plantel Golfo Centro,
Km. 3.5 carretera federal Puebla-Atlixco,
C.P. 72430, Puebla, Puebla, México.

ISBN 968-5087-03-2

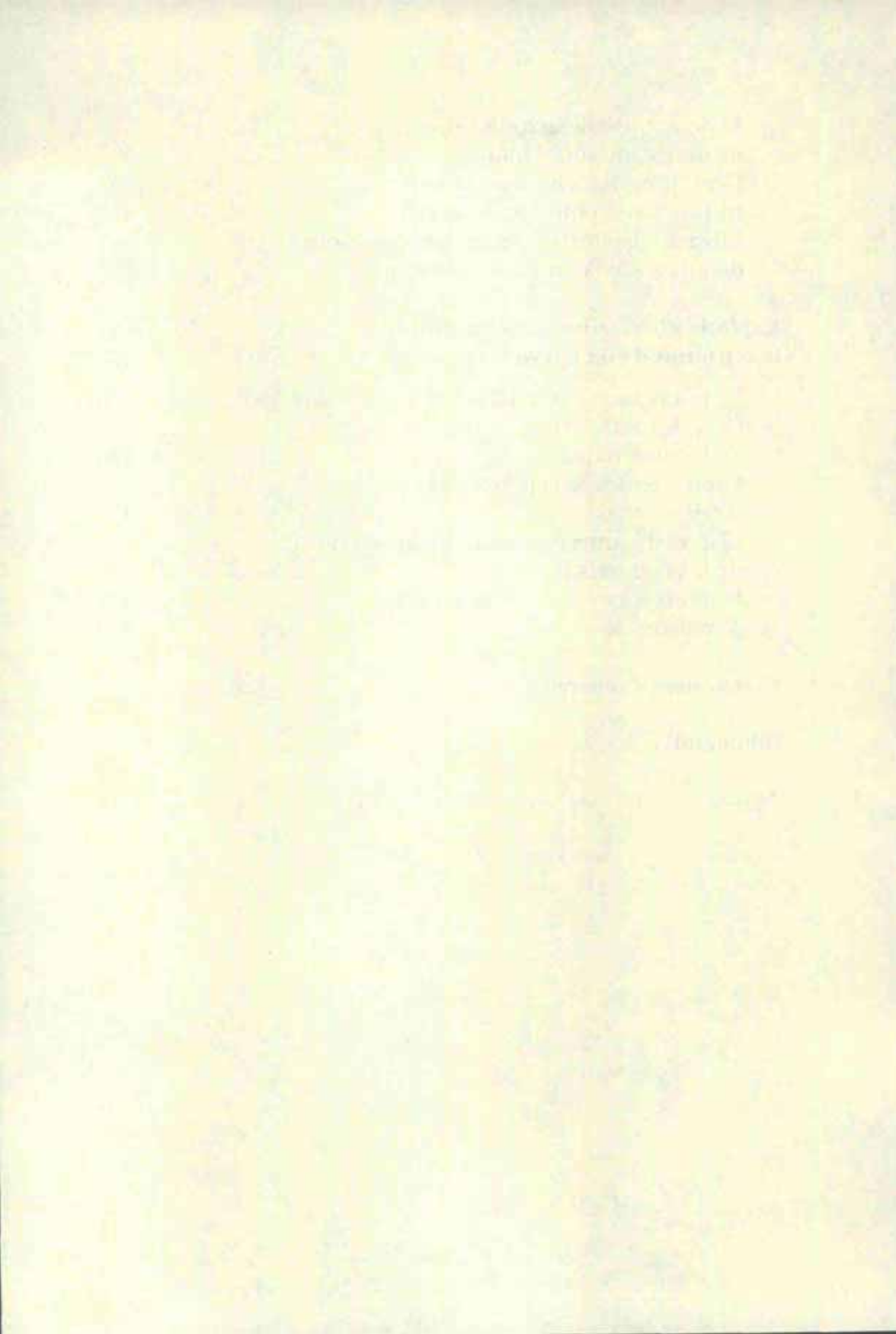
Impreso y hecho en México
Printed and made in Mexico

ÍNDICE

Dedicatorias y agradecimientos	9
Presentación	11
Introducción	13
Parte I. La exigencia del derecho al desarrollo	25
Capítulo I. El derecho al desarrollo en el contexto del derecho internacional	27
Naturaleza del derecho internacional	29
El derecho al desarrollo: origen ideológico	35
El contexto de la discusión actual	59
Contenido del derecho al desarrollo	66
Objetivos del derecho al desarrollo	71
El sujeto del derecho al desarrollo	73
El estatus del derecho al desarrollo en relación con las fuentes del derecho internacional	79
Significado del derecho al desarrollo en el contexto del derecho internacional	98
Capítulo II. Interpretación política y filosófica del derecho al desarrollo	103

Introducción	105
El derecho al desarrollo como derecho humano	114
Capítulo III. Aspectos colectivos del derecho al desarrollo	143
Un derecho de la persona y de las minorías al bien común y a la democracia en el marco nacional	145
El derecho al desarrollo como derecho de los pueblos y de los estados	151
Hacia una interpretación jurídica plausible del contenido del derecho al desarrollo	168
Propuesta de una interpretación plausible	178
Conclusiones	183
Capítulo IV. Legitimidad del desarrollo como exigencia de derecho	191
Introducción	193
¿Puede el desarrollo ser objeto de derecho?	196
La intuición original: el desarrollo integral del hombre	200
Desarrollo, justicia y orden	252
Parte 2. La visión de un nuevo orden mundial	261
Introducción	263
Capítulo V. Instituciones económicas	271
La visión de un derecho al desarrollo de la humanidad desde la perspectiva de una economía generalizada	273
Capítulo VI. Instituciones políticas: un nuevo contrato social internacional	305

El derecho al desarrollo ¿principio de un Estado social mundial?	307
Una "propuesta hecha a la historia"	309
Instituciones políticas: balance	317
Liberté, égalité, fraternité: las condiciones de una sociedad mundial abierta	320
Capítulo VII. Instituciones jurídicas: los criterios de un nuevo <i>ius gentium</i>	323
La nueva estructura del derecho internacional	326
Derecho al desarrollo y unidad de la humanidad	328
Fundamentos normativos del derecho internacional	331
El derecho internacional y la "metacrítica" de la economía política	354
Instituciones jurídicas: balance	371
A manera de síntesis	373
Conclusiones generales	377
Bibliografía	385
Anexo	407



DEDICATORIAS Y AGRADECIMIENTOS

Al gran sabueso del cielo

ae quae non sunt

A Esmeralda, Aletheia, Mariana, Jean-Philip,
Anette, don Juan y a todos los habitantes de
la Ciudad de los Niños.

Lætitiæ sive Gaudium est ineffabilis.

A la memoria del papa Pablo VI, a quien le fue
dado *ver* un nuevo orden mundial.

Al Rabbi Joshua ben-Joseph. Mención especial merecen mis papás. A los amigos, compañeros, conocidos y desconocidos que hospitalariamente me acogieron y atendieron en el viejo continente, en particular a Jean Charlot, anfitriona inesperada en algún lugar perdido de la Borgoña. A monseñor Guillermo Havers, a Gerhard Gruber y a los miembros de la asociación de San Corbiniano de Munich, porque me dieron la oportunidad de gozar de inmerecidos derechos. Al personal académico, administrativo y de servicio de la Escuela Superior de Filosofía de la ciudad de Munich, en particular al rector, Hans Goller, y al ex rector, Peter Ehlen. A los miembros del Instituto de Política Social de la misma escuela, en particular a Marion Engels, bibliotecaria

excepcional, a Michael Heinz, Johannes Müller y Walter Kerber. Ellos me abrieron las puertas del instituto, así como grandes perspectivas de investigación. A Harald Schöndorf, amigo y corrector. Es probable que sin su sabio consejo este trabajo nunca hubiese llegado a término. A Karl-Heinz Weger, amigo silencioso, y a Reinhard Iblacker (*ipse enim sciebat quid est in homine*). Ellos alentaron el proceso de elaboración de este documento. A Norbert Brieskorn, quien "acompañó" muy de cerca mi investigación y de alguna manera la dirigió, ayudándome a plantear las preguntas indispensables. A él debo, entre otras cosas, la inolvidable cita de Horacio: "*Tua res agitur paries si proximus ardet*" ("cuando arde la pared de tu vecino, es también cuestión tuya"). A Tobias Karcher y a Johannes Herzgsell por su inquebrantable amistad. A Ruth Hürten, "*wo die Erinnerung schweigt...*"

La memoria no es capaz de hacer justicia.

PRESENTACIÓN

Desde que se redactó la *Carta Banjul* sobre los derechos del hombre y de los pueblos en 1981 (artículo 22) y desde que tuvo lugar la Conferencia de Viena sobre los derechos humanos en 1993 se ha abierto de nuevo la discusión sobre el derecho humano al desarrollo. A pesar de que resulta deseado por algunos y rechazado por otros, es imposible negar la necesidad de su existencia. Es cierto que, a la luz de los problemas de interpretación de su alcance jurídico, político y cultural, es necesario confesar cierta impotencia. Aún más apremiantes –y todavía más lejos de encontrar una respuesta– son las preguntas sobre el sujeto a quien corresponde este derecho; sobre cómo lograr un equilibrio y un acuerdo armónico sobre la exigencia de desarrollo de todos los hombres, de todos los grupos y quizá también de los pueblos dentro de un mismo Estado, así como en el coro de todos los demás estados, y ante qué instancia puede demandarse este derecho. Tanto más difícil resulta la solución a este problema, mientras no exista ningún marco fijo dentro del cual este deseo pudiera integrarse. Más bien tendría que proponerse que el marco deba estar constituido por la comunidad mundial total en el sentido en que ella lo determine. Se hace necesario entonces replantear la relación entre el acuerdo (*Stimmigkeit*) –que no significa necesariamente unanimidad– y la diversidad, lo cual sólo puede ser resuelto por todos los pueblos y comunidades

culturales. Fundamentalmente, la *comunidad de la humanidad* es desde siempre el punto de partida y, al mismo tiempo, un fin todavía por alcanzarse, ella participa del discurso, y es, a su vez, resultado de ese discurso.

El trabajo de Luis Armando Aguilar tiene el mérito de fundamentar lo que muestra, de ser rico en información y exponer criterios claros, tanto en la dimensión histórica como en lo que se refiere a la tarea futura del derecho al desarrollo. Su trabajo dirige nuestra atención a propuestas y problemáticas de este derecho humano y de los pueblos. Como disertación elaborada en Alemania por un mexicano su trabajo representa un puente entre dos estilos de pensamiento y mundos de experiencia.

Resulta deseable que el trabajo de Luis Armando Aguilar fuera recibido como lo merece, como un instrumento clarificador y como estímulo para reflexiones ulteriores.

Norbert Brieskorn, S.J.
Profesor de Filosofía Social y del Derecho de la Escuela
Superior de Filosofía de Munich, Alemania.
Traducción de Luis Armando Aguilar

INTRODUCCIÓN

El mayor mal para un organismo, una persona o un pueblo es encontrar obstáculos en su desarrollo.

Su mayor bien, y su mayor gozo, es poder lograrlo. He ahí su derecho.

Una voz de Chiapas

Se necesitan naciones plenamente conscientes, para una tierra total.

Teilhard de Chardin

I

El interés central de la filosofía es la vida del hombre. Por eso hace de la búsqueda de la verdad su única tarea. La filosofía parte de un axioma: la vida humana es valiosa, y lo es en sumo grado, en uno que ella misma es incapaz de determinar. No necesariamente debe hacerlo con exactitud, pero, al menos, debe constituirse en una voz que busca su salvaguardia ante las continuas fuerzas que la amenazan desde todos los frentes; de forma trágica, desde el hombre mismo, y, paradójicamente, desde la propia filosofía. Pareciera que la filosofía, en su sentido clásico, ha llegado al fin de sus días (idea que viene repitiéndose, por lo demás, ya desde finales del siglo pasado), y cuyas aportaciones

parecen haber sido ya desplazadas. No resulta tan importante contrarrestar esas corrientes intelectuales, cuanto volver su interés a aquella realidad que han perdido de vista, y sobre la que se elaboran exóticas teorías ("la muerte del hombre", "la desaparición del sujeto", etcétera).

Es tarea de la filosofía no sólo la clarificación de los conceptos, la formación de un pensamiento crítico y sistemático o la determinación de lo que las cosas son en la realidad, su sentido y fundamento. Además, en nombre del humanismo que la motiva, está obligada a todo ello para devolver al hombre la esperanza.

La filosofía parece haber perdido en gran medida su vínculo con el impulso inicial que en sus orígenes históricos le imprimiera su particular fuerza: el asombro. Se ha transformado de forma prevalente en discurso, visión, sistema, idea. Bergson mostró que la filosofía se propone mucho más que eso: representa una cierta forma de considerar al mundo y, a partir de esa visión, una forma específica de vivir la vida.¹

La filosofía entraña por naturaleza una dimensión moral a la que, en última instancia, no puede renunciar. La vida no es absurda, ni es una pasión que se consuma inútilmente (Sartre), lo que a cualquier hombre de la calle puede parecerle algo evidente, pero que constituye también una tesis filosófica: la raíz del humanismo.

El concepto de derechos humanos es hoy un tópico que despierta tanto reservas como esperanzas y sospechas. El recurso de esta idea para defender y promover al hombre tiene un origen histórico concreto y, desde su origen, ha sido objeto de múltiples

1. Así la entendieron los antiguos filósofos, desde Sócrates hasta Pascal, pasando por Kierkegaard y Nietzsche. Para Platón, por ejemplo, filosofía significaba ejercitarse para la muerte. Por esa razón era necesario ejercitarse en la contemplación, la meditación, el examen de conciencia, etc. Ejercitarse para la muerte no es, bien entendido, una forma de negar la vida sino de aprender a afirmarla en plena libertad interior. El llamado de Nietzsche: "Hermanos, ¡permaneced fieles a la tierra!", puede interpretarse en este sentido. La seriedad de la vida requiere de una dosis de ironía (Sócrates), de la que se sigue la poca lucidez que el hombre logra sobre su existencia (*cf.* Hadot, 1987: 9).

interpretaciones (Brieskorn, 1997). En último término, de lo que se trata es del hombre vivo, o mejor dicho, del hombre que ha de llegar a vivir de todo lo que reclama la vida humana para poder ser afirmada en un mundo que la niega.

Para afirmar la vida humana y para defender a las personas concretas es necesario comenzar por establecer ideas adecuadas sobre ellas. De ahí que la filosofía no pueda ahorrarse "el esfuerzo del concepto", como decía Hegel. De ahí también la necesidad de que los problemas no desemboquen en monólogos estériles. La filosofía cuenta ya con unos 25 siglos de historia. Su tema ha sido el hombre, en primera línea, aun ahí donde la mirada se ha dirigido al mundo (horizonte cosmológico) o donde ha buscado dirigirla más allá (horizonte teológico). Cada generación necesita plantear de nuevo el "cuestionario básico de la existencia humana", y por esa razón pregunta a quienes la preceden, en un intento de lucidez. Pensar es una exigencia esencial del hombre, es su derecho y privilegio.

Si no puede renunciarse a la filosofía quiere decir que resulta necesaria precisamente para que el hombre pueda seguir viviendo como hombre.

En específico, para que todos y cada uno de los hombres puedan llegar a ser todo lo que son capaces de ser. De ahí se desprende la responsabilidad de quien intenta filosofar. Si su cometido principal es la búsqueda de la verdad del hombre, no puede ignorar a todos aquellos que aun como parte del género humano han nacido o crecido bajo el signo de la inhumanidad. No es por patetismo o por mala conciencia que el hambre y la miseria deban estar presentes en el horizonte del pensamiento sino por mera justicia con la realidad. La filosofía, dice Xavier Zubiri, "no tiene más patetismo que el del esfuerzo cotidiano de arrancar unas esquirlas a la realidad" (Zubiri, 1992).

Cuando se habla del hombre, hay que tener presente en primera línea a todos aquellos que parecen condenados a no lograr serlo. La misión que Platón asignó a la filosofía tiene hoy, sin duda, un carácter distinto, pues la vida o la muerte que está en juego es, sobre todo, la de millones de seres humanos, que

quedan al margen de la constitución del mundo moderno, o de la llamada posmodernidad; se trata de "hombres sin derechos" como los llama Bertozzi (1990: 72-74). La vida de esos hombres exige reflexión, y, por un mínimo de respeto, exige la atención de lo que para ellos puede significar la vida misma.²

A menos de que se muestre que las exigencias morales contenidas en la idea de los derechos humanos pueden y deben ser atendidas y formuladas dentro de un marco jurídico, como señala el filósofo Jeremy Bentham, existe el riesgo de que el lenguaje sobre los derechos humanos derive en un discurso sin sentido,³ pues no por el hecho de desear que se establezca un cierto derecho significa que se constituya como tal.

Desde el punto de vista del significado histórico de los derechos humanos, cabe añadir como cuestión central lo que representa para la humanidad en su conjunto.⁴ Se trata de una perspectiva dentro de una filosofía de la historia, en el sentido, en parte, que Kant llamaba profético.⁵

No se trata sólo de "tomar en serio los derechos", como diría Dworking, en lo que se refiere a determinar su relevancia política, su prioridad frente al Estado y la posibilidad de ser respetados en un marco jurídico, etc. Vivimos en la "Edad de los derechos" según afirma Bobbio. La relevancia que los derechos humanos

2. El discurso filosófico sobre el hombre concreto debe evitar la postura cínica de hacer de los más necesitados mera ocasión para la especulación.

3. Citado por Hollembach, 1975: 11 y 12. Señala este autor: "el recurso a los derechos humanos incluye una promesa para millones de personas en todo el planeta. Pero también presenta la posibilidad de que aumente la tensión y los conflictos internacionales. En un mundo en el que el hambre, la tortura, la violación de la conciencia y un potencial episodio nuclear están envueltos en una compleja red de relaciones económicas y militares, es evidente la necesidad de un examen cuidadoso de las formas apropiadas en que hay que tratar y defender la idea de los derechos humanos".

4. Un planteamiento muy parecido se encuentra en Bobbio, 1992.

5. Kant, 1985a. Se trata de una trasposición de la captación del sentido de la acción humana individual hacia el futuro ("como animal teleológico") a la humanidad en su conjunto, como si la humanidad fuera un solo individuo. Se trata de una lectura de la historia cuya función no es cognoscitiva sino exhortativa y sugestiva.

va cobrando en el mundo actual lleva a considerarlos como base de una ética universal o, de forma más modesta, como un fundamento de un *ethos* mundial (Kasper, 1990: 49; Küng, 1991). El preguntarse por el sentido es, junto con la cuestión del fundamento, una actitud filosófica por excelencia (Gómez Caffarena, 1984). Iluminarla es una exigencia del pensamiento y de la realidad. Se trata de la articulación realista del humanismo, en su sentido más profundo, es decir, de la afirmación de lo humano desde el fondo mismo del hombre que, por lo mismo, debe reconocer el desgarramiento interior de la persona, de la sociedad y de la historia.

Si el sentido de los derechos humanos ofrece la base del humanismo, es preciso tener como horizonte o como punto de referencia a aquellas personas en quienes lo humano, por así decirlo, se encuentra anulado, es decir, sin posibilidad de desarrollo casi desde cualquier punto de vista.⁶ La afirmación de lo humano debe comenzar precisamente ahí donde se encuentra negado o amenazado al máximo. Además, cualquier discurso sobre el hombre debe traer a la memoria la historia y la realidad de sus víctimas (Adorno, Benjamín), y a todos los que, de forma anónima, padecen de una deshumanización silenciosa, lenta, cotidiana, como el caso del desgaste gradual que corroe las bases materiales y espirituales de la vida social.

El concepto humanismo, tan desgastado y desacreditado, tan sospechoso de esterilidad y retórica, con tantos argumentos en su contra, supone opciones coherentes con la realidad de la persona. Y es de justicia con la realidad –en el primer sentido premoral, adecuado a ella– afirmar la realidad del hombre para que se logre en todas sus posibilidades. Como escribe José Gómez Caffarena, “lo merece el hombre: ese ser grandioso amenazado

6. Cabría pensar que quienes no cuentan con las condiciones necesarias para su desarrollo material, pueden desarrollarse en otras áreas, según la tesis que afirma que la felicidad no depende de las condiciones materiales del sujeto. La realidad de millones de hombres descalifica esta tesis.

que no acaba de encontrar dónde apoyarse para creer en sí" (Moratolla, 1985: 15).

Desde esta perspectiva, me parece necesario plantear un acercamiento al problema del derecho al desarrollo. Se trata de un primer presupuesto y representa la actitud con la que pretendo iluminar mi investigación.

II

La noción de derecho al desarrollo (DD) es, al mismo tiempo, sugerente y problemática. Sugerente porque vincula un concepto clásico con una idea moderna. Problemática porque la combinación de ambos conceptos parece inadecuada. El derecho conlleva siempre una referencia concreta a situaciones y a problemas, mientras que el desarrollo alude a un proceso abierto que sugiere una dinámica orientada hacia un fin determinado. Desde su nacimiento hasta nuestros días, la noción de derecho al desarrollo ha estado sujeta a diversas interpretaciones en las que no sólo se ponen de manifiesto problemas semánticos sino, ante todo, políticos.

Hablar de derecho supone la posibilidad de su reivindicación y realización. Fundamentar la primera y llevar a cabo la segunda representa tan serias dificultades que hasta se cuestiona la posibilidad misma de su planteamiento. Desde antes de la caída del llamado socialismo real, la noción de DD parecía ya inadecuada.⁷ El panorama que presentaba el orden internacional condujo a plantear las relaciones Norte-Sur en función de las nuevas realidades del poder. La oportunidad de "reivindicar un derecho" era ya cosa del pasado, se abría ahora paso a la urgencia de la negociación de los programas de pago de la deuda externa de los países endeudados, a los programas de su adaptación a las medi-

7. "En la actualidad el derecho al desarrollo parece anticuado [...] Es necesario incluir esta expresión que permita su renovación" (*cf.* Sanson, en Dupuy, 1980: 192).

das financieras impuestas por las instituciones de Breton Woods, etc. El énfasis de la idea había cambiado.

Desde su formulación original, la exigencia asociada al DD era clara: la creación de un mecanismo jurídico que contribuyera a un orden de mayor justicia entre las naciones. La Conferencia de Viena de 1993 puso de manifiesto la reactualización de la idea del DD dentro de un contexto muy distinto al de su nacimiento. Después de casi 30 años, prácticamente había desaparecido el suelo del que originalmente se nutría: los efectos psicológicos de la descolonización, la pujanza de las "décadas del desarrollo" impulsadas por la Organización de las Naciones Unidas (ONU), la guerra fría, la ideología del *tiermondisme*, etcétera.

El DD es ante todo una idea. Su origen se nutre de distintas fuentes y la realidad a la que se refiere es polifacética. Su uso en los más diversos contextos y sentidos ha hecho de él un concepto equívoco. A él se asocian tanto el respeto a los derechos humanos (DH) como la realización de exigencias muy concretas en el orden económico. El germen de la idea parece estar contenido en la expresión "el desarrollo debe ser" de Sanson, cuyo carácter abstracto encierra una gran diversidad de interpretaciones. Entre el deber y el derecho se da una fluida continuidad: *si el desarrollo debe ser, entonces hay derecho al desarrollo*. La idea es simple, la visión es profunda. Al haber ganado terreno, este argumento ha dado lugar a las más variadas posiciones políticas. La idea posee una gran fuerza de atracción y es posible trasponerla a todos los niveles, en una dinámica de círculos concéntricos: la persona, los grupos, los pueblos, las naciones, la humanidad.

El desarrollo de la humanidad es una expresión propia de una visión evolucionista. En perspectiva histórica supone la unidad del género humano no sólo en razón de su origen biológico sino de un *telos* que lo impulsa a *retro*, en un sentido compartido por todos sus miembros. El proyectar esta visión en el árido campo de la vida política trae consecuencias peculiares. Una de ellas se ha expresado en el derecho internacional (DI), dentro del cual ha dejado una huella notable.

No basta que a nivel político la idea del DD logre cierto grado de aceptación, ni resulta suficiente que alcance un lugar dentro del edificio del DI; tampoco puede agotar todo su sentido como una nueva forma de aliento a la cooperación internacional. El verdadero sentido del DD es ofrecer una visión, un horizonte sobre la organización del mundo. Pero la visión deriva en mito o en utopía si carece en su estructura de un fundamento racional. Lo esencial de este trabajo consiste en la prueba de la racionalidad, es decir, en la posibilidad de desentrañar una verdad a la luz de la cual sea posible iluminar la difícil cuestión del desarrollo de las personas y de las naciones.

Racionalidad no es sinónimo de evidencia. Tampoco excluye la detección de aspectos problemáticos o aporéticos. En un sentido muy general, racionalidad significa aquí la inteligibilidad propia de una idea cuyo origen y punto de referencia es la realidad. La inteligibilidad de la idea de DD debe mostrar, por ejemplo, que no se trata de una mera politización de la idea de los DH. Inteligibilidad implica, asimismo, la posibilidad de cuestionar aun las resoluciones políticas, jurídicas y diplomáticas en que la noción ha sido consignada. Las leyes, reglamentos, normas y resoluciones no son obra de filósofos. La lógica de una idea que se abre camino en el ámbito político no se identifica con la consistencia de dicha idea. En esta concepción de racionalidad está implícita una posición que en un sentido amplio puede ser considerada como de derecho natural.⁸

Si el DD perdiera fuerza en el discurso político, jurídico y económico, sería necesario conservar su intuición central bajo un término nuevo (por ejemplo, "exigencia universal de una vida digna"). Su complejidad ha mostrado que, dada la envergadura

8. En este sentido me parece acertada la caracterización de Arthur Utz, para quien el iusnaturalismo es en la actualidad un concepto colectivo para las teorías jurídicas no positivistas (cfr. *Archiv für Rechts-und Sozialphilosophie*, vol. 1, 4a. parte, 1982: 3). En el mismo sentido, Robert Spaemann considera que el derecho natural se limita a ser una forma de pensar que sirve de piedra de toque a toda legitimación de acciones jurídicas (cfr. "Die Aktualität des Naturrechts", en Böckle y Böckenförde, 1973: 262).

del problema al que se refiere, una idea oscura puede resultar fecunda. Pero la idea no sólo ha de ser plausible sino también útil. Su utilidad se mostrará en la medida en que sirva como una cifra, como un punto de referencia que motive la urgencia de la acción por la promoción de los más débiles, por la protección cada vez más universal y efectiva de los DH.

Hay ideas que, al ser expresadas en determinadas categorías, pierden sus contornos, o ganan otros nuevos que por su origen les eran ajenos. Tal es el caso del DD. En este estudio me propongo destilar lo que puede ser llamado el núcleo permanente de la idea, después de analizar las transformaciones semánticas a que se ha visto sometida.

Una idea o es falsa o es verdadera. Pero hay ideas cuyo fondo permanece como enterrado bajo un cúmulo de argumentos y razonamientos. Es tarea del pensamiento desenterrar las ideas para ver si expresan la verdad o la encubren. Filosofar es penetrar en el fondo de las cosas. La falta de evidencia puede suplirse hasta cierto punto por la confluencia de los argumentos. Este trabajo puede ser entendido como un intento por ofrecer un *argumento acumulativo* por salvar una idea,⁹ aunque en el camino se pierda mucho de lo que parece contener.

Desentrañar el sentido de la idea del DD supone un esfuerzo por penetrar en una jungla de conceptos, teorías, prejuicios, ideologías y hechos. La tarea de clarificarlo no es necesariamente un camino de simplificación. Sus fundamentos teóricos tendrán que ser discutidos una y otra vez. En ello radica buena parte de su fecundidad. Su contenido dejará de ser relevante en el momento en que la lucha contra la pobreza pudiera prescindir de las negociaciones políticas y diplomáticas y del esfuerzo por transformar el aparato del DI.¹⁰

9. Fundamentalmente, la idea del papa Pablo VI (1972) en su discurso frente a la Organización Internacional del Trabajo (OIT) en 1969 (*cfr.* capítulo 1).

10. A pesar de los notables éxitos en materia de desarrollo humano las expectativas de vida en los países en vías de desarrollo se han incrementado por encima de un tercio durante los últimos 30 años; la inscripción para la educación primaria ha

El objetivo de este trabajo es estudiar la idea del DD en sus fuentes, su significado y sus implicaciones. La estructura de este estudio está dada por la dinámica que conduce de la exigencia a la visión. Sobre ambos polos se despliegan los siete capítulos de su contenido. Ambos aspectos están contenidos en la idea original, si bien, por su origen histórico, la lógica resulta inversa: la visión de un nuevo orden económico internacional (NOEI) precede a la exigencia que la convirtió en motivo de derecho.

En el primer capítulo analizo el origen, contexto y significado del DD dentro del DI. Su objetivo es clarificar su estatus jurídico.

El segundo capítulo está dedicado a puntualizar en qué sentido el DD puede ser entendido como un derecho humano, y a clarificar la problemática ligada a la universalidad e indivisibilidad asociadas a este concepto.

En un tercer capítulo abordo la problemática de los aspectos colectivos del DD para, a partir de ahí, investigar los argumentos que le dan plausibilidad. Tanto en el capítulo segundo como en el tercero, el pensamiento de Jacques Maritain ofrece las líneas centrales de la reflexión, en diálogo con otros autores.

En un cuarto capítulo intento esclarecer la legitimidad del DD a partir de su materia propia: el desarrollo. Para ello me sirvo de algunas categorías fundamentales del pensamiento del economista francés François Perroux. El cuarto capítulo ofrece el gozne entre la primera y la segunda parte. En esta última hago explícita la visión arriba mencionada.

aumentado en 80%, y más de 70% de la población en esos países aún no tiene acceso a los servicios de salud. Aproximadamente un billón y medio de personas vive aún en la pobreza dentro de los 173 países que forman parte del programa de desarrollo de la Organización de las Naciones Unidas (ONU). Las condiciones de vida para el doble de esa cifra son deplorables. Cada año mueren de hambre entre 13 y 18 millones de personas –en su mayoría niños– por causas relacionadas con la pobreza. Cada día nacen 67 mil niños en el seno de familias que ganan menos de siete dólares al día. Los 47 países llamados “menos desarrollados” concentran el 10% de la población mundial y cuentan con el 0.1% del producto mundial (cfr. Speth, 1995: 60).

Los capítulos V, VI y VII se refieren, respectivamente, a la visión económica, política y jurídica contenidas en la exigencia. En las tres esferas el horizonte de referencia es la humanidad en su conjunto: una economía de la especie humana, una organización política del mundo, un nuevo *ius gentium*, válido en todas las naciones de la tierra. Humanidad y soberanía nacional son dos polos en tensión constante cuyos resultados será preciso describir.

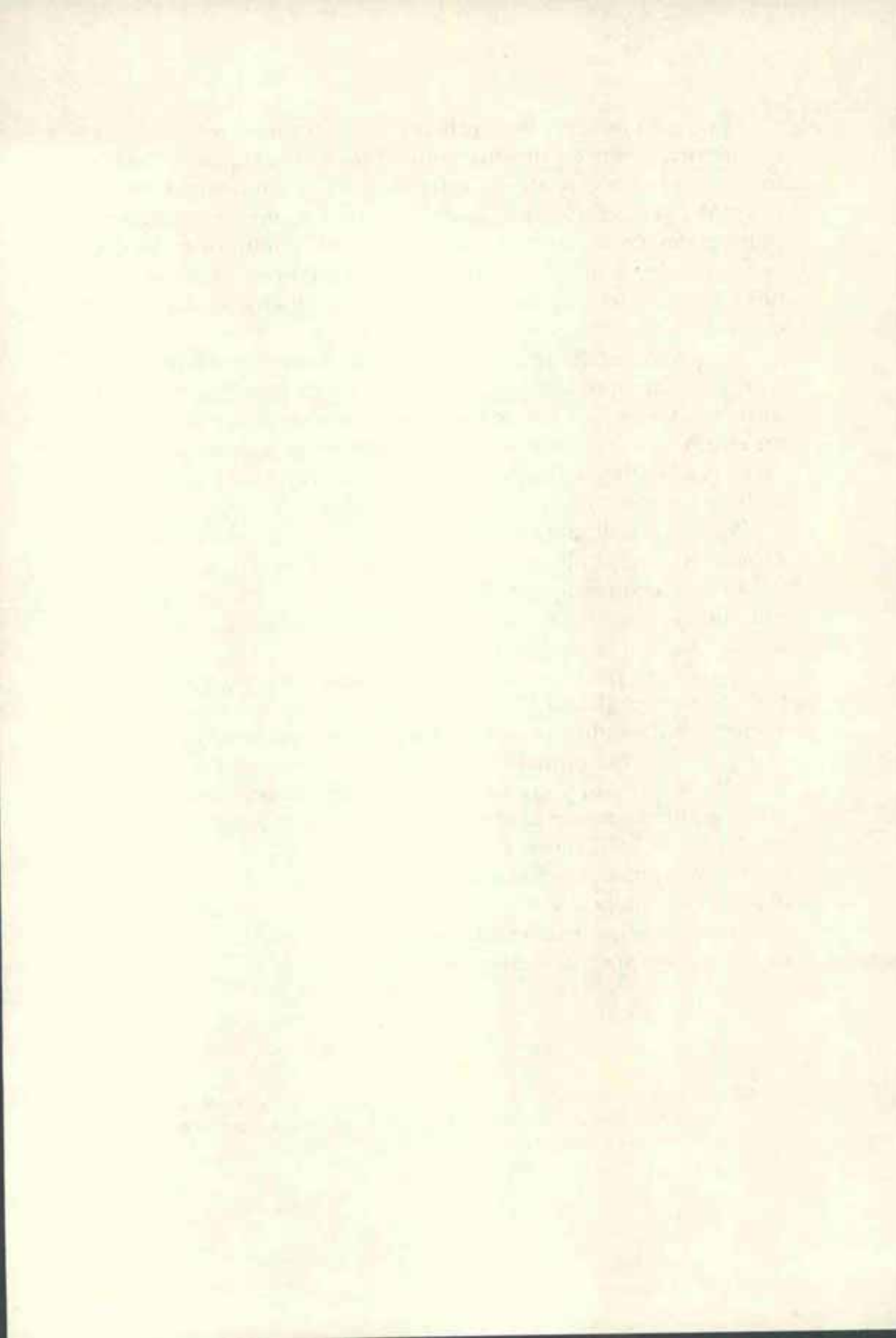
La aproximación al tema guarda ante todo un carácter sistemático, de ahí que la selección de los autores principales que lo inspiran esté en función de los aspectos que en cada caso resulta necesario esclarecer. Tanto el pensamiento de Jacques Maritain como el de François Perroux muestran gran cercanía con algunas de las intuiciones centrales de la idea del DD.

Por la naturaleza de su objeto, este trabajo tiene también un carácter interdisciplinario. He recurrido al DI y a las ciencias políticas y económicas a pesar de no ser un especialista en ninguna de ellas. En todos los casos procuro respetar al máximo la especificidad de cada disciplina.

El método puede caracterizarse como ecléctico y dialogal. Guiado por intuiciones básicas de los autores principales que inspiran este estudio, intento elaborar una reflexión propia sobre el significado y el fundamento último de las categorías en cuestión. En todo caso, pretendo tomar en cuenta tanto los hechos más significativos que determinan el análisis teórico, como los resultados de las ciencias sociales.¹¹

Traigo aquí a colación una cita de Pascal que afirma que “la última cosa con la que uno se encuentra al llevar a término una obra es el saber que es necesario volver a comenzarla”, de manera que el trabajo apenas comienza.

11. Este trabajo fue presentado como tesis doctoral en la Escuela Superior de Filosofía de la ciudad de Múnich, Alemania, en el verano de 1996. La presente edición ha sido relaborada a partir del manuscrito original.



PARTE 1

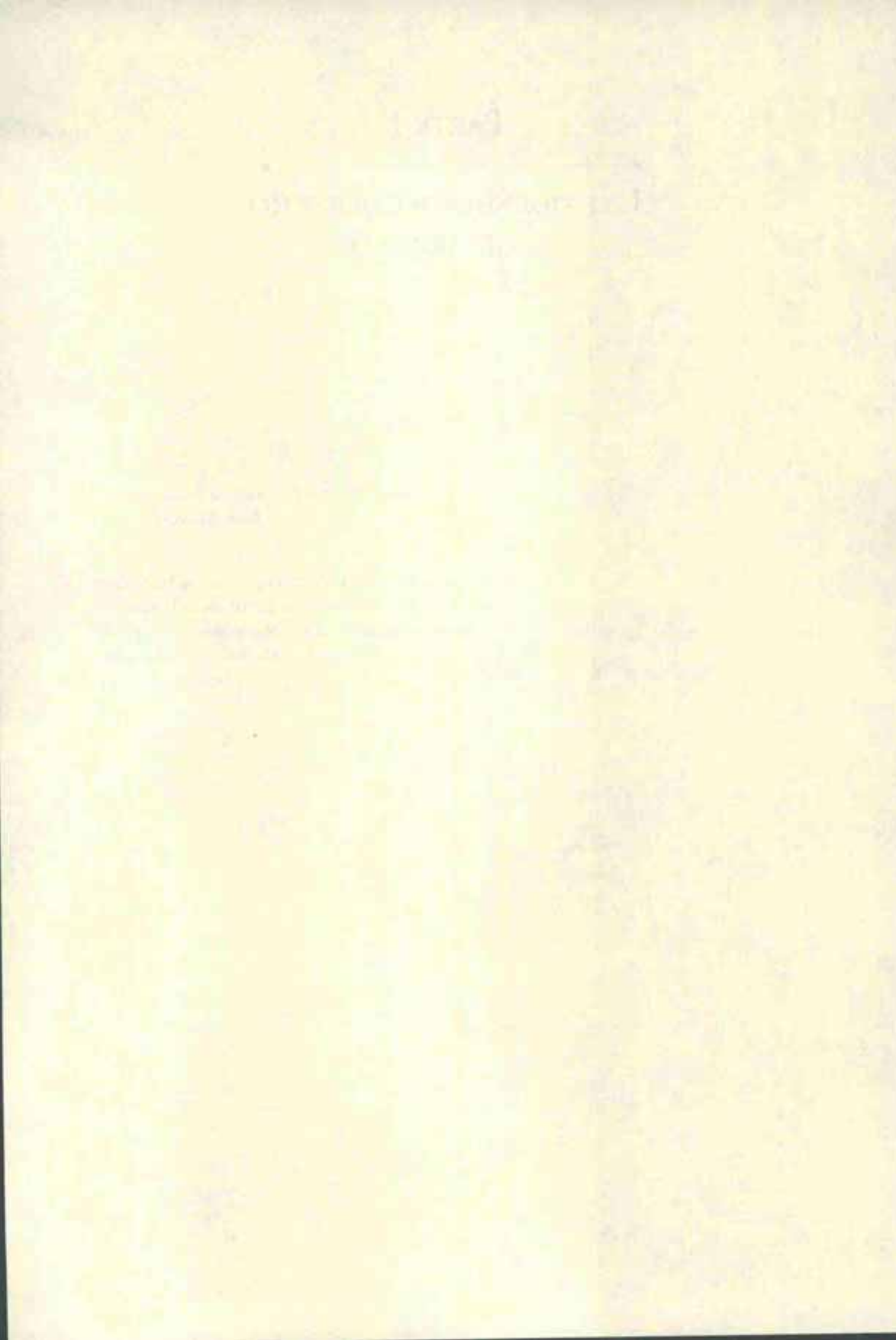
LA EXIGENCIA DEL DERECHO AL DESARROLLO

Todo comienza con una mala conciencia.

Jean-Marie Dupuy

Pero si, junto con la benevolencia, se hace oír
el derecho, entonces la naturaleza humana
no se muestra tan corrompida como para
no escuchar atentamente su voz.

Immanuel Kant



CAPÍTULO I

EL DERECHO AL DESARROLLO EN EL CONTEXTO DEL DERECHO INTERNACIONAL

Received of the Treasurer of the State of New York

the sum of \$100.00

for the purchase of the land

of the State of New York

for the purpose of

the purchase of the land

of the State of New York

for the purpose of

the purchase of the land

of the State of New York

for the purpose of

the purchase of the land

of the State of New York

for the purpose of

the purchase of the land

of the State of New York

for the purpose of

the purchase of the land

of the State of New York

for the purpose of

the purchase of the land

of the State of New York

En este capítulo me propongo determinar el estatus jurídico del derecho al desarrollo (DD). En un primer momento describo cómo, en el ámbito internacional, el concepto de derecho guarda un sentido polisémico que oscila entre la coordinación y la cooperación. Describo después el origen ideológico y el contexto de la discusión actual. Refiero luego el contenido, los objetivos y la problemática del sujeto de derecho, respectivamente. Al final muestro la relación del DD respecto de las fuentes del derecho internacional (DI), así como su significado.

NATURALEZA DEL DERECHO INTERNACIONAL

DEFINICIÓN

Por DI se entiende el conjunto de reglas que rige las relaciones entre los estados (Dupuy, 1990: 2), entre entidades no estatales y aun entre personas individuales (Basdevant, 1956: 234). En la tradición jurídica alemana el énfasis recae sobre el orden creado por las reglas del derecho, más que en las reglas mismas. Para Dahm, por ejemplo, existe de antemano un cierto orden entre los estados.

El derecho internacional es el orden de la comunidad internacional, una comunidad que se eleva por encima de los estados y los

pueblos, y que los vincula entre sí [...]

Seidl-Hohenveldern lo define como la suma de las normas que consignan las formas de conducta de la vida común ordenada de los hombres, y que no está regulada por el derecho intraestatal (Wittkämper en Woyke, 1993: 438).

El DI se diversifica en razón de su dominio de aplicación. El DI clásico se aplica a un número relativamente reducido de ámbitos, a aquéllos en los que reemplaza al Estado dentro del orden interno. Sus campos privilegiados son: la guerra y la paz; la reglamentación pacífica de diferencias, y las inmunidades diplomáticas, entre otros.

Después de la segunda guerra mundial, el DI se ha extendido a nuevos dominios técnicos (la economía, la salud, el trabajo, el fisco, el medio ambiente, la meteorología, el desarrollo, el espacio, etcétera).

CARACTERÍSTICAS DEL DERECHO INTERNACIONAL CONTEMPORÁNEO

El DI contemporáneo es, en primer lugar, un derecho transnacional (Carreau, 1993: 32 y ss.) Las características de la sociedad internacional contemporánea no permiten seguir considerándolo sólo como derecho internacional público. Esta expresión parece ya completamente inadecuada frente a la diversidad de actores de la sociedad internacional. La nuestra es ya una sociedad transnacional que debe ser gobernada por un derecho correspondiente, por toda ley que reglamente las acciones o los acontecimientos que trasciendan las fronteras nacionales.

La especificidad del DI se determina según se refiera al orden interno o al orden internacional. En relación con el orden interno puede considerársele como un sistema jurídico perfecto y completo. Se trata de un sistema perfecto porque en cada país existe un legislador local que dispone del monopolio de la emisión de reglas jurídicas de carácter obligatorio. Tanto la emisión como la administración y control judicial de la obser-

vancia de las reglas están centralizadas en el Estado. Es además perfecto en la medida en que se excluye toda idea de "laguna de derecho".

En el estado actual de desarrollo del orden internacional no existe nada similar. Por ello, en contraposición con el sistema interno, se caracteriza por ser un sistema jurídico imperfecto e incompleto. Por una parte, no existe una legislación centralizada al nivel de la emisión de las normas. El DI se presenta como un sistema descentralizado, en cuyo seno, la mayoría de las veces, los autores de las normas resultan sus únicos destinatarios: con frecuencia, las normas se elaboran en el marco de conferencias internacionales.

En lo que concierne a las normas no escritas, el juez o árbitro internacional juega un papel decisivo, dado que de él depende el reconocimiento de una regla consuetudinaria o de un principio general de derecho. El contenido de las normas del DI, y su calidad intrínseca, es mucho menos preciso que el de las reglas del derecho interno. Las primeras, en efecto, presentan aristas mucho menos delineadas, además de que casi siempre incluyen obligaciones de comportamiento que sólo raras veces devienen en resultados concretos.

También a nivel de la ejecución de las normas, el sistema internacional resulta marcadamente inferior al derecho interno. El principio general, repetimos, es que los autores de las normas internacionales parecen ser sus únicos destinatarios. Las funciones de edición y ejecución se dan rara vez por separado.

Finalmente, en el nivel del control y ejecución de las normas, la inferioridad del DI respecto del derecho interno es mucho más marcada, dado que no existe un sistema judicial con competencia general y obligatoria. El recurso a un juez o a un árbitro sigue siendo meramente voluntario.¹

1. Carreau señala como "notable excepción" la Corte de Justicia de la Comunidad Europea de Luxemburgo, que tiene como competencia exclusiva y obligatoria dirimir las diferencias entre las distintas comunidades y decidir la forma en que ha de aplicarse el derecho entre ellas (Carreau, 1993: 35).

Este conjunto de puntos débiles del DI ha dado lugar a que una escuela de pensamiento muy antigua niegue por completo su carácter jurídico, concediéndole, a lo sumo, mera cualidad moral.

Todo depende de la definición de DI que se adopte. Si se le define como un cuerpo de reglas jurídicas que gobiernan la conducta de los hombres, políticas soberanas emitidas, controladas y ejecutadas por entidades resulta claro que el DI no satisface estos criterios. Pero enfocarlo así representaría una visión superficial e incompleta del fenómeno jurídico. El derecho supone el reconocimiento, por parte de los miembros de una sociedad, de que se comparte un cierto número de intereses que han de constituir el objeto de reglas obligatorias, dado que de otro modo se caería en el caos y la anarquía. La existencia del DI, así, se explica por la toma de conciencia, por parte de los miembros de la sociedad internacional, de intereses comunes que deben organizarse por reglas de derecho a fin de evitar la anarquía que resultaría perjudicial para todos (Carreau, 1993: 36).

LAS BASES ÉTICAS DE LA TRADICIÓN DECLARATORIA DEL DERECHO INTERNACIONAL

Dorothy Jones señala la peculiaridad del DI como un caso especial en el intento de vincular moral y derecho, y de ofrecer una definición satisfactoria del mismo ("Declaratory tradition", en Nardin y Mapel, 1993: 57). En él confluyen tal cantidad de tradiciones e ideas, que puede detectarse un fondo de pensamiento humanista y filosófico muy valioso. Por esta razón puede decirse que este conjunto de principios e ideales constituyen de suyo una tradición ética internacional. Esto se deja ver, dentro del DI moderno, sobre todo en los preámbulos de las grandes declaraciones y resoluciones emitidas por la Organización de las Naciones Unidas (ONU).²

2. "Estos preámbulos tienen un fuerte carácter filosófico y conciernen al *deber ser* del sistema internacional" (Nardin y Mapel, 1993: 58).

Los preámbulos constituyen una tradición ética explícita, si bien carecen, como es evidente, de una adecuada fundamentación filosófica, dado que parten de los supuestos de una tradición humanista que ha ido imponiéndose en el consenso internacional.

En el discurso declaratorio existen contradicciones que sólo salen a la luz cuando se aplican sus principios generales a situaciones concretas. Pero se trata de una tradición que no ha sido diseñada por filósofos sino por estadistas y diplomáticos que recurren a fuentes filosóficas adecuadas a sus intereses.³ Sin embargo, el *corpus* del DI en su conjunto manifiesta un propósito ético que trasciende los intereses particulares de los estados: asegurar la paz y garantizar la justicia.

Los tres grandes pilares sobre los que se sustenta esta tradición son: 1) soberanía de los estados; 2) justicia social, y 3) derechos naturales. En ocasiones su combinación resulta tensa, y difícil en su aplicación concreta, puede conducir incluso a aporías aparentemente insolubles, como en el caso de la intervención para ayuda humanitaria.⁴

Aquí cabe aludir a un "principio de complejidad", es decir, a que los principios que orientan la acción no pueden ni deben aplicarse al pie de la letra sin tener en cuenta la realidad. Una posición deontológica pura, que desconozca el conjunto de fuerzas de poder y el conflicto de valores en cada caso, es práctica-

3. "El método de selección no ha sido sistemático, pero el resultado es muy consistente" (Nardin y Mapel, 1993: 56).

4. "Dentro de esta tradición ética, cuestiones como la no intervención y la soberanía ni siquiera se plantean. Son más bien el punto de partida de la discusión, se orientan hacia su amplificación y desarrollo, no a su modificación. No existe indicio de que los principios subyacentes puedan ser anulados o remplazados. Sólo cuando los principios son puestos en el contexto del derecho internacional en su conjunto y contrastados unos con otros pueden apreciarse los matices y las modificaciones. Es entonces cuando se redondean las afirmaciones llanas, y pueden hacerse conexiones con las situaciones de la vida real a las que se refieren" (Nardin y Mapel, 1993).

mente inviable y éticamente insostenible. Considerar la complejidad es una tarea moral de quien se enfrenta a situaciones decisivas, particularmente donde los conflictos son graves y se pone en juego el bien común. Este principio resulta más acorde con una posición que, en el lenguaje de Max Weber, corresponde a la "ética de la responsabilidad". Sin negar de ninguna manera la posibilidad de un juicio ético objetivo y seguro en materia de política internacional, el principio de complejidad obliga a relativizarlo y a someter todo juicio y toda norma a la prueba de la mediaciones políticas concretas. Es decir, a la prueba de lo posible.

El análisis sobre la naturaleza del DI permite concluir: que ni por su origen ni por su estructura es ajeno al mundo de valoraciones éticas sino que, por el contrario, está profundamente impregnado de ellas, al grado de que puede considerársele en su conjunto como una tradición ética internacional; además de que se trata de una entidad abstracta, por lo que es más exacto hablar de "derechos internacionales" (Carreau, 1993: 32). Por otra parte, el derecho de la sociedad institucional está entrelazado en la trama del derecho que rige las relaciones de poder entre los estados. Entre ambos tipos de derecho se manifiesta un influjo recíproco y, dentro del derecho de la sociedad institucional, se da un movimiento continuo de tipo dialéctico entre el poder y la justicia. Por último, la insistencia por superar el dualismo entre derecho natural y derecho positivo está en la base del discurso sobre el DD. Si bien es cierto que en los círculos académicos de filósofos del derecho tiende a establecerse un consenso tácito sobre la invalidez del derecho natural como base filosófica del propio derecho, en la discusión viva sobre la elaboración y la validez de las normas internacionales el derecho natural sigue tan presente como en su origen, bajo formas implícitas o solapadas.⁵

5. Charuín señala que el "agnosticismo teórico" que suele dominar entre los juristas respecto de las fuentes materiales de las normas es sólo aparente. El DI remite de manera secreta a la teología (citado en Benschikh, 1986).

La tradición del derecho natural vincula el concepto de justicia a la noción de bien común. Esta noción implica relaciones de cooperación que no dependen directamente de la reciprocidad o de la cooperación social para la definición de la justicia. El bien común es mayor que la suma de las partes, y pone énfasis mucho más en las aportaciones de la obra común de todas las personas que en los intercambios de los individuos que cooperan.

La referencia explícita de algunos instrumentos internacionales de aplicación de los DH a valores como la justicia, sitúa esta categoría en la línea fronteriza entre ética y derecho.⁶ Si pudiera sostenerse la existencia de un principio de solidaridad internacional que obligara a los países ricos a ayudar a los países necesitados, no sólo en el plano moral sino también legal, significaría el cambio más dramático para la estructura actual de la sociedad internacional.⁷

EL DERECHO AL DESARROLLO: ORIGEN IDEOLÓGICO

El surgimiento de la idea sobre un DD se remonta hasta los años sesenta, de ahí que pueda considerársele como un producto de la fe en el progreso imperante en aquellos años (Tomuschat, 1982: 108). La idea tuvo su lugar de origen en África (Bulajic, 1986: 152) y sus primeros ecos fueron percibidos en Francia. El contexto es evidente: el proceso de descolonización y los nuevos problemas que enfrentaban las jóvenes naciones.

-
6. Tomuschat, 1986: 131. "La línea divisoria entre el derecho en vigor y las consideraciones puramente morales tiende a borrarse cada vez más, dado que los instrumentos convencionales de carácter fundamental están llenos de formulaciones generales directamente relacionados con valores humanos básicos" (Tomuschat, 1986: 134).
 7. "El reconocimiento del llamado 'derecho al desarrollo' que la gran mayoría de la asamblea general de las Naciones Unidas ha reconocido no sólo como un derecho del individuo sino también de las naciones, tendría dichas implicaciones" (resolución 34/46 de noviembre de 1979 y resolución 36/133 de diciembre 14 de 1981) (Tomuschat, 1986: 220).

Por su origen intelectual la idea del DD fue propugnada tanto por autoridades de la Iglesia católica, como por juristas internacionales. Las influencias recíprocas son muy grandes como para establecer con claridad la autoría de la idea. En este apartado me concentraré en los exponentes más destacados de una y otra tradición, en un intento por poner en claro su intuición y sus intenciones originales.

EL DERECHO AL DESARROLLO EN EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA CATÓLICA

Ambos creadores, autoridades eclesiásticas y juristas internacionales, encontraron en el foro de las Naciones Unidas su lugar de encuentro.⁸ Las raíces del concepto se encuentran en la doctrina cristiana (Bennigsen, 1989: 19). Antecedentes remotos aparecen en el mensaje navideño del papa Pío XII de 1942, donde formuló el "derecho al aprovechamiento de los bienes materiales en la conciencia de sus obligaciones y de su vínculo social" (Szmikowski, 1972: 125).⁹ Asimismo, la encíclica *Quadragesimo anno* de 1931, puso de relieve la exigencia del trabajo conjunto a nivel internacional. El papa Juan XXIII hizo un exordio a la justicia entre los pueblos y a la solidaridad de la gran familia humana, que traía consigo la obligación de luchar contra la pobreza de los países en desarrollo.

El concepto DD fue utilizado por vez primera por el cardenal Duval, arzobispo de Argelia, el 1 de enero de 1969, en un mensaje transmitido por la radio y la televisión argelina con ocasión de la jornada de la paz: "Debemos proclamar para el tercer mundo el derecho al desarrollo". Con esta frase el cardenal reflejaba la preocupación de la comisión *Justitia et Pax* de Argelia durante el verano de 1968, reagrupada bajo el título de "Le droit des peuples

8. Para el estudio del papel que ha jugado la Iglesia católica en el desarrollo consultar Szmikowski, 1972: 119-132, t. IV (cfr. Bermejo y Dougan, 1985).

9. Cfr. El mensaje de pascua de 1941 del Papa Pío XII.

sous-développés au développement".¹⁰ Para el cardenal se trataba de un mandamiento de fraternidad.

El papa Pablo VI retomó la idea unos meses más tarde, en su discurso ante los miembros de la Organización Internacional del Trabajo (OIT). La ocasión del discurso era importante: el inicio de la llamada "segunda década del desarrollo", promovida por la ONU. Era el tiempo del auge de la idea del progreso económico, de la discusión sobre un nuevo orden económico internacional (NOEI), de las exigencias de mayor justicia en la división internacional del trabajo, y también de un momento de gran tensión de la guerra fría. El papa asumió su mensaje como un desafío ante las promesas y los riesgos de una nueva década de desarrollo. El pasaje central es éste:

Os hace falta asegurar la participación de todos los pueblos en la construcción del mundo, y preocuparse desde hoy por los menos favorecidos [...] Vuestra obra legislativa ha de comprometerse por sendas nuevas que aseguren el derecho solidario de los pueblos a su desarrollo integral, que permita a todos los pueblos el llegar a ser ellos mismos los artesanos de su propio destino. Os hace falta expresar en las reglas del derecho la solidaridad que se afirma cada vez más en la conciencia de los hombres. Vosotros habéis asegurado a través de vuestra legislación la protección y la sobrevivencia del débil frente al poder del fuerte; os hace falta amaestrar los derechos de los pueblos fuertes y favorecer el desarrollo de los pueblos débiles, creando las condiciones no sólo teóricas sino prácticas, de un verdadero derecho internacional del trabajo a

10. "Debemos proclamar para los países del tercer mundo el derecho al desarrollo" (citado por Bermejo y Dougan, 1985: 211). Los trabajos de la comisión *Justitia et Pax* se encuentran transcritos en las actas del coloquio organizado en 1978 por la Academia de Derecho Internacional de La Haya y la Universidad de las Naciones Unidas (cfr. *Recoil de cours de l'Académie de Droit International*, vol. esp. Colloque, 1979: 192 y ss.)

escala de los pueblos. Como cada hombre, cada pueblo ha de poder, en efecto, desarrollarse gracias a su propio trabajo, crecer en humanidad, pasar de condiciones menos humanas a condiciones más humanas. Hacen falta las condiciones y los medios adecuados; hace falta también una voluntad común, de la cual vuestras convenciones, elaboradas libremente entre gobernantes, trabajadores y empleados, podrían y deberían resultar su expresión (Pablo VI, 1972).

Me he permitido esta larga cita dada su importancia para la comprensión de la idea del DD. A mi modo de ver, en ella se encuentra su núcleo fundamental pues:

- Por una parte, presenta todo un programa para el desarrollo del DI. Es muy probable que el papa haya tenido en mente el naciente derecho *del* desarrollo, nueva rama del DI cuya tarea consiste en elaborar las normas que regulan las relaciones entre países industrializados y países en desarrollo. Al referirse a un "verdadero derecho internacional del trabajo a escala de los pueblos", Pablo VI desafía la concepción tradicionalmente liberal del derecho internacional.
- Por otra parte, en un intento por afirmar la voluntad de libertad de las naciones jóvenes, y en una decidida toma de partido en su favor, Pablo VI habla de "someter los derechos de los pueblos fuertes" a través del derecho. Citando a Lacordaire ("entre el fuerte y el débil, la libertad oprime y la ley libera"), reconoce que las relaciones de poder tienden a ser opresoras, al mismo tiempo que asigna al derecho un importante papel de liberación.
- Expone, además, su filosofía del desarrollo, ampliamente inspirada en el pensamiento de los economistas franceses Luis-Joseph Lebret y François Perroux, y del filósofo Jacques Maritain. Cabe subrayar el énfasis que concede al vínculo entre trabajo y desarrollo: se trata de que cada pueblo pueda desarrollarse "por su propio trabajo". El vínculo que posteriormente se establecería entre DD y la "ayuda para el desarrollo",

que se identifica con la transferencia de recursos, no resulta relevante en este contexto.

- El papa delinea las características de su visión de un nuevo contrato social en el que participarían gobiernos, trabajadores y empleados a nivel internacional en la realización de una tarea común. François Perroux, uno de los inspiradores de la naciente idea sobre el desarrollo, proponía la tarea común en estos términos:

La única tarea colectiva que puede ser definida económicamente, es el evitar toda destrucción de seres y de cosas cuyo uso pueda ser beneficioso al conjunto de los hombres [...] Existe una ideología económica, y sólo una: el pleno empleo, a escala mundial, de todos los recursos materiales y humanos, fomentado por el designio de procurar para cada uno las condiciones para el verdadero desenvolvimiento, juzgadas como necesarias por las ciencias (Perroux, 1961: 162 y ss.)

En la intervención de Pablo VI pueden observarse claramente los rasgos del DD desde una perspectiva de derecho natural. Su sujeto son los pueblos, su contenido es el mayor bienestar, ligado a la realización de los derechos sociales, su forma jurídica es la elaboración de un derecho internacional social, sus creadores son los gremios competentes de las Naciones Unidas, su destinatario es la humanidad; es decir, en primer lugar los propios pueblos, sus estados, sus cuerpos políticos, y luego la comunidad de las naciones. Todos estos elementos se encuentran sólo bosquejados y se presentan, precisamente, como una invitación a que los juristas competentes desarrollen sus trazos. Louis-Joseph Lebret, dominico y economista citado por Pablo VI en su encíclica *Sobre el progreso de los pueblos (PP)*, parte del derecho de que dispone un pueblo a las materias primas, que redunde en beneficio de todos (Lebret, 1961: 31). Asimismo señala el derecho de la humanidad a aprovechar el progreso científico y tecnológico para remediar las necesidades de la mayoría de sus miembros y devolverles su

dignidad. La parte de la humanidad carente de medios tiene el derecho de esperar ayuda técnica y financiera de la otra parte de la humanidad que posee los recursos, de tal manera que la primera salga de su atraso y satisfaga sus necesidades básicas a través del trabajo productivo. Para Lebret, el derecho a la ayuda equivale a afirmar que la apropiación de los bienes, en la forma exclusiva de la propiedad, en muchos casos debe desaparecer a través del ejercicio de autoridades coordinadas jurídicamente, y orientadas al bien común de cada sociedad y de la comunidad entera (Lebret, 1961: 32).

El padre Joblin S.J., de la OIT (citado por Szmitkowsky, 1972: 131), señala las condiciones bajo las cuales podría precisarse el contenido de este derecho: la necesidad de formular reglas protectoras de los países más débiles; la definición de los principios de una política positiva de desarrollo, y como condición previa para su realización "este nuevo derecho sólo aparecerá si la conciencia social de la humanidad se eleva hasta sentir la obligación de formularlo" (citado por Szmitkowski, 1972).

La realización de estas condiciones plantea varias dificultades. En primer lugar es necesario precisar a quién van dirigidas. La elaboración de reglas protectoras para los países más débiles supone el consentimiento por parte de los países que se comprometerían a respetarlas. La protección de las libertades fundamentales implica una intervención permanente de los países ricos sobre los asuntos de los estados débiles, lo cual pone en peligro el orden de paz. Por otra parte, no resulta claro cuál sería el alcance de un orden jurídico de una política mundial de desarrollo. No parece posible, además, exigir a los países ricos su compromiso por la garantía de los derechos sociales de los países pobres. Este modo de proceder pasaría por encima del principio de subsidiariedad. Por otro lado, es un hecho que los propios países industrializados se ven en dificultades para cumplir con la protección de los derechos sociales, aun dentro de sus fronteras.

Importantes implicaciones de la intervención del papa Pablo VI ante la OIT se encuentran en su encíclica posterior sobre el

progreso de los pueblos (1967).¹¹ Las exigencias que se incluyen en este documento, en sus párrafos 42 y 43, son entendidas como de derecho natural y de justicia social,¹² cuya base es un humanismo solidario.

Lo accesorio en los países ricos ha de ser donado a los pobres. La regla que en otros tiempos fue válida para los miembros más próximos, debe ser aplicada hoy a la totalidad de quienes en el mundo se encuentran en desgracia.¹³

Las condiciones señaladas por Joblin plantean varias dificultades: en primer lugar, los derechos de protección para los países más débiles están dirigidos a un destinatario difuso frente al cual resulta imposible exigir el cumplimiento de una obligación; tampoco se especifica la amplitud e intensidad de la protección

-
11. Se trata de *Populorum progressio*. Es interesante notar que el texto latino habla de *progressio*, no de desarrollo. Este último término equivale al primero sólo en su traducción francesa, bajo la connotación que adquirió *développement*, acuñado por Jacques Maritain en su obra *Humanisme intégral* (1936), en el sentido de un desarrollo integral de la persona. En *Populorum progressio*, el papa Pablo VI cita, además de a Louis-Joseph Lebret y François Perroux, al economista norteamericano Clark Collin y su obra *The conditions of economic progress* (1960).
 12. George Dupuis comenta a este respecto que efectivamente se admite la distinción entre los dos órdenes, el de las exigencias del derecho positivo, que es obra de las autoridades civiles, y el de las del derecho natural, del que el poder eclesiástico ofrece sólo una versión entre otras. Esto significa, según el autor, que los dos órdenes no están jerarquizados. El derecho civil vale en cuanto tal, y si puede parecer injusto respecto del derecho natural, permanece, sin embargo, en vigor. "La negativa a subordinar el derecho positivo al derecho natural es implicación lógica de la separación de los dos órdenes". De ahí concluye que: 1) la *Populorum progressio* sólo puede ser una *inspiración* de derecho y no una de sus fuentes, y 2) la Iglesia, representada por su jefe, interviene en el orden internacional como un grupo de presión. Tal es su estatus en la comunidad internacional. Como *guía* aporta una doctrina, descubre un "proyecto colectivo de la humanidad", dice a los hombres lo que son para que descubran lo que deben ser (*cf.* Dupuis, 1975: 857-871).
 13. Véase el párrafo 49 de la mencionada *Populorum progressio*. Cabe además decir que la encíclica sobre el progreso de los pueblos tuvo un destino paradójico. Por una parte, su recepción en los países pobres, sobre todo en América Latina, no fue muy cálida. El papa hablaba de *progreso* y de *desarrollo* en el momento en que se

jurídica de una política de desarrollo mundial. El único modo en que esta política podría realizarse supone la participación de todos los afectados. Es decir, que junto con los derechos sociales se respetaran los derechos de participación.

El documento *De iustitia in mundo*, firmado por los obispos de todo el mundo en 1971, representa un paso significativo en la formulación del DD como enseñanza social de la Iglesia católica. El sínodo de los obispos vio en la encíclica PP "un verdadero tratado sobre el derecho al desarrollo" (Sanson, en Flory, 1984: 62). El documento editado por ellos suscribe la idea de un derecho al progreso de los pueblos, si bien desaparece el énfasis original sobre las condiciones del trabajo, y su división internacional. El texto, en el párrafo 31, incluye también el "sistema de poder internacional". Por su parte, el párrafo 15 consigna:

La búsqueda de una mayor justicia cobra validez cuando se cruza un umbral a partir del cual comienza a percatarse del propio valor y de la propia conciencia, ya sea en relación con el hombre en su totalidad, como con la generalidad de los hombres. "Ahí brilla la conciencia del derecho al progreso". Este derecho se hace manifiesto en la interrelación dinámica de todos los derechos fundamentales que está en la base tanto de las exigencias de los individuos como de los pueblos.

La realización de este esfuerzo por el desarrollo supone la eliminación de los obstáculos estructurales que impiden la acción correspondiente. Se trata de romper con el círculo vicioso que obstaculiza a ciertas clases sociales elevar su nivel de vida a través de condiciones salariales correspondientes con su rendimiento,

planteaban los nuevos conceptos de la teoría de la dependencia para sustituir el *desarrollismo*, nombre con el cual se designó de manera peyorativa a los modelos de desarrollo económico centrados en el crecimiento y en un análisis lineal. En los países industrializados la encíclica fue criticada precisamente en el sentido opuesto: el papa parecía atribuir la "culpa" del subdesarrollo a los países desarrollados. No se dejó esperar una cadena de reacciones críticas, que pusieron en duda la competencia del pontífice para pronunciarse en materias técnicas tan delicadas.

y de una participación equitativa en los bienes y servicios que produce una sociedad. La visión de este documento ve en el progreso el medio de liberación de los pueblos de los antiguos dominios coloniales, y el medio de evitar la expansión de nuevas formas de colonización. El párrafo 16 del documento afirma:

Este derecho al progreso, justifica [a los pueblos] el entregarse a expectativas [de bienestar] que nuestra generación está en condiciones de satisfacer. Si queremos corresponder a éstas, es necesario purificar al concepto de desarrollo y al de progreso de mistificaciones y malos entendidos que brotan cuando el progreso se comprende como un proceso determinista y automático.

De iustitia in mundo es un documento muy rico, pero un tanto confuso; en él que pueden descubrirse tendencias muy diversas. La presencia de la ideología del tercer mundo en la redacción resulta patente. Junto con la autodeterminación de los pueblos, se insiste en la necesidad de que cada uno de ellos pueda formar su identidad a través de la construcción responsable de una conciencia nacional. El desarrollo no debe implicar el sacrificio de generaciones al precio de alguna planificación. El contexto de esta filosofía pone el acento en la "voluntad de ascenso", según consta en el párrafo 17, de los pueblos, y en la necesidad de no desligar el auténtico progreso del desarrollo, que implica al mismo tiempo crecimiento económico y participación, aumento de bienestar en armonía con el desarrollo de la totalidad de los pueblos, de manera que puedan desaparecer las desigualdades entre islas de desarrollo y ámbitos de extrema necesidad.

El fundamento de un DD es en ambos documentos la vocación de los hombres y de los pueblos a su desarrollo integral. La fórmula no es del todo clara, pero la intuición parece evidente: de la vocación al despliegue de todas sus potencialidades, se sigue el derecho de alcanzar ese objetivo. Ésta es en síntesis la intuición del dominico Luis-Joseph Lebret (Coste, 1963: 716).

La noción de vocación es originalmente religiosa: se refiere a la llamada dirigida a una persona por parte de Dios para asignarle

una misión particular. Supone la presencia de Dios en la realidad física, de tal manera que su llamado sea perceptible en aspiraciones, gustos y aptitudes que se manifiestan en quien ha de llevar a cabo la tarea encomendada. En este contexto religioso cabe concebir un plan divino sobre todos los hombres, también aplicable a todos los pueblos. Cada pueblo debe contribuir a su manera, sin que nadie pueda remplazarlo, a la construcción de la humanidad: la llamada para constituirse en cuerpo místico de Cristo.

René Coste cree posible conservar esta intuición, aun prescindiendo de su fundamento metafísico y religioso. El presupuesto encierra una filosofía que se centra en la dignidad de la persona.

Una vez reconocida la dignidad de la persona, es normal que ésta realice el máximo de sus virtudes. No se beneficiará cada una de ellas de la solidaridad humana universal [...] Puesto que los pueblos son agrupaciones de personas, deben poder realizar también su máximo desarrollo humano. Los demás tienen interés en ello y tienen también el deber de aportar su contribución. "De la noción de vocación se pasa casi sin sentirlo a la de derecho". Cada individuo, cada pueblo, tiene el derecho de realizar su vocación, de desarrollar al máximo sus posibilidades de ser más. Cada uno tiene también el derecho a que las demás personas y pueblos no le pongan obstáculos (Coste, 1963: 717).¹⁴

Es interesante notar que para Coste, como para otros autores cuya argumentación no hace mención explícita del contexto religioso de estas ideas, la exigencia expresada en el DD está ya contenida germinalmente en la Declaración Universal de Derechos Humanos (DUDH).¹⁵ El punto decisivo de esta argumentación con-

14. Énfasis añadido.

15. "Toda persona tiene derecho a un nivel de vida tal que le permita asegurar su salud, su bienestar y el de su familia, particularmente en lo que se refiere a la alimentación, el vestido, la vivienda, los cuidados médicos, sin olvidar los necesarios servicios sociales" (cfr. Declaración Universal de los Derechos Humanos, artículo 25).

siste en afirmar que cada uno tiene derecho incluso a que se le ayude en la realización de su vocación, en virtud de la solidaridad humana universal (Coste, 1960). La codificación de esta exigencia en la carta de la ONU es interpretada como una "obligación de derecho positivo".¹⁶

Junto con la vocación, Lebret insiste en la especialización. La idea central es una riqueza general de la humanidad, compuesta de la riqueza propia de todas las personas y de todos los pueblos. Se trata de fomentar el desarrollo particular de cada pueblo de acuerdo con sus posibilidades, gustos y aspiraciones, si bien dentro del esfuerzo global.

Cada población debe hallar su propia fórmula de progreso colectivo. Para estimar la capacidad de la tierra para sostener su creciente población, no basta examinar en cifras globales las deficiencias y las potencialidades. Es preciso mirar a la humanidad, pueblo por pueblo, espacio por espacio y, al mismo tiempo que se acepta que el progreso es lento, establecer los actos que hagan posible su continuidad, teniendo en cuenta que el esfuerzo particular que ha de emprenderse ha de considerar todos los factores que lo caracterizan [...] El desarrollo no es la marcha asegurada de todos los pueblos hacia el bienestar conforme a los modos de vida de Occidente sino la lucha siempre incierta contra las amenazas (Lebret, 1968: 274).

En la base de esta reflexión radica la idea del bien común mundial: el bien de cada nación redunda en beneficio de todos. En la medida en que las condiciones de vida y de bienestar mejoran en cada nación, tanto más se benefician las demás. La

16. "Las Naciones Unidas fomentan: a) la elevación de los niveles de vida, el empleo y las condiciones de progreso y de desarrollo en el orden económico y social; b) la solución de los problemas internacionales en los terrenos económicos, social, de la salud pública y otros contextos, y la cooperación internacional en los terrenos de la cultura intelectual y de la educación [...]" (Declaración Universal de los Derechos Humanos, artículo 55).

prosperidad contribuye a que el intercambio cultural se haga más intenso. Al entrar en contacto unas con otras, las naciones son capaces de reconocer su propia identidad a un nivel cada vez más profundo.

Además de estas ideas, al DD estaban asociadas muchas otras como la del destino universal de los bienes, de la que se sigue el derecho a la participación de las riquezas no sólo naturales sino también de las "producidas" por la totalidad de los países del mundo (Storni, 1967); la idea de desarrollo integral, de la que se sigue el llamado a la solidaridad, al compartir generoso; y la afirmación teológica central de que el desarrollo del hombre culmina en el reconocimiento y entrega a Dios -fundamento y promotor del desarrollo del hombre y de toda la humanidad-¹⁷ de lo que se sigue el llamado al reconocimiento de la fraternidad entre todos los hombres, y la visión de un bien común para la humanidad.

En la enseñanza social de la Iglesia católica late una crítica radical al capitalismo. Pablo VI fue particularmente sensible a las profundas anomalías de este sistema, y su crítica del socialismo no le impidió ver que en el sistema de producción que crea una relación unilateral de dependencia entre patronos y obreros existe algo "radicalmente perverso".¹⁸

En el magisterio de Juan Pablo II aparece de nuevo el concepto de DD. El documento central es la encíclica sobre la "Preocu-

17. La influencia de Teilhard de Chardin en este punto es muy marcada. El trasfondo es tanto una teología de la historia como una economía del desarrollo (cfr. Mathieu, 1970).

18. Las condenas al capitalismo son numerosas, y encuentran en el magisterio de cada pontífice y de cada conferencia episcopal un matiz o un acento diverso. No es éste el lugar para analizar esa crítica. Quizá la condena más severa se encuentre en un discurso de Pablo VI a la unión de empresarios y dirigentes católicos de 1964, en el que habló de la "unilateralidad de la posesión de los medios de producción" como uno de los factores del sistema económico social capitalista que "no trae la perfección, no trae la paz, no trae la justicia", al continuar "dividiendo a los hombres en clases enemigas y atormentando la sociedad con ese mal profundo y lacerante" (cfr. *Ecclesia*, 1964: 889, citado por Vidal, 1987).

pación social de la Iglesia" (*Solicitudo rei socialis*, 1987), publicada con ocasión de los 20 años de aparición de la encíclica *Sobre el desarrollo de los pueblos*. Juan Pablo II recuerda la obligación de comprometerse con el desarrollo de los pueblos, como cuestión que concierne a todos y a cada uno, en cada sociedad y en cada nación. De esta nueva encíclica, en específico en el párrafo 32, afirma:

También los pueblos y las naciones mismas tienen derecho a su desarrollo pleno, que abarca aspectos económicos y sociales, pero también la correspondiente identidad y apertura a la trascendencia.

El pontífice establece con claridad el vínculo entre el verdadero desarrollo y los derechos humanos (DH). En el párrafo 33 insiste en la necesidad de mantener una conciencia viva sobre el valor de los derechos de todos y del "derecho de cada individuo a la plena disposición de la ayuda que ofrecen la ciencia y la técnica". A nivel internacional exige el respeto de la identidad de cada pueblo y subraya la igualdad fundamental de los pueblos y de los individuos. El papa insiste en el carácter moral del desarrollo, que implica el cuidado de la naturaleza y la debida atención a la escasez de los recursos naturales, y la renuncia a la pretensión absoluta de su utilización. Según lo asienta en el párrafo 34, de lo que se trata es de garantizar la calidad de vida para todos los hombres.

La insistencia sobre la necesidad de una transformación de las condiciones del trabajo es por lo menos tan grande como la de su predecesor. La encíclica *Laborem Excersens* (1981) incluye un análisis de las relaciones entre trabajo y capital a nivel general, sin alusión directa a la división internacional del trabajo. La crítica al capitalismo es, sin embargo, tan frontal y radical como la del colectivismo marxista. La encíclica *Solicitudo rei socialis* reformuló la idea de Pablo VI sobre el desarrollo como el "nuevo nombre de la paz" en términos renovados. El contexto lo explica: el fracaso de innumerables proyectos de desarrollo en muchos

países ha conducido a un pesimismo sobre las posibilidades de este concepto. Para Juan Pablo II, el nuevo nombre de la paz no es el desarrollo sino la solidaridad. Tras un análisis teológico de los problemas modernos el papa introduce en este contexto el concepto de "estructuras de pecado" (párrafos 35 al 37). Juan Pablo II señala cuatro ámbitos que requieren de una reforma a fondo:

- El sistema internacional de comercio, que discrimina los productos industriales de los países en desarrollo, promueve sólo la producción de materias primas, con lo que permite a empresas productoras la obtención de enormes ganancias, en detrimento de los obreros, quienes quedan desprotegidos por las leyes.
- El sistema financiero y monetario internacional, caracterizado por una enorme fluctuación de los cursos de cambio y tasas de crédito que perjudican las balanzas de pagos de los países endeudados.
- La transferencia de tecnología necesaria y adecuada.
- La necesidad de someter a examen y corrección las organizaciones internacionales con el fin de promover un mayor grado de orden internacional.

Este breve esbozo histórico puede bastar para reconocer el origen netamente cristiano de la idea del DD. En general, toda la doctrina de la Iglesia sobre el DD y los DH tiene un doble pilar: por una parte, una determinada interpretación del derecho natural, y por otra, el primado de la dignidad humana, ligado con lo más específico de la doctrina cristiana: la redención y la encarnación salvadora de Jesucristo. La idea de la fraternidad, pensada a fondo, resulta inconcebible sin este contexto. Cabe señalar que el acento sobre las fuentes teológicas (como ocurre, por ejemplo, en la encíclica de Juan Pablo II *Redemptor Hominis*, 1979) de la moral cristiana sobre el desarrollo y los DH corre el peligro de limitar el alcance de su argumentación (Bermejo, 1982: 147).

Hay sin duda otras influencias. Es posible reconocer en la noción de DD la influencia del marxismo.¹⁹ Se trata de una de esas extrañas paradojas de la historia del pensamiento en las que ciertas ideas reaparecen impregnadas de tradiciones espirituales e intelectuales en apariencia contrarias a las que les dieron origen. El DD representa una nueva metamorfosis de la fe cristiana en la fraternidad de todos los hombres. También en la revolución francesa *fraternité* fue una idea maestra, desprendida del seno cristiano, e incluso vuelta en contra de la fe. Una idea cristiana "vuelta loca", como asegura Chesterton. La semilla encontró entre los juristas tierra fecunda. Pronto se sintió la necesidad de recurrir a nuevas técnicas jurídicas, correspondientes a las aspiraciones de los pueblos y aceptables para los estados. La nueva metamorfosis había fecundado en secreto el DI.

EL DERECHO AL DESARROLLO EN EL PENSAMIENTO DE LOS JURISTAS INTERNACIONALES

Entre los juristas internacionales la idea de un DD fue lanzada por Villary en el año 1972.²⁰ Pero el término "derecho al desarrollo" fue introducido en la discusión por el francés Henri Sanson (en Flory, 1984: 62). Keba M'baye, presidente del alto tribunal de justicia y juez de la Corte Internacional de Justicia; Juan Carrillo Salcedo, director de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (Unesco) a finales de los años setenta; Karel Vasak, el entonces presidente de la Corte Internacional de Justicia; Mohammed Bedjaoui y René-Jean Du-

19. Bruno Simma comenta en el prólogo de la obra de Sabine Bennisgen que el DD amenaza la concepción tradicional de muchos juristas occidentales a propósito de los DH acuñada "con armas argumentativas tomadas del arsenal del marxismo" (Bennisgen, 1989: 7).

20. Cfr. Villary, 1972: 314 y ss. Villary fue el gran pionero en el planteamiento jurídico de los problemas asociados al desarrollo.

puy se esforzaron por dar a la noción de DD contornos cada vez más definidos.

Keba M'baye es quizá el verdadero padre y creador del DD (Bennigsen, 1989: 21). Su afirmación central consiste en las "obligaciones de solidaridad" que rebasan todas las fronteras culturales e ideológicas, y cuya exigencia tendría que pasar del ámbito de la moral al ámbito del derecho. Tomando como base que todos los derechos y las libertades fundamentales están vinculados a la vida, a un cierto nivel de bienestar, y por lo tanto de desarrollo, el DD tendría que ser considerado como un derecho humano.

El DD se define como "una prerrogativa perteneciente a todo hombre y a todos los hombres tomados de manera colectiva, que consiste en contar con un derecho igual al gozo de una proporción justa y equitativa de los bienes y servicios producidos por la comunidad a la cual pertenece" (M'baye en Dupuy, 1991: 220).

M'baye consideraba que se trataba ya de un derecho, dado que su realización se concreta en todos los derechos civiles, políticos, culturales y sociales reconocidos tanto por la DUDH de 1948 como por los dos pactos de 1966.

M'baye señala que el desarrollo interesa a todos los hombres y al hombre integral; "interesar" quiere decir aquí, concernir, tener relevancia para, implicar un valor y, de ahí, parece derivarse una exigencia. En otras palabras, interesar incluye un carácter normativo, una importancia en el orden moral. El desarrollo se concibe de suyo, como un valor.

Se trata de movilizar los recursos materiales y humanos, regionales, nacionales e internacionales a fin de asegurar el aumento del nivel de vida de las poblaciones dentro de un ambiente sociocultural satisfactorio (M'baye en Dupuy, 1991).

Si bien sería posible concebir el desarrollo de acuerdo con sus diversas facetas (fisiológica, económica, intelectual, institucional, moral), el verdadero desarrollo ha de ser analizado como un

todo. M'baye reconoce que, en el plano jurídico, casi todos los elementos que componen el desarrollo son ya objeto de declaraciones, resoluciones, convenciones y pactos. De tal manera que si estos instrumentos fueran eficientes y se respetaran sus prescripciones el DD quedaría sin objeto. En tal caso, el DD sirve para designar al conjunto de los medios destinados al cumplimiento de todos los DH, en particular los sociales y económicos.

El desarrollo no ha de ser identificado con la satisfacción de las necesidades básicas, categoría que proviene de las ciencias económicas y que ha encontrado una gran acogida entre los programas de estrategias y modelos de desarrollo, tanto en círculos de expertos como en los programas de las Naciones Unidas. Para M'baye se trata sólo de un refugio cómodo para justificar la opinión según la cual el problema de los países en vías de desarrollo consiste en alcanzar sólo el mínimo suficiente para su supervivencia. M'baye ve en esta tesis un prejuicio racista, propio de la época colonial, según el cual el único objetivo a seguir con los pueblos colonizados es evitar que mueran de hambre (M'baye, en Dupuy, 1980: 76).

El otro peligro que sería necesario evitar se refiere a la especificación de necesidades de acuerdo con las distintas fases de la existencia humana, lo cual conduce necesariamente a una jerarquización. El DD busca justamente lo contrario: la armonía en el crecimiento y la satisfacción del conjunto de las necesidades, junto con la coordinación de los diversos instrumentos del desarrollo.

Lejos de ser un mero instrumento político a nivel de confrontación entre países ricos y pobres, M'baye insiste en que la función del DD es la de ser un factor de reconciliación entre el desarrollo y todo el conjunto de los DH. Para M'baye es claro que se trata de un derecho "de los pueblos" y al mismo tiempo de las personas. Inspirado en el pensamiento existencialista y personalista, el juez senegalés señala que el hombre es "arrojado a la existencia" para realizarse, y en virtud de su libre voluntad debe preocuparse por los demás. El principio de solidaridad tiene su origen en la

exigencia de que los individuos superen el egoísmo. El paso decisivo es el logro de una verdadera solidaridad internacional.²¹

Precisamente por su dimensión social, el desarrollo del sujeto requiere a su vez del desarrollo de la comunidad a la que pertenece (el *pueblo*), representado por el Estado ante la comunidad internacional. De ahí que también el Estado sea *sujeto* del DD.

Todo derecho tiene un creador y un deudor. El derecho al desarrollo no escapa a esta regla. Los creadores del derecho al desarrollo son a la vez los individuos, los pueblos y los estados [...] Cada elemento del cuerpo social internacional tiene la obligación de participar en el desarrollo del mundo, ya se trate del Estado en cuestión, de otros estados o de la comunidad internacional. Ellos son al mismo tiempo los deudores del derecho al desarrollo (M'baye, en Dupuy, 1980: 76-77).

En la caracterización de M'baye el contenido del DD queda indeterminado. Deja esta tarea a los políticos y se limita a subrayar que se trata de un derecho individual y colectivo, cuyas relaciones con el desarrollo pueden generar tensiones.

Para Carrillo Salcedo (1972) el DD es un derecho humano y un derecho de los pueblos. En consecuencia todos los hombres y los pueblos, sin discriminación, deben contribuir a la tarea común de la humanidad. Para el jurista español, desarrollo significa crecimiento más transformación social, y ve en el DD un factor revolucionario respecto de la antigua estructura del derecho internacional público, como un modo de humanizarlo al hacerlo más social y más democrático.

Henri Sanson señala que el sentido que originalmente quisieron dar a la expresión DD él y los otros juristas que apoyaban la idea era el de "establecer una obligación moral en el seno de las

21. M'baye, citado por Bennigsen, 1989. En la actualidad esta exigencia sigue siendo considerada como el punto medular del DD: "La sustancia del derecho al desarrollo es el mejoramiento de la calidad de vida de todos los pueblos, comenzando con las necesidades básicas de la alimentación, vivienda, agua potable, empleo, salud y educación" (*cfr.* Prabodh, en Chowdhury, 1992: 30).

naciones en beneficio de los países subdesarrollados" (Sanson, en Flory, 1984: 21).

Al comienzo de los años setenta el desarrollo se percibía como la oportunidad para unos y la esperanza para otros; se asociaba más con la ayuda que con la solidaridad, y se tomaba partido dentro de un mundo desarrollado de forma desigual. El DD era ante todo una "norma de proclamación".

No resultaba muy claro en qué consistía el desarrollo y mucho menos el subdesarrollo. Era necesario proclamar que todos los países estaban "llamados" a alcanzar un nivel de desarrollo análogo al que los países industrializados ofrecían a sus ciudadanos. Se desconocía cuál sería el método más adecuado para desarrollar a los países que ni siquiera conocían los países industrializados. En cualquier caso, se partía de la necesidad de proclamar que el desarrollo era obra de todos.

El DD sirvió durante muchos años de norma de referencia, primero implícita y después explícita, a la nueva rama del derecho del desarrollo. Éste fue el caso, por ejemplo, de cuando en 1974 Houari Boumediene propuso ante la ONU la necesidad de un nuevo orden económico internacional (NOEI) y el derecho de las naciones subdesarrolladas a nacionalizar sus propios recursos. Hablar de desarrollo o subdesarrollo implicaba un juicio de valor: la existencia de países subdesarrollados parecía intolerable, que existieran países condenados al subdesarrollo exigía un llamado a la asistencia internacional, que los países se empeñaran en la vía de su desarrollo parecía benéfico. De ahí que se concibiera el desarrollo como el fin a lograr. Tal fue la mentalidad que impregnaba las "décadas del desarrollo", cuya práctica se mostraría como muy decepcionante.²²

22. El ejemplo de Algeria y la determinación de su gobierno de emparejar el precio del gas producido en su territorio con el del petróleo es ilustrativo. Esta nivelación se consideraba necesaria para asegurar su desarrollo, que se expresaba como un derecho cuyo ejercicio debía facilitarse. Francia justificó el "precio político" que pagó por el gas algeriano en el nombre de las nuevas relaciones de cooperación exigidas por el *codesarrollo (codéveloppement)*.

El término DD comenzó entonces a aparecer en distintos escenarios. En 1978 bajo la égida de la Unesco, en París en el seno de la comisión de los DH, en La Haya bajo el amparo de la universidad de la ONU en la academia de DI, en 1981 en el seno del Consejo Económico y Social de la ONU, en 1982 en el curso de la trigésimo octava sesión de la comisión de los DH, en 1986 cuando finalmente fue proclamado como un derecho humano inalienable, en 1992 en Río de Janeiro bajo un horizonte completamente nuevo, abierto por la creciente crisis ecológica y asociado con el concepto de "desarrollo sostenible", en 1993 en Viena en medio de un clima de tensiones, en que las organizaciones no gubernamentales (ONG) pudieron expresar su sentir con mayor fuerza y algunas naciones amenazaban con negar la universalidad de los DH.

Junto con la nueva noción surgían nuevas dificultades: parecía que se trataba de un derecho a la vez individual y colectivo; no era claro su estatus respecto de los derechos civiles, políticos, sociales y culturales; su realización demandaba la solidaridad internacional, de ahí que se hablara de "derecho de la tercera generación" término acuñado por Karel Vasak. Según Vasak, la primera generación habría sido la de los derechos y libertades civiles y de las políticas individuales, la que se proclamó en la DUDH. La segunda, es la que compendia los derechos sociales, económicos y culturales, tal como fueron consignados en 1966; se trataba de derechos de participación. La tercera generación se refería a los "derechos colectivos", que incluyen, además del DD, el derecho a la paz, el derecho a la comunicación, a un medio ambiente sano y a la participación en lo que se llamó la "herencia común de la humanidad" (Barthel, 1986).²³

Parecía necesario hablar de un derecho a la vez interno y externo: "el derecho a ser uno mismo por sí mismo y por otro"

23. Cada uno de los derechos mencionados tiene una genealogía ideológica diversa, pero tienen como común denominador el carácter reivindicador que agrupó a países tanto del llamado tercer mundo como de la entonces orbe socialista.

(*le droit a être soi par soi et par autre*). Respecto de su contenido no resultaba claro si se refería a la satisfacción de las necesidades básicas, a la igualdad de desarrollo, o más bien de un "derecho vocacional" que permitía a cada persona realizarse y cumplir con su vocación. Parecía tratarse de un derecho peculiar reivindicado especialmente para y por una clase de naciones. Sin embargo, no se sabía con exactitud cuál podría ser su fuerza vinculante, dado que no se trataba de una norma jurídica formulada, reconocida y sancionada, lo cual no impedía que contara ya con cierta fuerza en la opinión pública internacional.

De cualquier modo, ya sea de manera implícita o explícita, el DD se ha abierto camino como norma de referencia para todas las cuestiones que tienen que ver con el propio desarrollo. Sanson señala que no pueden ocultarse los peligros que implica el intento de lograr una definición muy precisa.

Al pretender precisarlo de manera rápida y así intelectualizarlo, se corre el riesgo de hacerlo perder su carácter de "idea fuerza". En ocasiones es preferible que una idea sea clara y confusa, pero fecunda, que clara y específica, con un contenido establecido de una vez por todas (Sanson, en Flory, 1984: 63-64).

De ahí la necesidad, según el autor, de "mantener tanto tiempo como sea posible su especificidad actual como concepto abierto".²⁴ Sin embargo, este argumento carece de fundamento. Aun como "idea fuerza" el DD tendría que ser objeto de un análisis formal, pues de otro modo corre el riesgo de ser interpretada como mera expresión de una opción irracional.

Por otro lado, el DD fue concebido como "norma de adjuración". Sanson recurrió a ella como una fórmula de adjuración ante lo que se presenta como una humanidad enferma tanto de

24. En el mismo sentido señala Ferguson que antes de discutir sobre el concepto de DD debe aceptarse su noción, para poder definirlo. Otros conceptos aceptados hoy como legítimos se han desarrollado de forma semejante y siguen siendo reinterpretados una y otra vez (como, por ejemplo, el concepto de autodeterminación referido a los pueblos) (*cf.* Ferguson, en Vincent, 1986).

sub como de *super* desarrollo.²⁵ Se trata de la "coexistencia intolerable de las desigualdades de desarrollo". De ahí la necesidad de reafirmar el DD como derecho de solidaridad (*le développement sera solidaire ou il ne sera pas*). En una mirada retrospectiva (el artículo que aquí se comenta es del año 1992), Sanson señala que justo en nuestros días es necesario insistir en que el desarrollo (*la guerre du développement*) no debe concebirse sólo como un fin a lograr sino como un derecho a defenderse. Resulta necesario conjurar la fatalidad que representa la imposibilidad del desarrollo para las mayorías. Persiste la necesidad de ofrecer a los más desfavorecidos una visión profética: "la del hombre que se completa en el hombre que, como afirma Pascal, supera infinitamente al hombre" (Sanson, en Flory, 1984: 64).

Dado que las normas jurídicas del derecho del desarrollo se encuentran en formación, es necesario recurrir a otras normas que las rebasen y abarquen, a fin de establecer para el DD normas correctas; es decir, normas de proclamación, de referencia y de adjuración.

René-Jean Dupuy describe por su parte los rasgos más importantes del DD desde el punto de vista del DI (Dupuy, 1984: 267).

- Se trata de un "derecho total". El valor de los DH aparece ligado a la realización de los derechos colectivos.
- Su importancia radica en que revela la relación dialéctica entre el individuo y la sociedad.
- Asigna al desarrollo fines humanos y un nuevo dinamismo a la interpretación de los DH (Dupuy, 1984: 273). Su aportación consiste en proyectar todos los derechos humanos bajo la perspectiva del desarrollo; "dinamiza" el conjunto de los DH en el sentido de que muestra el modo en que su indivisibilidad debe concretarse conforme a la situación socioeconómica de

25. Juan Pablo II parece haber acuñado el término *sobredesarrollo*. En *Sollicitudo rei socialis* (1987) lo define como un mal tan dañino como el subdesarrollo porque, en contraste con el verdadero desarrollo, se opone al bien y a la felicidad. El también llamado superdesarrollo consiste en "una exagerada disponibilidad de todo tipo de bienes materiales a disposición sólo de algunas capas sociales" (núm. 28).

cada nación. Esto es lo que, para Dupuy, es objeto de una construcción específica. La falta de respeto de los DH conduce a reiterarlos y reforzarlos en una nueva dirección.

- Su fundamento esencial es el derecho a la vida, porque implica una existencia orientada a la promoción social, y no al estancamiento de las condiciones miserables. El derecho a la vida equivale a un nivel mínimo de alimentación, de alojamiento y de servicios médicos; un mínimo de seguridad y la inviolabilidad de la persona; la libertad de pensamiento, de conciencia, de religión y de participación. Todos estos aspectos son condición indispensable para disfrutar de otros derechos (Dupuy, 1984: 275). Se trata de un imperativo categórico que se impone a la conciencia de los pueblos, "Pues representa la expresión de un llamado por parte de los humillados al reconocimiento de la dignidad que les ha sido negada" (Dupuy, 1980: 445).
- Así, el DD impone la obligación a los estados de la puesta en marcha de una política de desarrollo que corresponda con la vocación de sus ciudadanos a disfrutar de la totalidad de sus derechos civiles, políticos, económicos, sociales y culturales.
- Como "derecho suma" el DD implica los derechos civiles y políticos que ya cuentan con los instrumentos adecuados para su protección, a nivel global, desde el marco del pacto de 1966 y su protocolo; en el marco regional, desde la convención europea de los DH.²⁶ De ahí que para garantizar su respeto no se requiere de un proceso continuo de intervención por parte del Estado.

26. El DD se encuentra consignado en la *Carta africana* (conocida como *Carta Banjul*) sobre los derechos humanos y los derechos de los pueblos: "Todos los pueblos tienen derecho a su propio desarrollo económico, social y cultural con estricto respeto de su libertad e identidad, así como también tienen derecho a una participación equitativa en la herencia común de la humanidad" (artículo 22, 1).

Sin embargo, sería necesaria una revisión permanente para precisar el contenido del DD, con el propósito de que se constituya en fundamento, fin y justificación de los procedimientos que, a su vez, deben tomar en cuenta otros derechos. Como diálogo entre partes libres e iguales, el procedimiento sería de suyo un aspecto del desarrollo, y no un mero instrumento para alcanzarlo.

- El DD penetra en el orden jurídico interno, no sólo por su interpretación dinámica sino porque pretende asegurar la integración del individuo en la sociedad en la que vive, con el derecho y la obligación de participar en tareas comunes, y la otorga de este modo, responsabilidad tanto a él como a la colectividad para proteger y realizar sus propios derechos. El Estado, así, deja de ser el agente exclusivo del desarrollo y el único sujeto del DI.
- El DD hace una síntesis por absorción de los DH: de cada uno de ellos abstrae la fuerza que debe caracterizar a toda las políticas de desarrollo. Tiende a erigirse de este modo en un principio de trascendencia, difundido a través de la asamblea de los estados y de las organizaciones internacionales, en cuanto a que antepone la centralidad de la dignidad de la persona y de su desarrollo a las especificidades políticas y culturales.
- El DD es una idea capaz de descalificar a los "príncipes y maquiavelos" que buscan culpar a los demás de sus propios abusos (Dupuy, 1980: 279).
- Por otra parte, Dupuy reconoce la fuerza del DD como una ideología que sacude la conciencia de los gobernantes y de la opinión pública de los países industrializados. El propósito de este reto lanzado por la "justicia al poder" consiste en convocar a los ricos para que colaboren con los pobres. La apelación a un valor apremiante impone la obligación en lugar de la "limosna", y devuelve la confianza a los supuestos titulares (Dupuy, 1989a: 27-28). Pero mucho más que de recibir ayuda, de lo que se trata es de trabajar por ser admitidos sin reserva en los mecanismos de cooperación (Dupuy, 1989a: 32).

En general, el DD no se presenta como un derecho con un contenido nuevo respecto de los derechos ya reconocidos. Se trata más bien de una "idea fuerza" que tiene como fin crear mayor conciencia sobre la urgencia de proteger los DH a nivel global que, además, intenta reforzar su efectividad. Según esta idea, es posible exigir a los gobiernos que den cuenta de la situación de los DH de cada país. En la medida en que el DD sintetiza a los DH ya reconocidos y pone énfasis en la necesidad de la cooperación mundial para el desarrollo, ilumina una dimensión de los DH que suele pasarse por alto. Por ejemplo, para garantizar el derecho a la vida no basta con asegurar que la persona reciba el alimento suficiente para no morir de hambre. A la luz del DD el tipo y la calidad del alimento no sólo deben servir a este propósito sino también deben facilitar a la persona la realización de sus potencialidades (Alston, citado por Bennigsen, 1989).

EL CONTEXTO DE LA DISCUSIÓN ACTUAL

La dimensión jurídica resulta inseparable de sus dimensiones de fondo: la política y la economía. El valor de una norma en ocasiones lo determina su "creador" o aquél que la sanciona como válida. Dentro del modo de proceder actual, la toma de resoluciones de las Naciones Unidas requiere de la aceptación unánime por parte de la totalidad de los países representados. El DI se ha convertido en un espejo de las relaciones del poder político y económico internacional, pero también, trasnacional.

Los países del tercer mundo han dado a la discusión jurídica un carácter de confrontación. Los argumentos se articulan entre dos grandes polos: por una parte, el de que sin posibilidad de autodeterminación económica es imposible la autodeterminación política, y por la otra, el de que el derecho y la política parecen insuficientes frente a las nuevas formas de colonización, mucho más sutiles y penetrantes.

El telón de fondo de esta discusión lo ofrecía hasta hace poco la guerra fría entre las grandes potencias. El primer polo se

debatía entre las grandes alternativas: capitalismo o socialismo; el llamado "conflicto Este-Oeste" encontró una nueva versión en el "conflicto Norte-Sur". Los países pobres encontraron en la ideología del tercer mundo la fórmula común que impregnó su identidad, y que pareció darles fuerza en la confrontación con las grandes potencias industriales. La voluntad de autodeterminación económica de los países pobres se convirtió, por una parte, en la manzana de la discordia entre los polos capitalistas y socialistas y, por otra parte, en la coartada de un gran número de jefes de Estado, aliados a una u otra potencia de forma más o menos oportunista. En el momento en que la coyuntura económica internacional creada por la crisis petrolera de los años setenta pareció ofrecer a los países del tercer mundo su fuerza máxima, el DI se convirtió en instrumento para el logro de las pretendidas reivindicaciones, obligando a las grandes potencias a ceder, a autobligarse a la cooperación en fórmulas de compromiso en las que podían descubrirse rasgos de la tradición que encontró uno de sus puntos culminantes en la DUDH de 1948. La *Carta de los derechos y obligaciones de los estados* (1974) fue el logro más claro de la empresa que tenía como propósito la creación de un NOEI. Pero fracasó, como este último.

El artículo 28 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948 exigía el derecho a un orden social e internacional que posibilitara la realización de la totalidad de los derechos políticos y sociales. Los derechos políticos, civiles, económicos, sociales y culturales fueron consignados por escrito en dos pactos en 1966 y una década después entraron en acción.

El DD comenzó a discutirse en los años sesenta en la primera conferencia de los DH de la ONU en Teherán, en 1977, y fue formulado programáticamente por Keba M'baye, quien pretendía que la comisión de la ONU incluyera este derecho en el orden de la discusión.²⁷ Dos años después, la asamblea general tomó la

27. En 1977 la Comisión de los DH de la ONU solicitó la realización de un estudio sobre "las dimensiones internacionales del derecho al desarrollo como un derecho humano". A partir de ese momento se suscitó una serie de reuniones de expertos

resolución de caracterizar el DD como un derecho humano, y reconoció a las naciones su derecho a iguales posibilidades de desarrollo, como con cada persona dentro de la propia nación. El DD fue proclamado en 1986 por la asamblea general de la ONU con aceptación mayoritaria (146 votos a favor un voto en contra —de Estados Unidos de América— y ocho abstenciones).

Los países del tercer mundo y de Europa oriental, por su parte, acentuaron el aspecto colectivo y, como consecuencia lógica del derecho a la autodeterminación, la necesidad de una posición independiente que no correspondía de manera estricta con las representaciones del orden político de Occidente. Los países industrializados, por su parte, proponían la aceptación de este derecho sólo a nivel individual. Para el presidente norteamericano Ronald Reagan, por ejemplo, el desarrollo no era objeto de derecho sino consecuencia del ejercicio de otros derechos: a la propiedad privada, al intercambio de mercancías, a convenios y contratos, a la liberación de impuestos elevados, prescripciones exageradas y excesiva fuerza por parte del gobierno.

En algunos países del tercer mundo la reacción fue señalar que resultaba inadecuado considerar al subdesarrollo como resultado de la incapacidad de los gobiernos. Se atribuía más bien la causa al sistema de opresión, dependencia y marginación al que se veían sometidos los países del sur por parte de un poder hegemónico central. Libertad política sin participación económica significaría, dicho con una fórmula patética, la posibilidad de morir de hambre en libertad.

Ante los grandes cambios de finales de los años ochenta, parecía que el debate sobre el DD había llegado a su término. Algunos de los gobiernos que habían luchado por su reconocimiento se vieron confrontados con problemas de participación política y económica, tanto a nivel interno como externo. En

patrocinada por la Unesco. De particular importancia resultó el impulso dado por el coloquio de La Haya sobre "le droit au développement au plan international", organizado por la Academia de Derecho Internacional y la Universidad de las Naciones Unidas en 1979.

África surgió la idea del llamado derecho a la democracia. Los gobiernos autoritarios fueron presionados, a través de ayuda para el desarrollo, a que abrieran caminos de participación.

La *Carta africana de derechos humanos y de los pueblos* (conocida como *Carta Banjul*) adoptada por la Organización Unida Africana (OUA) el 27 de enero de 1981, marcó un momento decisivo en la evolución del DD. El artículo 22 declara el derecho de todos los pueblos al desarrollo, así como el deber de los estados de asegurar el ejercicio de ese derecho.

Posteriormente han ido modificándose los énfasis. En la consultación de 1990 (Ginebra), el interés del grupo de expertos de la ONU recayó sobre el significado de la democracia para el proceso de desarrollo. Mientras que los representantes de los países industrializados insistían en la libertad como condición esencial, las organizaciones no gubernamentales buscaban el reconocimiento de que el DD tenía como fin primordial la erradicación de la pobreza. Estas últimas pretendían sujetar los contratos de la ONU a control por parte de un tribunal de justicia internacional, con autoridad y competencia para juzgar los programas de adaptación estructural del Banco Mundial y del Fondo Monetario Internacional (FMI). Entre los puntos que señalaban se encuentran: considerar el empobrecimiento de las masas como lesivo de los DH; realizar una campaña contra la Ronda de Uruguay; lograr la reducción de los gastos de armamento; eliminar los mecanismos de endeudamiento del Sur; la eliminación del monopolio del Norte en el ámbito de las relaciones económicas internacionales; la democratización de la ONU; la anulación del derecho de veto del consejo de seguridad; la eliminación de la desigualdad de votos en las organizaciones financieras internacionales; el fortalecimiento de las instituciones de la sociedad civil; la instauración de la democracia participativa como condición del desarrollo, y la responsabilidad de las empresas transnacionales.

Tras el fracaso de los modelos económicos colectivistas, la discusión tomó otro rumbo, dado que ahora los países que antes habían sido socialistas aparecieron como nuevos candidatos a lo

que concierne a la ayuda para el desarrollo. En este contexto, en el foro de la ONU comenzó a subrayarse el papel de las iniciativas individuales como motor de la modernización y del progreso (18a. sesión de la Asamblea General, 1990).

Ante la perspectiva de las dificultades para la realización de la democracia, y sus continuas amenazas en los países más pobres, la idea de que "el hombre no quiere morir de hambre en libertad" ganó nueva actualidad. Bajo la euforia de la globalización de la democracia se pasó por alto que la libertad individual, la economía de mercado y el estado de derecho no garantizan de manera suficiente el desarrollo. El tipo de desarrollo que han intentado muchos países con sistemas políticos pluripartidistas no es necesariamente mejor que el que se ha llevado a cabo en países con sistemas unipartidistas. Los éxitos espectaculares de las últimas décadas ocurrieron en países autoritarios y con una enorme intervención estatal (por ejemplo, en Asia del sur y oriental).

Después del fin de la guerra fría en la ONU se concentró la discusión en cuestiones acerca de la paz, y el problema del desarrollo de los países en mayor desventaja pasó a un segundo plano.

LA CONFERENCIA DE VIENA 1993

Durante la Conferencia de Viena de 1993, el debate sobre el DD ofreció el punto de partida para el estudio del vínculo entre DH, democracia y desarrollo. El DD puede constituirse en un puente entre la protección de los DH y la necesidad de esfuerzos internacionales para la verificación de los derechos económicos y sociales.

En los documentos de la ONU, el núcleo de un DD se resume en los siguientes derechos: derecho a la vida, a un mínimo suficiente de alimentación, vestido, vivienda, atención médica, seguridad real, libertad de pensamiento, conciencia y religión, y, sobre todo, *derecho a la participación*, imprescindible para el ejercicio de los demás derechos.

El punto de conflicto es cuestión de prioridad: primero libertad, luego desarrollo; o al revés: primero desarrollo, luego libertad (Mohammed Saeed Ansari, delegado de Pakistán). Por otra parte, la práctica introducida por algunas de las grandes potencias (sobre todo Estados Unidos y Alemania) de condicionar la ayuda para el desarrollo a la protección de los DH en cada país, ha conducido a algunos gobiernos a poner en tela de duda la universalidad de los DH. Los países asiáticos y árabes, cuyas bases democráticas son muy débiles o nulas, recurrieron al relativismo cultural en cuanto a la comprensión de la persona y de la vida colectiva, como argumento para defenderse de la ayuda condicionada y de la visión imperialista de los DH asociada a ella.

La Conferencia de Viena logró sus resultados en un contexto muy diferente del que dio origen a la gestación del concepto DD. En primer lugar, en el terreno teórico, numerosos economistas y sociólogos han vivido un desencanto general sobre las posibilidades del concepto desarrollo, al grado de rechazarlo como inoperante. El desarrollo se ha manifestado, incluso, como un concepto que sería necesario eliminar, dadas las connotaciones que aún lo vinculan con una cierta ideología del progreso, del mero crecimiento económico, o de la reproducción de estilos de vida específicamente occidentales que no pueden ni deben ser propuestos como modelo para todas las culturas. Esta discusión pone de manifiesto que los DH sólo cobran sentido bajo ciertas condiciones previas de infraestructura y un mínimo de bienestar.

En el campo práctico, sólo los proyectos de desarrollo contruidos sobre bases de verdadera participación se han mostrado como viables. Sus resultados son modestos y muy lentos. Muchos de los grandes proyectos iniciados o promovidos por la ONU o por los diferentes estados, o bien han fracasado o, al privilegiar el desarrollo económico sin la debida atención social, han tenido por consecuencia grandes tensiones sociales.

La llamada "ayuda para el desarrollo" ha mostrado sus límites. Los estados industrializados no han cubierto la transferencia de 0.7% de su producto interno bruto (PIB) señalada por la ONU. El flujo de capitales y divisas de los países del sur a los del norte es

con mucho superior al de sentido contrario. La "ayuda" tiene en muchas ocasiones un carácter político o un interés económico que redundará sólo en beneficio de los grupos gobernantes.

La creciente crisis ecológica se suma a los factores señalados de manera central. El problema tiene un triple aspecto: por una parte, la escasez real de los recursos naturales y su consumo incontrolable; por otra parte, la disparidad en los niveles de consumo entre países pobres y ricos, y en tercer lugar, la delicada discusión sobre las responsabilidades de las partes, la dificultad de determinar las causas y los efectos en los daños que acarrearán los procesos de industrialización, en el transporte de "basura" (en ocasiones radiactiva) de los países industrializados (PI) a los países en desarrollo (PD); los bajos controles de calidad tanto en la productividad como en la producción de los PD, etc. La Conferencia de Río de Janeiro (1992) fue el foro en el que se intentó establecer fórmulas de cooperación para la solución de estos problemas. La Comisión Brundtland acuñó la nueva fórmula sobre un "desarrollo sostenible" que, si bien parece considerar todos los puntos débiles de los modelos anteriores de desarrollo, no carece, sin embargo, de dificultades teóricas y prácticas.

La discusión actual sobre el DD incluye la presencia de las ONG que se ha manifestado como un factor decisivo del avance. Algunos de estos grupos han sido invitados a participar en sesiones preliminares de la ONU, y han discutido por su parte las exigencias de un DD al margen de las posiciones oficiales de los gobiernos.

El DD ya no es un concepto que se asocie en primera línea con la ayuda financiera sino con una revisión a fondo de la deuda externa de los países del tercer mundo, con la restructuración de las instituciones financieras internacionales, con la participación en los procesos de decisión que afectan la economía global, y con el replanteamiento de los llamados "programas de ajuste" sobre el pago de las deudas.²⁸ Las exigencias también se orientan

28. *Cfr.* "The right to development in international law", en Chowdhury, 1992.

a la creación de nuevas instituciones internacionales (Alto Comisionado para los Derechos Humanos, Tribunal de Justicia Social Internacional) y en la reglamentación de la presencia de industrias extranjeras y transferencia de tecnología.

Para algunos politólogos el nuevo contexto plantea la cuestión de los límites de la democracia, límites del crecimiento (Meadows), límites en la posibilidad de protección de los DH a nivel internacional (Opitz, Simma, Fortshythe) y límites de la gobernabilidad de los regímenes políticos.

CONTENIDO DEL DERECHO AL DESARROLLO

COMO DERECHO COLECTIVO

El tema central del cual se desprende el conjunto de exigencias de los llamados derechos de la tercera generación es el de la discriminación (Riedel, 1986: 178). Para que los DH lleguen a tener validez y posibilidades de realización global es preciso terminar con la discriminación. Eibe Riedl ve en este contexto la justificación para vincular los grandes temas del desarrollo: la paz, la protección del medio ambiente y el consumo de recursos, con los derechos humanos.

Las exigencias del DD se han concretado de la siguiente forma:²⁹

1. Poner un límite a la desigualdad entre naciones ricas y pobres.
2. Asegurar la igualdad de oportunidades de un desarrollo integral para todas las naciones.
3. Crear un sistema alimentario de seguridad mundial.

29. Bedjaoui, Mohammed. "The right to development", en la obra coordinada por el mismo autor (1991: 1177-1203); (cfr. Abi-Saab, G. "The legal formulation of the right to development", en Dupuy, 1980: 166).

4. Acabar con la dependencia (interdependencia unilateral), con la discriminación de algunas naciones en la toma de decisiones de la economía internacional, con las políticas unilaterales, así como con la explotación que en ocasiones la acompaña.
5. Crear las condiciones del bien común, ahí donde un Estado-nación no sea capaz de hacerlo por sí mismo.
6. Hacer un llamado a la cooperación internacional que tenga expresión jurídica vinculante (obligaciones *Erga omnes*, *ius cogens*, etcétera).
7. La restitución de los bienes culturales que hayan sido obtenidos de forma injusta y que estén en posesión de países extranjeros.
8. La soberanía sobre los propios recursos naturales y su control por parte del Estado, con la posibilidad de expropiación de empresas extranjeras, en caso de que así convenga al bien común.³⁰
9. Exigencia de participación en el disfrute de lo que es de todos (herencia común de la humanidad).³¹
10. No recibir ayuda financiera (o de cualquier tipo) si ello significa humillarse y someterse políticamente; hacerlo sólo si se hace en nombre de la justicia (distribución equitativa que atiende a las necesidades).
11. Reglamentar los procedimientos en que se llevan a cabo los procesos de industrialización en que intervienen industrias extranjeras (transferencia de tecnología).

30. "El derecho al desarrollo pretende un objetivo total: anunciar la paz y el pan [...] Así, el desarrollo supone una doble estrategia: nacionalizar los recursos naturales que se encuentran a su alcance, e internacionalizar los comportamientos económicos de las grandes potencias, lo cual implica su sumisión a una reglamentación vinculante" (*cf.* Dupuy, 1989a: 32).

31. Por "patrimonio común de la humanidad" se entiende a los recursos sobre los suelos marinos, recursos del espacio, tierra, aire, clima, medio ambiente, materia inerte o viva, herencia genética vegetal o animal, variedades y especies animales, propiedades artística y cultural.

12. Definir a la humanidad como nuevo sujeto del derecho internacional.
13. Someter a una revisión profunda el derecho internacional.
14. Crear conciencia de la "humanidad una", en atención a los hombres amenazados o deshumanizados por un medio adverso inmerso en el *subdesarrollo*.
15. Exigencia de una reestructuración de la división internacional del trabajo, primer obstáculo de la verdadera dependencia y reciprocidad.
16. Evitar y combatir el hambre.
17. El establecimiento de instituciones adecuadas que revisen y evalúen las políticas de desarrollo en cada país de manera que se tienda cada vez más a un desarrollo unitario de la humanidad.
18. Exigir la reparación de daños históricos comprobables.
19. Para los pueblos y los estados, el DD expresa la voluntad de participar en un proceso de desarrollo en el que todos los DH y las libertades fundamentales se realicen.
20. Poder exigir precios justos para las materias primas.

Aquí pueden añadirse los siguientes puntos que, según Bermejo García, se desprenden del principio de solidaridad internacional:

21. Armonización y coordinación de políticas económicas.
22. Ayuda financiera, u otra clase de ayuda, para la superación de las dificultades económicas.³²
23. Derechos y beneficios preferenciales para los países en desarrollo.
24. Obligación para todos los estados de considerar en sus acciones los intereses de los demás estados.

Benningsen señala, con razón, que en la idea del DD se ha puesto poco énfasis en los aspectos culturales (Benningsen, 1989: 143).

32. No resulta claro hasta qué punto la *Carta Banjul* implica el derecho a negarse a pagar deudas que hayan sido contraídas con países industrializados.

Las exigencias arriba mencionadas apoyan el derecho a la autodeterminación de los pueblos, cuyo corolario es la libre elección del camino de desarrollo que cada país decida. Sobre este punto existe amplio consenso.

La limitación de la soberanía de los estados fue una de las preocupaciones dominantes de la Organización de las Naciones Unidas desde su fundación (Bermejo y Dougan, 1985: 127). En la medida en que la soberanía del Estado pueda convertirse en un peligro respecto del *pueblo* y un obstáculo para una mayor participación de la sociedad civil como agente de su propio desarrollo, el DD puede tener efectos contraproducentes. Además, cabe señalar que tanto al derecho a la autodeterminación como al DD corresponden obligaciones que pueden entrar en conflicto. Por ejemplo, puede ocurrir que al interior del Estado se adopte una política inadecuada de desarrollo que redunde en una recaída económica y social; o también, que el derecho a la autodeterminación de un Estado entre en conflicto con el DD de otro. Sería necesario contar con una instancia que pudiera dirimir los conflictos, tanto dentro del Estado como a nivel internacional.

Se plantea la cuestión de si con la creación de la ONU podría limitarse la soberanía de los estados en materia económica, dado que la carta de su fundación prevé su competencia en el desarrollo mundial (artículo 2, párrafo 7). No resulta claro el límite de su competencia en este ámbito. Bermejo señala que la cuestión quedó abierta debido a que, a pesar de haber previsto de manera explícita una regla de competencia, la carta omitió su definición (Bermejo y Dougan, 1985).

Las ambigüedades de la carta llevaron a René Cassin a trasponer el debate al terreno de los DH al señalar que no puede negarse la competencia de la ONU sobre el compromiso jurídico asumido por los estados miembros, de hacer efectivo el respeto de los DH y de las libertades fundamentales (Cassin, 1951: 254).

Las exigencias señaladas como contenido del DD no son homogéneas. Un análisis atento muestra que los números 16, 8, 18 y 21-24 son medidas concretas, mientras que el resto forma

parte de un programa muy general. Fines y medios se confunden como materia de derecho. Dado el carácter general de los fines, sólo es posible suscribirlos como ideales o principios éticos, no como obligaciones jurídicas. Los medios pueden ser objeto de un pacto o de un convenio que tendría carácter obligatorio una vez que los contrayentes hayan dado su consentimiento.

EL DERECHO AL DESARROLLO COMO DERECHO HUMANO³³

Como derecho individual el DD puede ser entendido como el derecho de cada persona a gozar de un orden que le permita realizar todos los derechos humanos y las libertades fundamentales. Benningsen deduce de ahí que los ciudadanos de los países pobres pueden exigir una administración adecuada y competente de los recursos, y la correspondiente participación en los procesos del desarrollo (Benningsen, 1989: 143). Riedematten caracteriza el DD como el derecho radical que tiene toda persona al pleno desarrollo (*épanouissement*) de sus potencialidades (citado por Bermejo y Dougan, 1985: 131).

Si quiere apreciarse un verdadero desarrollo es necesario recurrir a la noción de nivel de vida, a fin de que el hombre, al liberarse de la miseria, sea capaz de llegar a desarrollarse cada vez más como persona. Para cada quien se plantea la cuestión no tanto de vivir más sino de vivir mejor. La finalidad del desarrollo se convierte en esta perspectiva en el mejoramiento cuantitativo y cualitativo del vivir humano. De ahí que el problema del desarrollo pueda considerarse como el problema del hombre. Para muchos otros, el vivir se plantea no como un vivir mejor sino cómo poder vivir, poder ser persona o existir como persona.

En este contexto resulta útil hacer la distinción entre libertad de elección (poder elegir el propio orden político) y la libertad de hecho (la realización de un orden político frente a

33. En este capítulo me limito a presentar y discutir el DD como derecho humano dentro del contexto del DI. La discusión filosófica será objeto del capítulo II.

los demás y en coordinación con ellos). Normalmente la libertad de hecho encuentra más límites que la libertad de elección porque depende del contexto concreto en el que actúa cada sujeto (*cf.* capítulo III).

Esta visión del desarrollo conduce a la problemática de la situación jurídica del individuo en el DI (Bermejo y Dougan, 1985: 131-141; Truyol y Serra; 1991: 128-171). Lo decisivo es no perder de vista que en el reconocimiento gradual del individuo como sujeto y actor dentro de la sociedad internacional, se pone de relieve el carácter instrumental del Estado, cuya justificación última es brindar servicio al hombre. La promoción del individuo a través del DI ha significado para éste su humanización. Esto se expresa tanto de manera cuantitativa, a través de la multiplicación de las normas internacionales que protegen al individuo, como de manera cualitativa, en el sentido de que los beneficiarios de estas normas aparecen bajo una nueva perspectiva (Bermejo y Dougan, 1985: 132).

OBJETIVOS DEL DERECHO AL DESARROLLO

Las exigencias contenidas en el discurso sobre el derecho al desarrollo buscan alcanzar:

1. Que las naciones puedan ser los sujetos de su historia (auto-determinación); hacer posible que una sociedad se desarrolle dentro de la comunidad internacional, de modo que, a su vez, el hombre pueda realizarse y mejorar su calidad de vida dentro de ella.³⁴
2. Reparar daños causados por el colonialismo y, eventualmente, por el *neocolonialismo*.

34. Stéphane Hessel, embajador de Francia en la Conferencia de Viena de 1993, considera que si el desarrollo se entiende no sólo como un aumento de la producción y bienes de consumo sino también como mejoramiento de las condiciones de vida para toda la población, tanto en el ámbito económico como en el cultural y en el social, el DD debe ser reconocido como un derecho inalienable (*cf.* Hessel, 1994: 24).

3. Ofrecer un concepto normativo de progreso. Progreso implica desarrollo en el marco de cada concepción política, abarca al crecimiento y al aumento del bienestar.³⁵ El progreso debe *sincronizarse* en nombre de la justicia y la igualdad—sobre todo, de igualdad material— (Bennigsen, 1989: 50): que no existan islas de bienestar frente a enormes zonas de extrema necesidad.³⁶
4. Fomentar un sano nacionalismo (consciente y responsable) que permita la integración de diversos grupos étnicos y den a las naciones verdadera estabilidad política y sentido de solidaridad.
5. Dar a la tecnología una dirección, un sentido ligado a los fines y necesidades humanas.
6. Dar al DI una dimensión de justicia y humanismo.
7. Crear conciencia de que no hay destinos históricos que se imponen por fuerza sobre los más pobres sin que ellos puedan transformar sus condiciones. Los pobres deben saber que tienen derecho a una distribución más equitativa de la riqueza, es decir, a participar de los bienes creados por todos; saber que aspirar a una vida mejor es su justo derecho.
8. Fomentar un nuevo sentido de la cooperación internacional y de la interdependencia.

Todas las anteriores propuestas se basan en la idea de que la comunidad internacional es (debe ser) una realidad, y que todas las cuestiones económicas, científicas o políticas tienen repercusiones internacionales que no pueden ser examinadas y resueltas eficazmente sólo por un grupo de países, aunque sean ricos y poderosos.

Si bien aún se está muy lejos de haber logrado un sistema de cooperación eficaz, en la Conferencia de Viena los países industrializados han dado un paso importante: no considerar las exi-

35. "El objetivo final del derecho al desarrollo es el aumento [y por lo tanto la creación] del bienestar para todos" (cfr. M'baye, 1992: 192).

36. *De iustitia in mundo*, núm. 16, 1971.

gencias del DD como una tarea imposible sino como parte de una estrategia de alcance mundial en que la unidad de todos los derechos humanos pueda garantizarse.

En síntesis, lo que se pretende es crear las condiciones de un bien común mundial a través de una mayor justicia distributiva y social a nivel global.³⁷ El núcleo es ético, no jurídico: suscitar un sentido de deber, de solidaridad y de justicia social hacia los más desfavorecidos, de modo que las acciones concretas en su favor no sólo tengan por motivo la generosidad o la compasión. Es una manera de ampliar el ámbito de la responsabilidad.

EL SUJETO DEL DERECHO AL DESARROLLO

Por sujeto de derecho suele designarse a la persona física o moral que es titular de derechos, o que tiene la capacidad de serlo, o de responder a obligaciones. La corte internacional de justicia ha establecido que los sujetos de derecho dentro de un sistema jurídico no son necesariamente idénticos en cuanto a su naturaleza o a la amplitud de sus derechos. Su naturaleza depende de las necesidades de la comunidad.

Bermejo señala que si bien en el estado actual de la evolución del DI la persona individual no es todavía propiamente sujeto, va ganando cada vez más reconocimiento en el orden internacional. En este ámbito, los derechos del individuo no cuentan como derechos del ciudadano sino como miembro de la familia humana. A nivel internacional y regional existen importantes docu-

37. "Si bien se pone en tela de juicio el contenido del concepto *justicia social internacional*, en el marco de la discusión sobre el derecho al desarrollo apenas si se ha visto la necesidad de profundizar en este aspecto. Tampoco se ha considerado la relación entre justicia e igualdad, si bien el vínculo entre ambas es muy discutible" (cfr. Bennigsen, 1989: 50). En el informe del secretario general de la ONU (doc. E/CN.4/1334, 11.12. 1978: 33) se destaca que el contenido esencial del DD está constituido por la necesidad de mayor justicia, tanto en el plano nacional como internacional, y adquiere todo su vigor en el deber de solidaridad, que se refleja en la cooperación internacional.

mentos que asignan al individuo su carácter de sujeto.³⁸ Existen incluso mecanismos que permiten al individuo apelar a instancias de justicia internacional para aclarar sus diferencias con el Estado. Bermejo concluye a propósito de estos hechos: "Si el individuo puede ser sujeto directo de derecho internacional, ¿quién podrá rehusar al hombre el derecho al desarrollo?" (Bermejo, 1982: 138).

La *Carta de las Naciones Unidas* reconoce a la persona humana como sujeto de derecho internacional y prevé la protección internacional de sus derechos. Bermejo cree poder concluir que en el plano jurídico el DD es un derecho del hombre, dado que no hay derechos del hombre sin desarrollo (Bermejo, 1982: 140).

En correspondencia a este derecho existe la obligación de todos los hombres y de todos los pueblos, sin distinción, de contribuir por su parte al progreso social. Para Villary, este deber no se limita a obligar a los gobernantes frente a sus pueblos sino que incluye la obligación de los pueblos frente a la comunidad internacional (Villary, 1993: 317-318). Para caracterizar la diversidad de sujetos de la sociedad institucional, es decir, para poner de relieve el hecho de que en esta sociedad los estados soberanos no son los únicos actores ni jurídicos ni políticos, Dupuy hace patente que la institución ya constituye un elemento de la sociedad de estados. No todos los sujetos pueden tener la misma cualidad, aunque ello no debe disminuir su carácter de portadores de derechos y deberes en la sociedad institucional.

El sujeto es en primer lugar la persona. En un segundo término los grupos constituidos por una cierta identidad histórica. La tradición de las Naciones Unidas pone el énfasis en el sujeto individual, pero en armonía con su comunidad. También

38. Documentos como el de la convención de Londres del 8 de agosto de 1945, establecida por el Tribunal de Nürenberg, la convención de Washington de 1907, el Tratado de Versalles; la convención de salvaguarda de los DH y de las libertades fundamentales de 1950; la convención americana relativa a los DH (San José de Costa Rica, 1978) y el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos (1966).

atribuye derechos a los estados, como los actores más importantes de las relaciones internacionales. Para Dupuy y otros juristas, esta nueva insistencia es una aportación importante de los derechos de solidaridad (Vasak) al individualismo de los derechos de la primera generación. En realidad, el individuo es "el hombre olvidado del siglo XX" (Truyol y Serra, 1991: 167), dado que en la sociedad internacional el individuo aislado resulta impotente ante las fuerzas colectivas, estatales o no, que lo dominan.

Aunque la idea del DD como un derecho de la persona pudiera abrirse camino como una exigencia justa, mientras no se defina su estatus con mayor claridad, no parece tener sentido declararlo sólo dentro de la comunidad nacional. Pues como afirma Tusset, si su "sustancia es la garantía de los derechos económicos, sociales y culturales" es evidente que la contraparte no puede ser cada país aislado (privado, quizá, de los recursos necesarios) sino la sociedad internacional, y sobre todo los estados y pueblos que disponen de mayores riquezas.

Para Paul Sieghart, la clave del problema sobre el DD radica en su titular. Si bien concede la prioridad que dan algunos gobiernos al desarrollo económico como una urgencia y una obligación evidente de las jóvenes naciones, reconoce que a la luz de la diversidad de grupos étnicos, castas, religiones, costumbres, instituciones y sistemas de poder en los países ex colonializados, surge una gran cantidad de problemas para su realización. Particularmente, la poca importancia que en ocasiones sus gobiernos conceden a los DH y la violación sistemática que hacen de ellos, en ocasiones en nombre de la necesidad del desarrollo. Para Sieghart sólo es posible proteger a los individuos de sus gobiernos cuando el DD sea reconocido como un derecho humano. La solución consistiría en formular dos derechos: uno para el individuo y otro para el Estado (o el pueblo). Si se define el desarrollo como el proceso orientado a la creación de condiciones progresivas bajo las cuales cada persona puede disfrutar y ejercer todos sus derechos, entonces el derecho de la persona a su desarrollo puede formularse como su derecho a participar en este proceso sin discriminación, y a disfrutar de sus ventajas. En

la medida en que un Estado, por su parte, fuera capaz de mostrar que su política de desarrollo se orienta en este sentido, podría pretender la validez de su propio derecho al desarrollo a nivel internacional: convocar a otros estados a que lo ayuden en la realización de sus programas. De esta manera el principio de no discriminación, que es ya una exigencia a nivel nacional, se extendería a nivel internacional. El segundo supone el cumplimiento del primero.³⁹

El concepto de derechos de los estados cobra validez sólo como norma del DI, no como derecho humano. Sólo si las colectividades o los "pueblos" se consideran como grupos de individuos con características comunes, tiene sentido de hablar de derechos en sentido colectivo (Walzer). Aquí se abre un campo de numerosas dificultades que en este texto no es posible abordar. Me limitaré a señalar las dificultades inherentes a la concepción de "pueblo" dentro del foro de la ONU, tal como la esboza Dupuy (1989b: 60-62), dejando para otro momento la discusión sobre los estados.⁴⁰

El punto de partida lo constituye la *Carta de las Naciones Unidas* de 1945, en la que quedó establecido, bajo el impulso de Estados Unidos y de la Unión Soviética, el reconocimiento del derecho a la autodeterminación de los pueblos respecto de las antiguas colonias. En la Conferencia de Bandoung de 1955 se retomó la idea, afirmándose la necesidad de la adecuación del pueblo al Estado, postulando al mismo tiempo el derecho a la secesión. Se trata, por definición, de una norma desestabilizadora y, llevada hasta el extremo, de una amenaza a la unidad política y a la unidad territorial de todos los estados. Para evitarlo, las Naciones Unidas han restringido el dominio del derecho a la libre autode-

39. Ésta fue la recomendación de la Comisión Internacional de Juristas.

40. Dupuy describe la situación que caracteriza al Estado en algunos países del mundo actual: "El Estado se alimenta de la violencia de la nación [...] El Estado es fundamentalmente un rival [...] El Estado es un monstruo anónimo" (Dupuy, 1989b: 20). Lo que a Dupuy le interesa es subrayar la imposibilidad de identificar al Estado con el pueblo.

terminación al ámbito de la descolonización. Pueblo es, desde entonces, un vocablo que se aplica a toda colectividad que lucha por poder ser definida como tal. Esta vaga noción presupone la justificación de la "guerra justa" en los combates de los pueblos por su autodeterminación. Está latente, además, el peligro de dar la primacía a los derechos de los pueblos sobre los derechos del hombre, lo cual resulta contradictorio, dado que los primeros sólo tienen sentido como defensa de la promoción de los segundos.

Por otra parte, las resoluciones de la asamblea general adoptadas por el impulso de los países del llamado tercer mundo, han conferido privilegios a los pueblos respecto de los estados de los cuales buscan liberarse, y han excluido la prohibición del recurso a la violencia, proclamado por la carta respecto de las relaciones entre los estados (Dupuy, 1989b: 61). El pueblo en lucha, señala Dupuy, se anticipa al Estado en que aspira a convertirse desde el momento en que entra al foro de la ONU bajo el estatus de observador, que se reconoce a sus movimientos de liberación, y su soberanía sobre los recursos naturales que abarcan el territorio que reivindica. A partir de 1977 el derecho humanitario ha extendido su protección a los combatientes y, entre ellos, a quienes han sido hechos prisioneros. Finalmente, la ONU ha hecho un llamado a la comunidad de las naciones al reconocer que los pueblos en lucha tienen el derecho de buscar y de recibir apoyo.

El reconocimiento del pueblo como sujeto de derecho, encierra dificultades desde su misma definición. Puede incitar a las guerras de liberación o secesión, sobre todo en el caso de las naciones multirreligiosas, multitribales o multiétnicas. Cabe recordar que el derecho de los pueblos ha quedado circunscrito geográfica e históricamente en las tierras coloniales, y fue dirigido principalmente contra los poderes occidentales. Hasta ahora ha sido descartado, ya que amenaza la frágil unidad de los estados jóvenes. Por otra parte, la ONU bajo la insistencia de la integridad territorial, desapruueba las guerras civiles en que desembocan las guerras separatistas.

La ambigüedad de fondo consiste en el hecho de que la integridad territorial y el derecho de secesión son normas antitéticas. Para Dupuy todas estas ambigüedades son claros signos de que, una vez que ha cumplido su misión histórica al lograr el fin de la colonización, el derecho a la autodeterminación ha perdido su especificidad. En la actualidad este derecho puede invocarse en los más diversos sentidos, sin que pueda volver a imponerse con la fuerza irresistible que tuvo alguna vez.⁴¹

Ferguson cree que el peligro de la acentuación unilateral de uno sólo de los polos del DD se desvanece si se acepta que si los pueblos son poseedores de un derecho, entonces también lo tienen los individuos que constituyen la colectividad. Éste es el sentido en que se expresa el Pacto Internacional sobre los Derechos Económicos, Sociales y Culturales (PIDESC), y en el que ha sido aceptado por la mayoría de los países moderados del llamado tercer mundo.

Precisamente por la importancia de este problema de definición los países occidentales no deberían adoptar, de acuerdo con Ferguson, una actitud de rechazo frente al DD. Este hecho condujo a que, a mediados de los años ochenta, el DD se convirtiera en símbolo de la diferencia de enfoques sobre los DH en países industrializados y en países en vías de desarrollo. A fin de salvar el sentido y la universalidad de los DH resulta esencial que se cree un puente entre ambas concepciones. Gracias al trabajo de algunos países (Australia, Irlanda, Italia) se logró un acercamiento y se puso de relieve la tesis central: la falta de desarrollo no puede exceptuar a un Estado de sus obligaciones de asegurar el respeto de los DH básicos, y de que éstos funjan como garantías

41. "Una vez que se ha convertido en una idea invocada por todos [el derecho a la autodeterminación], pierde su valor como norma de legitimidad para convertirse en una referencia política". (Dupuy, 1989b: 62). Como ejemplo menciona Dupuy la guerra de las Malvinas, en la cual Argentina reivindicaba sus islas en nombre de su derecho a la descolonización, mientras que Inglaterra pretendía lo mismo en nombre del derecho a la libre autodeterminación de los pueblos. Tchechenia, Kosovo, el intento de lograr un Estado palestino, son casos dignos de especial atención en nuestros días.

individuales. Esta idea ha sido aceptada por los países moderados del llamado tercer mundo y confirmada en numerosas resoluciones (Ferguson, 1986: 221).

Por otra parte, el énfasis unilateral sobre los derechos económicos y sociales reduce al hombre sólo a *homo economicus*, pasando otras dimensiones básicas de la vida a un segundo plano.

No existe razón por la cual los estados de los países en desarrollo rechacen que una expresión colectiva de los derechos no excluye su aplicación a los individuos.⁴²

Puede constatarse la existencia de un cierto consenso entre ambos grupos de países en el sentido señalado. Los puntos de diferencia se acentúan, particularmente, en cuanto al alcance de la obligatoriedad de la cooperación, así como a la forma de hacerlo. Por eso, el derecho al desarrollo sigue siendo el *experimentum crucis* de todo intento de cooperación dentro de la sociedad internacional (Ferguson, 1986: 224).

EL ESTATUS DEL DERECHO AL DESARROLLO EN RELACIÓN CON LAS FUENTES DEL DERECHO INTERNACIONAL

El marco en que el sentido del DD puede ser comprendido es una nueva de sus ramas conocida como derecho *del* desarrollo cuya elaboración no cuenta con más de 30 años. Es comprensible que la claridad de una idea nueva dentro de un campo de aplicación relativamente reciente no sea la misma que la de otras ideas que se han gestado lentamente a lo largo de siglos de discusión y aplicación. Si la idea de un DD ha de cobrar validez aun en su formulación conceptual, independientemente de la viabilidad

42. "Los países occidentales deberían dejar de predicar a los países del tercer mundo sobre el respeto de los derechos humanos mientras colaboren tan poco en la disposición de las condiciones necesarias en que éstos puedan florecer. Por otra parte, los gobiernos del tercer mundo no pueden exentarse de proveer de lo mejor a sus ciudadanos. No es excusa argumentar que no puede hacerse nada sin un nuevo orden económico internacional" (Ferguson, 1986: 222).

inmediata de sus aplicaciones prácticas, debe poder inscribirse en esa tradición.

Conviene analizar la interpretación más progresista del DD, según la cual, después de la Conferencia de Viena podría considerarse como parte del derecho consuetudinario internacional (DCI). Para ello es necesario determinar de forma el valor del DCI dentro del DI.⁴³

Las fuentes del DI son los principios fundamentales, la costumbre y los contratos.⁴⁴ La costumbre puede entenderse de diversas maneras:

- Como una norma aceptada por los estados de forma tácita o explícita. Según esta concepción es el uso el que crea la regla consuetudinaria y su fundamento reside en las convicciones del derecho común dentro de la comunidad internacional de derecho.
- El DCI puede entenderse también como la expresión de una conciencia jurídica colectiva que se reconoce como obligatoria; se trata de reglas cuya observancia se desprenda como exigencia de la vida social internacional.
- En síntesis, como DCI se conoce a aquellas reglas de conducta que los sujetos de derecho deben observar en el caso de que la *praxis* haya creado la convicción de que existe ya obligación jurídica (Seidl-Hohenveldern, 1992: párrafo 468).

Entre ambos conceptos existe la concesión que se emprende de forma libre por mera cortesía. Ésta puede, no obstante, llegar a convertirse en una obligación con el transcurso del tiempo, dado que entre los beneficiarios puede darse la impresión de que por

43. En esta sección me baso en las obras de Seidl-Hohenveldern (1992) y Herdegen (1993). Las obras serán citadas por párrafos.

44. "En derecho internacional la costumbre aparece como resultante de los precedentes que implican un reconocimiento de tal regla como constituyente de derecho (*opinio juris*)" (*Dictionnaire de la terminologie du droit international*, 1952: 180).

derecho pueden esperar los beneficios que se les conceden. Se discute si a partir del cierre de numerosos contratos de contenido semejante se siga el que una convicción declaratoria de derecho pueda llegar a convertirse en una convicción del DCI para las partes contrayentes.

Puesto que cada organización internacional se considera como una institución cerrada en sí misma, existen muy pocas reglas de un DCI general. Las resoluciones de la asamblea general de la ONU no constituyen una fuente de derecho, sin embargo, pueden probar la existencia de alguna regla del DCI. Para tales resoluciones se ha acuñado el concepto de "derecho blando", en contraste con el "derecho duro" del derecho positivo. Las resoluciones de la ONU constituyen sólo una obligación moral, más no jurídica (artículos 10 y 12 de la Sociedad de las Naciones). Sin embargo, el hecho de que una resolución sea adoptada por mayoría general podría indicar que se trata de una convicción de un derecho ya existente entre los estados miembros. Sólo bajo estas condiciones puede tratarse de un nuevo derecho consuetudinario y, como tal, puede obligar a los estados que votaron por esa resolución. Una declaración considerada como derecho blando puede, sin embargo, tener ciertos efectos jurídicos (Seidl-Hohenveldern, 1992: párrafo 174).

La fuerza de convicción de las resoluciones de la ONU, como de otras actas de la asamblea general, disminuye por el hecho de que las emisiones de la ONU se llevan a cabo de acuerdo con el principio "un Estado, un voto". Los estados del tercer mundo disponen en la ONU de las dos terceras partes de la mayoría exigida para la emisión de resoluciones. Para poder valorar el peso político de una resolución de manera realista debe considerarse no sólo el número de estados sino cuáles estados votan a favor y cuáles en contra.

La práctica de la ONU evita votaciones conflictivas a través del procedimiento de resoluciones *per consensu*. Tras un debate sin votación formal, el presidente supone que el gremio se ha puesto de acuerdo sobre los puntos que resume. Si no se manifiesta una contradicción formal se da por hecho que la votación ha sido a

favor. Es falso hablar en estos casos de un supuesto voto único. En ocasiones la interpretación y contenido de resoluciones en apariencia unánimes son muy dispares.

Los problemas surgen cuando en la asamblea general la mayoría pretende vincular también a los estados que han votado en contra de las resoluciones. El efecto vinculante no puede alcanzarse a través de la reinterpretación de las resoluciones. Seidl-Hohenveldern señala que resulta erróneo considerar la práctica de la ONU de asumir resoluciones ya aceptadas en los preámbulos de las nuevas, como prueba de una *opinio iuris*. No surge así ni siquiera un derecho consuetudinario.

Los lineamientos que reglamentan la conducta de empresas transnacionales, y el esbozo de la Conferencia de las Naciones Unidas para el Comercio y el Desarrollo (UNCTAD) de un código de conducta para la transferencia de tecnología sólo ofrecen un código moral a los destinatarios. Pero la aprobación de estas reglas no resulta jurídicamente irrelevante, dado que fortalece la confianza en el sistema jurídico de la ONU. También las normas consideradas como "derecho blando" pueden ser objeto de supervisión, y si un Estado las asume como obligatorias dentro de su propio territorio no se considera como una práctica contraria del DI.⁴⁵

El DI es en gran medida derecho consuetudinario, y con ello un derecho inseguro por su carácter no escrito. Lo mismo ocurre con el contenido de los principios fundamentales del derecho, ya que como tales tampoco se encuentran establecidos en ninguna parte. Se trata de un derecho fragmentario, cuya importancia y amplitud depende de su contenido y del número de los sujetos del DI participantes en los contratos (Meinhard, en Wolfrum, 1991: 1020, párrafo 141).

45. "Actuar con frecuencia conforme a derecho blando puede conducir a la formación de una convicción de tener que actuar de esa manera. Así, el derecho blando se constituiría en derecho consuetudinario" (Seidl-Hohenveldern, 1992: párrafo 174).

Dupuy señala que no resulta sorprendente que diversos dominios jurídicos hayan perdido cierta coherencia (Dupuy, 1987: 270). Lo que parecía seguir a los hechos ahora se adelanta a ellos.⁴⁶ Es un proceso en el que surgen formas de codificación instantánea que están condenadas a una rápida caducidad, de ahí que deban prever su propia revisión, que puede realizarse de acuerdo con nuevos criterios. No en todos los casos resulta posible que el derecho logre formas de codificación inteligentes y adecuadas a las múltiples transformaciones tecnológicas y sociales. De ahí la coexistencia de reglas contradictorias y la ausencia de criterios exactos y decisivos que puedan arbitrar entre ellas.

Dupuy constata el surgimiento de una nueva forma de derecho consuetudinario a la que llama "costumbre salvaje". Los países del tercer mundo tienen particular interés en someter a los estados industriales y a las sociedades multinacionales a una reglamentación internacional que impida que las grandes potencias saquen ventaja de la libertad de que gozan. De ahí que en el seno del llamado Grupo de los 77 surja una "nostalgia legislativa" ya que, a pesar de ser mayoría en la asamblea general, no le resulta posible imponer su voluntad. De ahí también la necesidad de desarrollar nuevas estrategias normativas.

Con las resoluciones de la asamblea general los países del llamado tercer mundo intentan confrontar lo que a sus ojos aparece como el privilegio de las grandes potencias, bajo el intento de una *contracostumbre* de muy corta duración. Su diferencia con respecto de la costumbre tradicional está dada por el peso que recibe el elemento psicológico.

El siguiente paso es el intento de imprimir a estas normas un carácter colectivo. El mecanismo consiste en adoptar las normas dentro de un nivel regional, con lo que se busca dar a la nueva costumbre un carácter de ruptura respecto de la costumbre clásica, hasta llegar a universalizarla. De este modo la "costumbre

46. Ejemplo de ello son los tratados a propósito de los espacios atmosféricos, sobre los cuales se reglamentó antes de que Armstrong imprimiera su huella por primera vez sobre la luna.

salvaje" presenta un carácter revisionista frente a la costumbre tradicional.⁴⁷ Es importante poder dar a estas declaraciones regionales mayor peso, consagrándolas en las resoluciones de las Naciones Unidas que tienen el mérito de expresar la voluntad de la mayoría de los estados. Lo decisivo es que a través de una codificación progresiva y gradual tiende a transformarse el sistema social internacional. El valor de la resolución consiste en que ofrece expectativas a los estados que han votado por ella. Esas expectativas pueden resultar de una influencia considerable en el desarrollo del derecho y, eventualmente, inspirar el trabajo de codificación en el sentido clásico del término.

La Comisión de Derecho Internacional es un órgano de la ONU cada vez más penetrado de la ideología que anima a sus miembros. Se trata de un órgano muy sensible que insiste en el primado de la ética sobre la técnica jurídica. Mientras que hasta hace poco predominaba el vocabulario sobre el *ius cogens* o los *crímenes internacionales*, la tendencia actual hace cada vez más referencia a fórmulas como la conciencia universal o la conciencia general de los estados que expresan de alguna manera el fundamento comunitario que pretende darse a las reglas que se encuentran en vías de elaboración. Un punto culminante de este proceso es la afirmación de la existencia de obligaciones objetivas, válidas para todos los hombres, que recaen sobre los estados frente a la comunidad internacional (obras llamadas *Erga omnes*).

A pesar de tratarse de nociones aparentemente impersonales y generales, quienes proponen su adopción (el llamado Grupo de los 77) pretenden dirigirlas de manera especial a los países industrializados, a los que consideran como los más obligados a reconocerlas como normas imperativas frente a los estados ex colonializados. En el momento en que una convención ha sido adoptada por un gran número de estados y ha entrado en vigor

47. Un buen ejemplo es la exigencia de los derechos de soberanía sobre las 200 millas sobre las costas de América Latina, que luego se convirtió en reivindicación de la totalidad del tercer mundo y finalmente fue adoptada hasta por los países industrializados.

entre ellos (*a fortiori*) es considerada como expresión de una regla consuetudinaria exigible como tal a los estados no participantes.⁴⁸

El trabajo de codificación se mantiene a un nivel exclusivamente normativo, sin que vaya acompañado por el correspondiente orden institucional que garantice la aplicación efectiva de las normas. De ahí que exista el peligro de que el orden normativo se disuelva en el desorden estructural (Dupuy, 1989b: 270).

Dupuy atribuye un papel muy importante a las grandes conferencias sobre la creación de normas para el futuro. En un mundo tan convulsionado como el nuestro, ellas aseguran el diálogo entre los hombres y entre las naciones. La coexistencia de reglas contradictorias no es necesariamente el síntoma de una crisis sino de que la sociedad internacional se transforma, constituyéndose poco a poco en comunidad internacional.⁴⁹

Sobre la base de la "costumbre salvaje" el juez M'baye concluye:

Las declaraciones y recomendaciones de las Naciones Unidas han creado hoy una parte del derecho internacional, y pueden imponerse como costumbre o como derecho, según las condiciones de su adopción y el contenido de sus disposiciones (M'baye, 1992: 194).

El DD ha tenido efectos en la jurisprudencia. Existen conflictos internacionales que se han resuelto, por lo menos en parte,

48. Como señala Abi-Saab, "es cierto que —como profesores de derecho— la mayoría de nosotros insistimos en la diferencia radical entre *ley* y *no ley* (o mejor dicho, *preley*), como un recurso didáctico útil. No obstante, casi todas las herramientas de análisis aplicadas al universo social resultan ser más agudas que la realidad. Esta diferencia no es una excepción; se corresponde más con una opinión abstracta que con una realidad legal [...]" (Abi-Saab, G. 1979: 10).

49. "El fondo sonoro de esta 'jurisdicción turbulenta' evoca las disonancias de Stockhausen o de Xenakis, más que las armonías de Vivaldi o de Verdi. Esto es lo propio de una comunidad en vías de formación, contradictoria y conflictiva, que se aferra desesperadamente a sus oportunidades de supervivencia" (Dupuy, 1989b: 271. Énfasis añadido).

aduciendo al DD.⁵⁰ La declaración de 1986 sobre el DD creó el precedente necesario para que, junto con las declaraciones de Río de Janeiro (1992) y de Viena (1993) fuera posible hablar de un derecho consuetudinario en sentido estricto. Un punto discutible lo constituye, sin duda, la cuestión del tiempo necesario que requiere una práctica de derecho para pasar a formar parte del DCI.

Para Tomuschat, el cambio más dramático en la estructura actual de la sociedad internacional ocurriría si pudiera sostenerse que ya existe un principio de solidaridad internacional que obliga a los países ricos a ayudar a los países necesitados, no sólo en el plano moral sino también en el legal (Tomuschat, 1989: 131).

De todo lo anterior es posible concluir que el DD se sitúa al margen de las fuentes tradicionales del DI. Sin embargo, no tiene un vínculo indirecto con ellas por sus posibles efectos jurídicos. El DD forma parte del "derecho blando" y carece de un carácter vinculante entre los estados; sin embargo, es posible que, en la medida en que se recurra a él para dirimir conflictos entre los estados, pase a formar parte del DCI. Sólo que el DD pudiera codificarse en contratos bilaterales o multilaterales cabría atribuirle un carácter realmente vinculante.

EL DERECHO AL DESARROLLO Y EL DERECHO ECONÓMICO INTERNACIONAL⁵¹

El DD se inscribe en el marco del derecho *del* desarrollo, el cual, a su vez, está formado por un conjunto de normas que pertenecen

50. "La jurisprudencia internacional comienza a reconocer al DD como una realidad en el orden jurídico internacional. Así, en el asunto de la delimitación de la frontera marítima entre Guinea y Guinea-Bissau, el tribunal arbitral instituido por los jueces de la Corte Internacional de Justicia, Manfred Lachs, Keba M'baye y Mohammed Bedjaoui, ha reconocido de forma explícita el DD de los estados en litigio" (cfr. Bermejo y Dougan, 1985).

51. Esta rama del derecho encierra una gran cantidad de problemas en su estructura interna que no pueden abordarse en este trabajo (cfr. "Zum problem des internationalen wirtschaftsrechts", en *New directions of international law*, 1982).

al derecho económico internacional (DEI), aún en formación. También para el DEI valen las fuentes tradicionales del DI, si bien su estructura naciente hace que su carácter vinculante sea aún más flexible. El peso recae en el derecho consuetudinario, por encima de los tratados y los principios de derecho (Seidl-Hohenveldern, 1992).

El derecho del desarrollo

El derecho del desarrollo (DdD) se basa en principios fundamentales del DI, como el de soberanía y el de cooperación, que se interpretan a la luz de las necesidades de desarrollo de los nuevos estados. De este modo se busca dar "materialización" al principio de igualdad, en el sentido de la creación de condiciones que permitan lograr el objetivo de una mayor igualdad de oportunidades a través de instrumentos de compensación, como por ejemplo de preferencias unilaterales, no reciprocidad en ciertos contratos, y el fortalecimiento de la participación de los países en desarrollo en los procesos económicos de alcance mundial.⁵²

Se ha buscado dar expresión a la desigual situación de desarrollo a través de una doble normatividad ("dualidad de normas"). A los llamados países menos desarrollados se les ha concedido un estatus preferencial.

El derecho del desarrollo se basa también en otros principios: solidaridad, reconocimiento de necesidades especiales de desarrollo, interdependencia e intereses de beneficio común, así como la justicia social internacional (uno de cuyos logros es, por ejemplo, la llamada herencia común de la humanidad). A través de la participación activa de los *países en desarrollo* dentro de la sociedad internacional, numerosas instituciones de la ONU han sufrido una profunda transformación, al mismo tiempo que se han creado otras nuevas entre las que destacan la Conferencia de

52. Ejemplos de ello son los sistemas de preferencias para los países en desarrollo, vigentes desde 1971, y la llamada *enabling clause* del GATT, en vigor desde 1979.

las Naciones Unidas para el Comercio y el Desarrollo (UNCTAD), el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), la Organización de las Naciones Unidas para el Desarrollo Industrial (UNIDO) y el Fondo Internacional para el Desarrollo Agrícola (IFAD), que ya cuentan con ciertos instrumentos de aplicación, como la creación de un fondo común para el apoyo de los precios de materias primas en los países en desarrollo, y distintas comisiones económicas. Dado que en la actualidad el desarrollo se entiende cada vez más como un fenómeno que no se limita a sus aspectos económicos, sería de esperar, según Seidl-Hohenveldern, que los principios del DdD y sus instrumentos de aplicación abarcaran cada vez más al DI en su conjunto.

No obstante, el derecho del desarrollo adolece de un conjunto de inconsistencias en su perspectiva histórica: no ofrece, por ejemplo, una respuesta adecuada a la cuestión sobre la llamada "igualdad compensadora", uno de los principios rectores del Acuerdo General de Aranceles y Comercio (GATT) respecto de la reducción de aranceles y de las prácticas restrictivas, no resulta claro qué es lo que compensa este principio, sólo apela a la solidaridad para fundamentar las nuevas reglas; el tema de la división internacional del trabajo no se somete a una discusión crítica de fondo; respecto de su fundamento se señalan la solidaridad y la interdependencia entre las naciones, pero la interdependencia de hecho no es recíproca; en cierto modo, la idea de dependencia por parte de los países industrializados es una abstracción que cobró una función ideológica a partir del conflicto del petróleo de los años setenta. Es insistencia central de algunos teóricos del tercer mundo la afirmación de que los países subdesarrollados no eligieron ser suministradores de materias primas sino que este hecho es resultado de la economía capitalista occidental; es decir, de la "extroversión" de los países en desarrollo para satisfacer las necesidades de los países desarrollados. El resultado es, según esta visión, que el contenido de la interdependencia ha sido determinado por los países industrializados. Se trata de un intercambio desigual que genera explotación y dependencia (Benchikh, 1986: 118-119).

Todas estas dificultades han llevado a preguntarse si no sería necesario desarrollar un derecho internacional alternativo (Espada Ramos, 1994). Algunos juristas lo plantean como la necesidad del paso de un derecho liberal a un derecho social internacional (Carrillo, 1972).

EL DERECHO AL DESARROLLO COMO NORMA METAJURÍDICA

Henri Sanson explica la especificidad del DD como norma *meta-jurídica* respecto de las normas jurídicas existentes del derecho del desarrollo, o que aún pueden crearse. El prefijo *meta* hace referencia a la diferencia de nivel del DD respecto de las normas del derecho positivo. Sanson intenta determinar la especificidad de esta norma de acuerdo con la axiología que está a la base, su posición y su vocación.

Sanson sintetiza la axiología del DD de la siguiente forma:

El derecho al desarrollo, como norma metajurídica, proclama esta verdad o intuición: *el desarrollo debe de ser*. No existe un discurso neutro. El discurso sobre el desarrollo está sustentado en un deber ser: el desarrollo mismo" (Sanson, en Flory, 1984: 66).

En cuanto a su posición respecto de las normas jurídicas del derecho *del* desarrollo, el DD presenta las siguientes características:

- Trasciende tales normas en el sentido de que las abarca, sin que sea posible su reducción a ser una entre ellas ni a constituirse en la suma de las ya establecidas.
- Está implícita en cada una de las normas jurídicas como el "espíritu de la letra".
- Da una finalidad a esas normas jurídicas; anuncia el fin último que con ellas se persigue: el desarrollo de todos los hombres.⁵³

53. Sanson en Flory, 1984. Es evidente el salto de nivel en la reflexión. Aquí radica el núcleo del carácter visionario o mítico del DD.

Finalmente, Sanson subraya que el DD tiene vocación jurídica, no respecto de las normas ya establecidas sino respecto de la norma jurídica en cuanto tal. Se trata de una norma que tiene la función de realizarse progresivamente a través de las diversas normas jurídicas que la expresan, sin agotarse nunca (Sanson, en Flory, 1984: 67).

Como norma metajurídica, el DD pone en evidencia la relatividad y contingencias del derecho del desarrollo, cuya interpretación es circunstancial. Las normas jurídicas que constituyen el *corpus* actual del DI del desarrollo han sido establecidas en referencia a un cierto orden internacional, y pueden ser revisadas en función de una concepción diferente del mismo.

Mientras que el orden jurídico que define obligaciones y libertades públicas es relativo y contingente, el orden metajurídico que, de acuerdo con Sanson, define las obligaciones y libertades morales y espirituales "es tan absoluto como el hombre, o como la idea que el hombre se forma de sí mismo" (Sanson, en Flory, 1984: 68).

En rigor no existe uno sino varios derechos del desarrollo. Su diversidad obedece a las diferentes elaboraciones de las normas jurídicas que se llevan a cabo. Éstas pueden adquirir diversas formas de acuerdo con la interpretación del DD que las inspira: ya sea como un derecho moral, social, solidario, ya como un derecho reconocido por todos o reivindicado por algunos en contra de otros, como un derecho igualitario o discriminatorio, o bien como un ideal o como un objetivo realizable. En cualquier caso, lo que da unidad al derecho del desarrollo es su referencia al nivel metajurídico.

Son previsibles tres formas para que la norma metajurídica del DD llegue a su fin: que alcance su total expresión en las normas del derecho del desarrollo; que el DD sea puesto entre paréntesis—como de hecho ha sucedido—, su formalización afecta de tal manera los intereses de las partes involucradas que corre el riesgo de desembocar en conflictos internacionales, y que la noción de DD sea abandonada junto con la de desarrollo que, por

su parte, parece haberse vuelto inadecuada para dar cuenta de la complejidad del devenir de la humanidad.

Sanson considera que esta última hipótesis, del todo factible, ofrece la ocasión para pasar de la concepción del desarrollo entendido como un estadio (cuantificable y comparable) a la del desarrollo como vocación de la persona a su propia realización. En lugar de una humanidad dividida en naciones jerarquizadas por su estadio de desarrollo, se abre camino la visión de una humanidad plurinacional y plurivocacional en la que cada persona y cada nación puede contar con la posibilidad de ser ella misma, por su propio esfuerzo y determinación y con el apoyo de los demás (*d'être soi par soi et par autre*).⁵⁴

El DD llegaría de este modo a su fin como norma metajurídica. Su importancia radicaría en su fecundidad para contribuir al progreso del pensamiento.⁵⁵

Aunque es muy sugerente, la solución propuesta por Sanson no resulta del todo satisfactoria. Por una parte, no existe un consenso respecto del estatus jurídico del derecho del desarrollo. Por otra parte, no parece que los aspectos vigentes del mismo pierdan valor vinculante sin la referencia explícita a una norma metajurídica. Caracterizar al derecho del desarrollo como una aplicación del DD es una solución verbal que ayuda poco al problema de la codificación. La reflexión de Sanson es de carácter filosófico. El problema central sobre la especificidad jurídica del DD no parece solucionarse de esta forma.⁵⁶

54. Sanson, en Flory, 1984: 69. Ésta es la tesis que Sanson ya planteaba como alternativa más viable en 1979, al introducir el DD dentro del marco mucho más amplio del derecho vocacional de cada persona y de cada comunidad a ser ellas mismas. El contexto de esta propuesta es su experiencia de trabajo en Algeria. Las antiguas colonias no sólo tienen la necesidad de afirmarse frente a sus antiguos colonizadores sino en colaboración con ellos (*cf.* Dupuy, 1980: 192-203).

55. "Una norma metajurídica es fecunda en la medida en que siga suscitando la reflexión" (Sanson, citado en Dupuy, 1980).

56. Es explicable que Bennigsen vea en esta interpretación una "espiritualización" del concepto (*cf.* Bennigsen, 1989: 39).

EL DERECHO AL DESARROLLO COMO ESTÁNDAR DE LOS DERECHOS HUMANOS

La caracterización del DD como un estándar de derechos humanos es la que más contribuye a clarificar su contenido dentro de una visión positivista. Para Eibl-Riedel no se trata de un derecho sino de una combinación de normas programáticas, tanto de carácter jurídico vinculante como meramente apelativo, que se orienta hacia determinados fines. Los estándares pueden ser aplicados en los casos en los que las normas tienen fines abiertos, como por ejemplo, en las cláusulas generales de los tratados, cuyo contenido depende de la interpretación que se haga de ellos. A diferencia de un estatuto que produce una transformación interna en el sistema de derecho, un estándar es un criterio externo al sistema, que le sirve de *tertium comparationis* en el proceso de clarificación de problemas y de toma de decisiones. Se trata de un instrumento de interpretación para todos aquellos casos en los cuales el DI vigente incluye sólo reglas rudimentarias, discutibles o poco claras en cuanto al alcance de su validez. Lo específico de esta figura jurídica es precisamente la combinación (cualitativa) de muy diversos tipos de normas, y del conjunto de componentes vinculantes y no vinculantes (Riedel, 1986: 333 y ss.) Al tomar en cuenta los estándares de los DH, las decisiones que se toman se basan en normas abiertas, que necesitan ser interpretadas y que, con todo, tienen carácter vinculante. Es característico de este concepto su alto nivel de abstracción, la interdependencia de sus tres dimensiones (derechos individuales, colectivos y de los estados), su función dinámica y su significado por las implicaciones que tiene sobre el conjunto del DI. También su contenido es dinámico. Se trata de exigencias orientadas hacia el futuro, que rebasan las normas garantizadas de forma positiva dentro de un régimen político (*cf.* Hover, en Wipler, 1993: 372). Lo que se intenta con este criterio es asegurar que se tomen suficientemente en cuenta las consecuencias que se siguen de la aplicación de determinadas políticas de desarrollo o medidas financieras (como los "ajustes" de la deuda externa, recorte de presupuestos,

etc.), y se les evalúe de acuerdo con exigencias de los DH. La novedad del concepto reside en orientar la protección internacional de los DH de acuerdo con sus consecuencias, si bien en la práctica de las organizaciones internacionales es ya conocido este procedimiento desde hace tiempo.⁵⁷

EL DERECHO AL DESARROLLO COMO PARTE INTEGRANTE DEL *IUS COGENS* Y COMO OBLIGACIÓN *ERGA OMNES*

El *ius cogens* puede definirse como el derecho que vincula a todos los estados y los somete a normas perentorias (Vincent, 1986: 46). Está constituido por el conjunto de reglas que se derivan de la conciencia jurídica de la humanidad y que son consideradas como absolutamente indispensables para la coexistencia pacífica de los estados dentro de la comunidad internacional (Vincent, 1986: 47).

Los criterios para identificar los principios del *ius cogens* internacional surgen, por una parte, de la estructura de la propia sociedad internacional y, por otra, de los derechos del hombre, con primacía sobre el criterio anterior.⁵⁸

Los DH se definen aquí como aquellas libertades, inmunidades y beneficios que todas las personas deberían poder exigir *como derecho* dentro de la sociedad en la que viven. Esta definición mínima es válida para el DI (Henkin, en Bernhard, 1985: vol.8, 268). Mediante los instrumentos de los DH se busca fortalecer la posición de los ciudadanos frente a los estados. Pero la experiencia ha demostrado que el respeto de los DH de cualquier persona en cualquier parte del mundo no depende sólo de la relación de

57. "[Los estándares] agudizan la mirada para nuevos proyectos del derecho internacional, hacen surcos en tierras nuevas cuyos contenidos han de ser concretados mediante la práctica de los estados" (cfr. Riedl, 1989: 140).

58. Gómez Robledo, 1981. El autor se refiere de manera explícita a los derechos enumerados por el papa Juan Pablo II, ante el foro de las Naciones Unidas el 2 de octubre de 1979. Y como filosofía subyacente del *ius cogens* señala el pensamiento de Francisco Vitoria.

los estados con sus ciudadanos. De ahí que se ponga cada vez más de relieve la dimensión internacional de su protección, ya prevista por la DUDH y desarrollada después de manera explícita por otros instrumentos.⁵⁹ El consenso indica que la dignidad de la persona humana no es mera cuestión del consentimiento por parte del Estado. Ello implica la existencia de un *orden moral internacional*.⁶⁰

Vincent señala que con la incorporación de los DH dentro del *ius cogens*, el individuo cuenta con una nueva medida legal en relación con la comunidad internacional en virtud de la cual los estados pueden ser juzgados (Vincent, 1986: 47).

En la Convención de Viena de 1969 (artículo 53) aparece ya la definición de una norma perentoria que se refiere a la comunidad internacional de los estados en su conjunto. Sin embargo, con independencia de los convenios, los principios y reglas se han convertido en la base fundamental del sistema legal internacional, de tal forma que han dado origen a la noción de orden público internacional.⁶¹ Este orden somete a los estados a obligaciones con respecto de la comunidad internacional. De ahí se deriva la noción de *erga omnes*. A partir del postulado de la igual dignidad de todos los hombres, los estados miembros de la sociedad internacional se obligan a colaborar en la promoción de los pueblos considerados en estado de necesidad extrema. De este modo, el principio *erga omnes* da al DI un carácter de finalidad, más que de mera coordinación (cfr. De Stefani, 1991: 36). Entre las obligaciones se encuentran los principios y reglas que se refieren a los derechos básicos de la persona humana, que

59. Cfr. DUDH, preámbulo; *Declaración sobre el progreso social y el desarrollo de 1969*, Fortsythe, en Nardin y Mapel, 1993.

60. "La *Carta internacional de los derechos humanos* ha puesto en evidencia que este orden moral coincide con el orden público internacional, al limitar en el campo de los derechos humanos el poder discrecional de los estados" (cfr. Chowdhury, 1992: 9).

61. La definición proviene del juez Mosler quien concibe la idea del *ius cogens* como "el orden público de la comunidad internacional" (cfr. Mosler, 1980: 19-20).

incluye la protección contra la esclavitud y la discriminación racial (citado en Chowdhury, 1992). También se incluyen la asistencia humanitaria frente al hambre y las catástrofes naturales que destruyan las condiciones de vida de poblaciones enteras.

El medio de la articulación entre el derecho a una vida digna y la comunidad internacional tendría que ser un derecho que correspondiera a los estados, pero que también incluyera el derecho de los pueblos a contar con un Estado efectivo. La mayoría de los juristas reconocen este derecho en un sentido liberal.

Para Mohammed Bedjaoui el DD es un derecho que corresponde a las obligaciones *erga omnes* exigidas por el Estado (cfr. Bedjaoui, 1991: 1188).

Según este autor, el reconocimiento del DD implica como uno de sus aspectos más importantes el derecho de cada pueblo a elegir libremente su sistema económico y social sin intervenciones ni sujeciones externas de cualquier tipo, así como la libre determinación del propio modelo de desarrollo. Estas exigencias son inherentes al derecho a la autodeterminación que debería de aceptarse como doctrina legal de una manera efectiva.⁶²

Tomuschat y Wulff ven en los intentos de derivar un DD a partir de los estatutos de la ONU meros constructos contradictorios entre sí, en los cuales resulta imposible hablar de obligación de contribuir al desarrollo. Los consideraban, a lo sumo, esfuerzos de actuación de buena fe, sin que los estados se vean vinculados a determinados programas económicos.⁶³

El rechazo del DD pasa por alto, según Chowdhury, que los DH individuales entrañan una dimensión de desarrollo. El hom-

62. "El acuerdo, sin embargo, no es más que una fachada, como lo demuestran los ataques al derecho al desarrollo cuando éste se expresa como el derecho a elegir libremente el sistema económico y el modelo de desarrollo" (Bedjaoui, 1991).

63. "Las débiles y problemáticas normas de la carta no son adecuadas para fundamentar construcciones como las que incluyen un derecho al desarrollo" (cfr. Wulff, 1986: 50).

bre merece nacer y crecer en un mundo sano, decente y con un nivel mínimo de bienestar.

El derecho al desarrollo complementa la Declaración Universal de los Derechos Humanos al urgir a la comunidad internacional a actuar en conformidad con su reconocimiento de la dignidad humana, a través de la instrumentación de medidas legislativas y de política administrativa a la luz del artículo 28 [de la DUDH] (Chowdhury, 1992: 8).

Bedjaoui ve ligada al DD la soberanía sobre los recursos naturales. La soberanía sobre las riquezas de un país resulta necesaria, dado que cualquier desigualdad en el desarrollo tiene efectos de dominación y dependencia que la comprometen. La dimensión económica de la soberanía (reconocida por la ONU en la resolución 1803, 14.12.1962) es la garantía de la independencia nacional, o precondition de su existencia. La gran novedad del DD consiste, según Bedjaoui, en plantear el problema de la paz y de la seguridad internacional en términos de solución a conflictos económicos a través del derecho. Éste sería el vínculo entre soberanía y derecho al desarrollo que puede ser propuesto como *erga omnes* y que ha de ser reconocido como perteneciente al *ius cogens*.⁶⁴

Otro aspecto del DD que debería formar parte del *ius cogens* es la reparación de injusticias pasadas; concretamente la sobreexplotación de recursos naturales y el influjo negativo sobre la economía nacional.

Un cuarto aspecto a ser reconocido como *erga omnes* sería la prohibición de privar a las naciones de los medios necesarios para

64. Soberanía estatal, soberanía permanente sobre los recursos naturales y derecho al desarrollo son los eslabones de una misma cadena cuya solidez depende de la de los otros. Para Bedjaoui éste es el marco de interpretación del reconocimiento del derecho de los pueblos a ejercer total y completa soberanía sobre sus recursos y riquezas [Declaración 41/128 4.12.1986] (Bedjaoui, 1991: 1189). En este planteamiento late la filosofía según la cual "el desarrollo es el nuevo nombre de la paz" del papa Pablo VI.

su desarrollo normal que, según Bedjaoui, se desprende de la declaración sobre el DD (artículo 1, párrafo 3, 1983), y que ya está indicado en la Carta sobre los Derechos y Deberes Económicos de los Estados (principio 9) (Bedjaoui, 1991: 1191).⁶⁵

El recurso al *ius cogens* es estratégico. Se incluye este concepto en las resoluciones emitidas por la ONU que han obtenido el voto de los países del tercer mundo. Si bien las resoluciones tienen el valor de mera recomendación, al incluir una norma del *ius cogens* adquieren un peso y una autoridad mayor. Cuando se discuten estos documentos en los tribunales internacionales, se somete la ética que está a la base del derecho vigente a una crítica de fondo. De este modo se crean las condiciones de una nueva legislación.⁶⁶ Cabe señalar que el recurso al *ius cogens* parece haber perdido la fuerza con que contaba durante algún tiempo.⁶⁷

Por otra parte, hasta ahora las obligaciones *erga omnes* se consideran pertenecientes al llamado "derecho blando", término reservado a las "declaraciones productoras de derechos" de las organizaciones internacionales, cuyo valor resulta discutible (Frowein, 1983: 241).

Mientras que para algunos el DD es ya un derecho vigente desde hace años (M'baye lo considera así desde los años setenta), para otros constituye sólo un concepto sintético para facilitar la comunicación (Kunig, citado en Bennigsen, 1989: 146). Se ha sugerido reconocer al DD como *abstracción* de un consenso general entre los estados a nivel internacional. Tal consenso podría consignarse en las numerosas resoluciones y actividades de la

65. Por ejemplo, el bloqueo de costas o la privación de canales a través de los cuales una nación obtiene sus recursos acuáticos tendría que ser considerado como una clara violación del DD.

66. Es importante destacar el énfasis que pone Dupuy en que la estrategia se realiza sobre las conciencias de los juristas, políticos y activistas que comparten la idea de la comunidad internacional. La mala conciencia es un efecto muy fecundo, y fue la palanca que dio toda la fuerza a la lucha por la descolonización (cfr. Dupuy, 1989b: 28-32).

67. "[...] El fracaso de las negociaciones globales parece consagrar el fracaso de un nuevo orden económico internacional [...] *El ius cogens está en peligro*" (Dupuy, 1989b: 46. Énfasis añadido).

ONU en el ámbito de la cooperación para el desarrollo económico (Vey, 1981: 38).

Por último, cabe subrayar que, en cierta medida, ya se ha logrado lo que Pablo VI planteaba como deseable al comienzo de la segunda década para el desarrollo de la Organización de las Naciones Unidas: la necesidad de lograr reglas de protección para los países en desarrollo (por ejemplo, a través del concepto de desigualdad compensadora),⁶⁸ y la definición de algunos principios de una política positiva de desarrollo y de relaciones justas entre los pueblos como fue constatado en la cumbre mundial de Copenhage, 1995.

SIGNIFICADO DEL DERECHO AL DESARROLLO EN EL CONTEXTO DEL DERECHO INTERNACIONAL

Para determinar la existencia de una norma internacional, Abi-Saab señala tres criterios fundamentales: el grado de consenso que ha obtenido en el cuerpo político el valor social en cuestión; el grado de solidez del contenido, es decir, si es suficientemente específico como para poder concretarse en una ley, y la existencia y efectividad de un mecanismo de control, capaz de generar una presión continua para lograr su cumplimiento (Abi-Saab, 1984). Bermejo García considera que se trata de problemas solubles y llega incluso a la siguiente conclusión:

No creemos utópico afirmar que el derecho al desarrollo forma parte del derecho internacional positivo. Lo que ocurre es que el

68. Este concepto es considerado como la contribución más original de los países en desarrollo al derecho internacional. Significa que el DI debe tratarlos de una manera favorable y preferencial. Se basa en la idea de que es injusto tratar de igual manera a personas (estados) con muy diversas capacidades y poder, dado que el resultado favorecería al más poderoso (*cf.* Bernhard, en *Encyclopedia of public international law*, 1992: vol.1, 1021). En cierto modo este concepto parece corresponder al segundo principio de la teoría de la justicia de John Rawls (1971). Existen críticas tanto de la derecha como de la izquierda sobre sus efectos (*cf.* Benschikh, en Benschikh *et al.*, 1986: 104).

derecho al desarrollo tiene un *contenido variable* que depende de las necesidades del individuo o de las colectividades humanas (estados, pueblos, naciones, etc.), necesidades que se subordinan al nivel de desarrollo y al tipo de desarrollo elegido. Así, los países en desarrollo [...] tienen necesidades, sobre todo cuantitativas, diferentes de las de los países desarrollados, que son, en general, cualitativas. El mismo razonamiento se aplica *mutatis mutandis* a los individuos (Bermejo y Dougan, 1985: 235).

En resumen, dentro del discurso del DI el DD es un derecho en un sentido *sui generis*, que en el marco de las Naciones Unidas ha sido declarado como un derecho humano inalienable de la persona, en armonía con su comunidad. Su estatus posee una cierta fuerza vinculante y su sentido se encuentra abierto a diversas interpretaciones: como derecho en *status nascendi*,⁶⁹ como derecho blando, como un derecho que gradualmente puede constituirse en derecho consuetudinario (Seidl-Hohenveldern, Benningsen). Entre otras interpretaciones destacan las que lo conciben como principio de la ley de los derechos humanos (Chowdhury); como *Dachtrecht* o estándar de los DH (Eibe-Riedl); como axioma del derecho internacional (Tomuschat); como norma metajurídica del derecho del desarrollo (Sansón); como parte de las obligaciones *erga omnes* y del *ius cogens* (Bedjaoui); como principio de una ética internacional (Nuscheler); como derecho declaratorio (Dupuy); como norma positiva del derecho internacional (Bermejo García), y como principio del derecho de gentes (Pellet).

69. "En lo que concierne al derecho al desarrollo no podemos ser demasiado concretos, al menos no más concretos que lo que nos permiten los materiales legales de que se dispone en la actualidad, dado que en el mejor de los casos se haya en *status nascendi* [...] Por esta razón, el análisis debe seguir siendo probabilístico y fundamentalmente en términos de preferencia y elección. Dicho en otras palabras, se trata de un análisis de *lege ferenda*, aunque muchos de sus elementos constitutivos son de *lege lata*. Sin embargo, tampoco debemos exagerar la división entre ambos" (Abi-Saab, citado por Bermejo y Dougan, 1985: 235).

Como puede apreciarse, la evaluación jurídica del DD muestra una marcada tendencia a subrayar la dimensión interna del DD. Los aspectos que se refieren a las relaciones entre los estados tienen un grado de obligatoriedad mucho más débil. A este nivel el DD se presenta como un mero programa o visión de un nuevo orden internacional.

Riedl sugiere que, concebido como una combinación de estándares de DH, el DD sirva como un criterio para evaluar el comportamiento político de los estados entre sí. Por ejemplo, para establecer la forma en que determinadas medidas económicas promueven el desarrollo social e individual, para medir el desarrollo según la oportunidad que se otorga a los estados menos desarrollados a través de un trato preferencial, de manera que estén en condiciones de entrar en relación con otros estados más desarrollados (Riedel, 1986: 313).

Según Van Dijk, es característica esencial del DI de los DH el imponer a los estados la obligación de instrumentarlos no sólo dentro de sus propias fronteras sino que atribuye a los estados corresponsabilidad en la extrapolación a otros países. Mestdagh de Vey concluye de aquí que:

La corresponsabilidad implica no sólo supervisión y corrección; si algún Estado no alcanza el estándar internacional por carencia de recursos, o donde el gobierno no posee los medios ni el poder necesario para movilizar los recursos disponibles en el país para ese propósito, otros estados están en la obligación de ayudarlo a alcanzar ese tal estándar con la ayuda de recursos más abundantes. La obligación de asumir esa corresponsabilidad constituye, en consecuencia, la base de la componente interestatal del derecho al desarrollo. El sujeto del derecho es el Estado empobrecido, el sujeto de la obligación es el Estado en condiciones de dar asistencia.⁷⁰

70. Mestdagh de Vey citado por Bennigsen (1989: 145 y 202). Kunig rechaza la fundamentación de estos autores en razón de que el supuesto general de una exigencia de todos los estados del sur frente a los del norte no puede concretarse

El DD es ya, en cualquier caso, un vínculo entre la sociedad relacional y la sociedad institucional. Es parte de la visión de un nuevo orden, de un mundo unificado, de un desarrollo global, de un bien común internacional.

(*cf.* Kunig, 1986: 383). En este rechazo se muestra la falta de simetría entre derechos y obligaciones a nivel internacional. La distinción de Kant entre obligaciones perfectas y obligaciones imperfectas podría abrir el camino a un entendimiento. En "Los fundamentos metafísicos sobre la doctrina sobre la virtud", de su *Metafísica de las costumbres*, Kant ejemplifica dos fines que son, al mismo tiempo, obligaciones: la propia perfección y la felicidad. Ambas constituyen obligaciones imperfectas. Cabe destacar que incluye estas obligaciones dentro de la doctrina sobre la virtud y no de la doctrina sobre el derecho (Kant, Immanuel. *Die Metaphysik der sitten*, Francfort, 1993, primera edición 1797).



CAPÍTULO II

INTERPRETACIÓN POLÍTICA Y FILOSÓFICA DEL DERECHO AL DESARROLLO

THE HISTORY OF

THE CITY OF BOSTON

INTRODUCCIÓN

El capítulo anterior representa un intento por mostrar el estatus de la discusión actual en el orden jurídico del derecho al desarrollo (DD). Este capítulo reconstruirá lo que a mi modo de ver constituye la interpretación más plausible del DD en el sentido estricto de derecho humano. El camino a seguir toma como punto de partida la posición que reduce al DD a un discurso o ideología política; en específico la objeción a la *politización* del concepto de los derechos humanos (DH). Posteriormente me centraré en los problemas filosóficos que plantea el considerar el DD como derecho humano, en particular los que se relacionan con su universalidad, indivisibilidad y fundamentación.

EL DERECHO AL DESARROLLO COMO POLITIZACIÓN DE LOS DERECHOS HUMANOS

Ya sea que se le considere como un corolario del derecho a la vida o como una exigencia inherente a la dignidad de la persona (Szmikowski, 1972: 119-132), el DD como derecho humano se refiere a una realidad elemental: cada persona tiene el derecho a vivir y a realizarse en todas sus potencialidades. Por ello, Mo-

ammed Bedjaoui defiende de forma enfática el DD como el derecho humano más absoluto y fundamental (Bedjaoui, 1991).

Sin embargo, sobre el contenido del concepto "derechos humanos" no existe un consenso universal (Kühnhardt, 1987). Sus diversos sentidos reflejan diferencias en cuanto a la aproximación filosófica a la idea de inalienabilidad, prioridad frente al Estado, etc., por causa de las divergencias de lo que podríamos llamar una *precomprensión* cultural e ideológica.

La noción de DH ha sufrido transformaciones históricas desde su origen, y está ligada a la antropología cristiana. Kühnhardt ubica como un punto de viraje importante el doble influjo en la tradición del derecho natural del racionalismo y de la emancipación religiosa, lo cual abrió paso a la idea de derechos subjetivos del individuo. A partir de entonces la idea de derechos individuales fue cobrando mayor significado político como criterio de protección contra las injerencias del Estado. A esto se refiere Isaiah Berlin con su concepción de la "libertad negativa" (Berlin, citado en Kühnhardt, 1987). Con el desarrollo del liberalismo los derechos fundamentales se afirmaron como derechos de libertad.

Un siguiente paso fue considerar a los DH como derechos positivos, con carácter constructivo. Los derechos de libertad, entendidos como medios para la protección frente al Estado, se concibieron a partir del siglo XIX como un instrumento para lograr una mayor participación de los pueblos en los procesos económicos y en la toma de decisiones a través de la autoridad del Estado. El Estado es la institución en cuya fundación participa cada ciudadano, de modo que la obediencia a las leyes que proceden de él se traduce en obediencia a sí mismo, a través de numerosas mediaciones. De ahí que pueda hablarse del XIX como del "siglo de la democratización". Participación y libertades positivas fueron consideradas como exigencias clave para pasar de la libertad *ante la ley* a la igualdad *a través de la ley* (Kühnhardt, 1987: 307).

Estrechamente vinculado con este desarrollo en el orden del derecho se dio un cambio de comprensión en lo que se refiere

al concepto de democracia. Entendidos como participación social y política, los DH dieron lugar a una comprensión y a una teoría más igualitaria de la democracia, basada en la relación siempre tensa entre igualdad y libertad (Kühnhardt, 1987: 308).

La idea de unidad de la humanidad asociada con la fundamentación de los DH en la tradición del derecho natural pasó a un segundo plano en el proceso paralelo de su concepción como derechos positivos, con lo cual se dio un paso hacia los derechos del ciudadano. Después de la segunda guerra mundial se planteó con nueva fuerza la cuestión sobre el estatus jurídico filosófico de los derechos de participación, de manera paralela a la discusión sobre el carácter natural y universal de los DH. En nuestros días, hablar de derechos colectivos resulta, según Kühnhardt, todavía más absurdo, dado que el único sujeto posible de derecho es la persona humana.

En una línea semejante se expresa Jean-Marie Domenach. Para este autor, al trasladar el concepto de derecho a un terreno ajeno al de su sentido original clásico como de derechos del ciudadano, se incurre en un grave equívoco, expresión del "triunfo de la ideología socializante" (Domenach, 1989: 206), que ya se deja ver en la Declaración Universal de los Derechos Humanos (DUDH) de 1948. Cuando se emplean las mismas palabras para sacar conclusiones diferentes, se hace necesario desconfiar de lo que se dice, pues ello podría significar que el propio lenguaje se ha viciado y que lo esencial en realidad no ha sido dicho (Domenach, 1989: 207).

En lugar de constituir un procedimiento y una garantía, trataría de utilizarse el término derecho como mero título para acelerar reivindicaciones que no fijan ni los criterios ni las obligaciones correspondientes. Domenach concede que los derechos de la llamada segunda generación constituyen un cierto avance, en cuanto a que asumen la crítica que con razón hizo Marx al concepto formalista burgués de los DH. Domenach insiste en que no es necesario ni legítimo incrementar el catálogo de forma demagógica, haciendo que los DH dejen de ser un imperativo sagrado con destino universal para convertirse, por ejemplo, en

un programa electoral en las sociedades desquiciadas por la expansión incontrolada de la técnica.¹ Un derecho al desarrollo así entendido, por ejemplo, representaría un llamado irresponsable a igualar condiciones de vida y a satisfacer deseos; en última instancia, sería una expresión de la envidia. El lenguaje del derecho habría remplazado al del amor y simularía al de la acusación y al de la reivindicación.

El abuso de la noción de DH la vanaliza, la despoja de su valor de mandamiento y la convierte en un arma de acusación. En último término, afirma Domenach, la demagogia sobre los DH deviene en un discurso mentiroso, pero que por primera vez en la historia se ha vuelto universal. Los códigos y las jurisdicciones se transforman en instrumentos en la lucha por el poder y en expresión de la violencia y del odio para quienes carecen de él, que de este modo buscan la garantía frente a la falta de decisión y de voluntad de sacrificio de quienes podrían y deberían ayudar a los pobres y desamparados (Domenach, 1989: 210). En lugar de proclamar nuevos derechos, bastaría con proclamar obligaciones de la comunidad internacional para asegurar la vida.

Además, la tarea de reglamentar la vida social e internacional se vuelve hipócrita y absurda sin el compromiso personal que imprime a los derechos su sentido y fundamento. El núcleo de la crítica de Domenach, de cuño netamente personalista, puede sintetizarse en la idea del escritor francés Georges Bernanos: "no es la regla quien nos observa; somos nosotros quienes la observamos".

Frente a una crítica tan aguda resulta necesario establecer algunas precisiones. Atendiendo al origen histórico del DD, la afirmación de que se trata del triunfo de la ideología socializante resulta inexacta.

1. He mostrado ya que una de las fuentes ideológicas más importantes de este concepto la representa el magisterio de la Iglesia católica, que basa la totalidad del fundamento de su

1. Domenach se refiere aquí a los llamados "derechos de la naturaleza" o "de las generaciones futuras"

discurso en la dignidad de la persona humana. No puede excluirse, con todo, que aun dentro de la Iglesia, se haya infiltrado un cierto *humus* socialista. Los padres intelectuales de los documentos de la Iglesia en que se encuentra contenida la idea de DD acogieron las exigencias razonables que flotaban en el ambiente, cuyo origen pueden rastrearse en el pensamiento de autores socialistas.² Sin embargo, la tradición del pensamiento social cristiano cuenta con fuentes propias en las que es posible encontrar posiciones radicales acerca de la propiedad privada, a partir de la fe en un mundo creado por Dios, y en el destino universal de los bienes (Bellavite y Fontana, 1989). Lo decisivo, en todo caso, no es de dónde proviene la inspiración de una idea sino si resulta o no correcta. Baste por ahora este hecho para evitar que la objeción que se basa en el origen impida avanzar en la clarificación de los conceptos.

2. En general, todos los DH son colectivos en el sentido de que son universales: la totalidad de las personas son sus titulares. También lo son en el sentido de que se disfrutan en sociedad y suponen la organización de esta última para su realización. Finalmente, son colectivos por cuanto, de acuerdo con sus fundamentos normativos, el respeto por los derechos de cada persona contribuye al bien de todos y es esencial para el bien de la sociedad (Henkin, 1995: 196).

3. Nuscheler propone que bajo condiciones de pobreza absoluta, y en vista de la creciente desigualdad de oportunidades de vida y supervivencia,³ debe cuestionarse a fondo una fundamentación que sólo otorgue el rango de derecho a las libertades fundamentales. Bajo condiciones deplorables de vida, se eleva el rango de los derechos sociales y de las garantías de un mínimo de existencia digna al mismo nivel que las libertades fundamen-

2. En Louis-Joseph Lebret se ha visto a uno de los autores intelectuales de la llamada "ideología tercermundista", según Denis Pelletier.

3. Nuscheler hace referencia al concepto de "violencia estructural" de Galtung y al de "apartheid global" de Gernot Kohler.

tales.⁴ Este argumento tiene un peso considerable. Sin embargo, no resuelve los problemas que plantea: la titularidad; la relación entre las garantías individuales y los derechos sociales, y el orden de prioridad de estos últimos. En la visión de Nuscheler no se establece una diferenciación suficientemente precisa entre derechos y necesidades básicas. Más aún, Nuscheler establece una identificación entre el DD y el derecho a la satisfacción de las necesidades básicas (Nuscheler, 1992: 278). Tampoco responde a la objeción central, tanto de Kühnhardt como de Domenach, que señala el desplazamiento de la persona como fundamento de los DH. La insistencia de Domenach de no dislocar el fundamento de los DH fuera de la persona individual resulta, en general, aceptable.

4. Por encima de los aspectos ideológicos que sin duda incluye, cabe ver en la idea del DD la expresión de una nueva conciencia que se sirve de un lenguaje que aún no ha logrado la precisión suficiente. Sabine Benningsen señala con razón que, a pesar de todas las dificultades que todavía deben de ser aclaradas, el DD posee un "potencial transformador del DI [derecho internacional]" (Benningsen, 1993). El plano en el que el DD cobra sentido es el de la naturaleza y función del DI en la propia sociedad internacional. De manera particular, en la admisión sin reservas de los países pobres en los mecanismos de cooperación internacional (Dupuy, 1989a: 32). La voluntad de claridad resulta del todo deseable y necesaria, pero suele ser conservadora al grado de volverse incapaz de percibir que no toda transformación de sentido conduce necesariamente al equívoco.

5. Más delicado parece distinguir el plano del derecho del de la moral y del de la caridad. Benningsen señala que tal vez en toda esta discusión exista un rechazo latente a la misericordia (Benningsen, 1989: 148). Entre el derecho al desarrollo y la correspondiente "obligación" de contribuir con él, parece existir un abismo que acaso ningún razonamiento de orden jurídico sea

4. "Morir de hambre en libertad es una *contradictio in adjecto* de los derechos humanos" (Nuscheler, 1992).

capaz de eliminar. El juez Bedjaoui, como uno de los defensores más destacados de la idea del DD, otorga expresamente al DD el carácter revolucionario de exigir en el nombre de la justicia lo que ha pretendido ofrecerse en el nombre de la caridad:

La satisfacción de las necesidades de un pueblo debería ser percibida como un derecho y no como una obra de caridad. Es un acto que debería hacerse efectivo a través de normas e instituciones. La relación entre el Estado donante y el Estado que recibe es vista en términos de responsabilidad de derechos recíprocos sobre bienes que son considerados como pertenecientes a todos. No hay lugar en tal análisis para la caridad considerada como el "acto de misericordia" que se traduce en un factor de desigualdad a partir del cual el donador espera sumisión o flexibilidad política de parte del Estado receptor. De este modo, el concepto de caridad debe dar lugar al de justicia (Bedjaoui, 1992: 1192; *cfr.* Kunig, en Chowdhury *et al.*, 1992: 13).

Un análisis en detalle de este argumento pone de manifiesto su inconsistencia. En realidad no se ofrece una razón por la cual la satisfacción de las necesidades (básicas) de un pueblo deba ser percibida como un derecho cuyo cumplimiento deba ser *obligación de otro sujeto* que no sea el pueblo mismo. Por otra parte, dejando a un lado las dificultades de cuantificación, los bienes con los que una nación puede contribuir para satisfacer las necesidades de otra no son bienes comunes sino posesión de alguien en particular. Los bienes sólo serían comunes bajo un régimen de propiedad que así lo determinara. La apropiación de bienes que ha dado origen a la propiedad privada es consecuencia de un proceso histórico.⁵ Sólo si por principio los bienes fueran de todos, su disposición sería cuestión de responsabilidad

5. Aun dentro de la ética cristiana, el "destino universal de los bienes" ha de ser considerado dentro de un marco histórico de apropiación y, en ocasiones, de usurpación.

común. Los únicos principios que pueden generar una obligación respecto de la necesidad ajena son el amor y la solidaridad. La justicia social obligaría a la comunidad internacional si ésta estuviese ya constituida. Aquí cabe recordar la idea que caracteriza al derecho como la autolimitación de la moral. Tratándose de un campo tan complejo y delicado como el de la justicia entre las naciones, no existen límites nítidos entre lo que le es debido como "lo suyo" a cada una; tanto más si se atiende a los largos procesos históricos de su formación, y a los aspectos aleatorios y contingentes que han marcado el modo de sus mutuas relaciones. La moral se autolimita en el derecho para lograr efectividad en la realización de sus exigencias. El derecho es "el mínimo de amor legalmente exigible", y cualquier exigencia que rebase ese mínimo pide de él demasiado y lo convierte en una fórmula inútil. La razón última de ello hay que encontrarla en la imperfección del hombre y de todas las instituciones. Todo lo cual no obsta para que, en un momento histórico dado, sea posible que una nueva toma de conciencia revele que el alcance de la justicia es mayor del que aparenta, y también que la caridad posee un lado obligatorio a nivel internacional. Este, sin embargo, no puede ser exigido por parte de quien la necesita. El abismo entre obligación y derecho sólo puede ser señalado por un discurso político y jurídico inteligente, capaz de hacer avanzar la conciencia de solidaridad internacional por medio de una opinión pública sin demagogia. En el mundo actual, quienes necesitan de la asistencia o de la misericordia no pueden esperar, a la vera del camino, a que pase el buen samaritano. La dignidad negada crea su propio lenguaje, muchas veces inexacto, patético y torpe, como único modo en que quizá pueda ser descubierto su valor escondido.

6. Domenach parece tener razón al señalar que sería suficiente proclamar el deber de la comunidad internacional, y ante todo de los dirigentes nacionales, de asegurar la vida de una población para evitar la muerte de quienes carecen de recursos suficientes. Se ha destacado la existencia de obligaciones en el orden internacional sin un derecho como correlato. Vattel ya había sugerido

que las naciones tienen la obligación de contribuir al bienestar de las demás en la medida de sus posibilidades (Bermejo y Dougan, 1985). Existen instituciones y regímenes de cooperación que operan bajo esta filosofía (Cruz Roja y otras).

7. La voluntad de mantener intacta una noción tan central y valiosa como la de DH no puede desmontar el enorme y pesado aparato del DI, forjado a golpe de confrontaciones, diálogos, compromisos y experiencias dolorosas. El esfuerzo de imprimir carácter moral al derecho y de dar a exigencias morales fundamentales un carácter jurídico vinculante, y viceversa: dar fundamento moral a las normas jurídicas, puede significar el paso por fases en las que los conceptos clásicos pierden, en apariencia, sus contornos nítidos, para volver a ganarlos bajo una nueva perspectiva. El DD, en el sentido señalado como derecho implícito, puede hacer conscientes a los hombres, por una parte, de que el alcance de protección de los DH y de la promoción de las personas trasciende las fronteras nacionales; y por otra, de que no todo aquello que podría exigirse, debe ser exigido. En otras palabras, manifiesta el hecho de que el remitirse a los demás para el logro del propio desarrollo debe contar ante todo con la posibilidad de que los otros tomen conciencia de su obligación, y se dispongan a actuar de buena voluntad. La frustración de una expectativa puede generar el odio y el resentimiento. Quienes por falta de solidaridad se ven ante la imposibilidad de llevar una vida acorde con su dignidad, suelen acudir al lenguaje del derecho. Si en éste no hay lugar para su reivindicación, por preciso que sea el sistema jurídico vigente, cabe pensar que la justicia no basta para reglamentar la vida social, ni para fundamentar una norma. No atender a una exigencia por carecer de carácter jurídico, en el sentido estricto, puede ser la expresión de una situación alienada. La retórica de la solidaridad universal podría ser el único recurso para exigir lo que en realidad sólo cabría esperar. La experiencia de lo intolerable resulta apremiante, y puede conducir al recurso de un lenguaje que no resiste el análisis formal.

8. El argumento de Domenach en contra de los llamados derechos de la tercera generación, puede utilizarse de igual manera en su favor: sin el compromiso de los gobiernos y de las personas la tarea de reglamentar la vida social se vuelve absurda e hipócrita. Ciertamente, somos nosotros quienes guardamos la regla y no al revés, pero la regla debe existir.⁶

EL DERECHO AL DESARROLLO COMO DERECHO HUMANO REFLEXIÓN A PARTIR DEL PENSAMIENTO DE JACQUES MARITAIN

En toda discusión sobre la legitimidad de la introducción de nuevos derechos al catálogo de los DH ya reconocidos, el problema de su fundamentación es un tema recurrente. El pensamiento filosófico se ve en serias dificultades de lograr un consenso en el momento en que entran en consideración aspectos ideológicos, políticos y económicos. Los modelos se han multiplicado. Por parte de la filosofía misma las formas tradicionales de fundamentación parecen haber agotado su viabilidad, dado que los presupuestos en que descansaba, por ejemplo, la tradición del derecho natural, se han tornado problemáticos. La alternativa es, o bien tratar de escapar a la encrucijada ensayando nuevas vías "posmetafísicas" (como lo intentan, por ejemplo, Habermas, Höffe, Appel, y toda las corrientes que remontan sus fuentes a Kant o a la filosofía analítica);⁷ o bien revitalizar un pensamiento metafísico anclado en la tradición aristotélica (McIntyre) o, sencillamente, capitular frente a todo intento de fundamentación, no sólo porque es, en apariencia, imposible sino además porque resulta inútil (ésta es la posición de Rorty, en Shue, 1993). Lo que quedaría es entonces reforzar la tradición de los derechos humanos simplemente porque es garantía de democracia y de libertad, a través de una educación intercultural centrada en los sentimientos morales, más que en las razones.

6. Cabe completar la idea de Bernanos con la de Lacordaire, citada por Pablo VI: "entre el fuerte y el débil, la libertad oprime y la ley libera".

7. Para una visión de conjunto puede verse: Cortina, 1992 y Höffe, 1988.

En medio de este *des-concierto*, acudir al pensamiento de Jacques Maritain parece fuera de lugar, tanto más cuanto que se trata de un autor que no oculta sus motivaciones de fondo; es decir, que hace de su filosofía una forma de servicio a la fe cristiana, y propone un humanismo decididamente teocéntrico como alternativa frente a otras formas de humanismo que, según el autor, han mostrado su fracaso. El pensamiento de Maritain incluye presupuestos que, en un tiempo que parece marcar el triunfo de lo que para él era el signo de una recaída de la civilización (relativismo, secularismo, liberalismo, agnosticismo, nihilismo, en una palabra de "primacía de lo material"),⁸ choca no sólo con las corrientes dominantes de pensamiento sino con la mentalidad común.

Sin embargo, me parece oportuno intentar una relectura de este autor bajo la perspectiva que está sobre la base de los problemas que en la actualidad plantean no sólo los derechos humanos sino la filosofía política en su conjunto: el lugar de la persona, tanto dentro y frente al Estado, como en la sociedad internacional. El liberalismo, en sus múltiples versiones, no parece haber ofrecido la última palabra. La nueva vitalidad de la discusión sobre el comunitarismo, por una parte, y el ligero desencanto que se desprende de una filosofía que se hace llamar posmoderna, por otra, muestran tanto los peligros como los retos a que debe responder una sólida filosofía política (Booth, 1995).

Maritain concibe su filosofía política como un "personalismo comunitario". Su finalidad es el respeto y la promoción de la persona a través de "la conquista común de los bienes intrínsecamente humanos [...] y de la libertad de autonomía del hombre" (Peces-Barba, 1970: 177). La libertad, pues, colocada en el centro, pero concebida en relación profunda con un orden, con un bien moral, con el destino del hombre y de los pueblos. Estos "grandes relatos" tienen su matriz de sentido en el cristianismo, que para Maritain era un fermento de libertad en la historia,

8. El título de una obra central de Maritain indica el programa de todo su pensamiento: *Primacía de lo espiritual*.

única fuerza capaz de defender a la persona y a la libertad. Maritain tuvo la audacia de intentar mostrar la "verdad" de la filosofía cristiana frente a toda otra alternativa. Pero al mismo tiempo, supo reconocer los límites de un pensamiento que sólo puede pretender consenso dentro del ámbito en el que se comparten sus supuestos. En toda discusión sobre los fundamentos últimos de los DH es preciso tener presente que, en su historia, surgieron como un recurso para asegurar un mínimo de humanitarismo frente a experiencias comunes y concretas de sufrimiento (Hoppe, 1995; Müller, 1994). En el presente capítulo intento recolectar los frutos de este pensamiento en un contexto que prescinda de sus supuestos metafísicos hasta donde sea posible, en orden a clarificar el problema del DD como un derecho humano. Sin una filosofía rigurosa del hombre los DH carecen de consistencia. Reconstruyo aquí la doctrina de Maritain sobre los DH de acuerdo con su fundamento en la ley natural, para él la única válida. Desde esta perspectiva es posible someter a examen la idea del DD en el contexto de los derechos de la persona que ya son ampliamente reconocidos.

Puede establecerse la tesis de que, aun en el caso de que llegara a formar parte de los derechos contenidos en los instrumentos de la Organización de las Naciones Unidas (ONU), el DD no constituye un derecho más sino que aporta una *clave de interpretación del sentido y fundamento de todos los DH*, individuales, sociales, culturales, políticos y económicos. Puede ofrecer, asimismo, un criterio muy importante para su aplicación en el ámbito internacional. El DD tiene, pues, un sentido hermenéutico, no tanto para la interpretación el presente (en el sentido del "espíritu objetivo" de Hegel) sino, como "signo de los tiempos", como fundamento de una esperanza para muchas personas en un mundo que amenaza cotidianamente con acabar con ella.⁹

9. "El signo de los tiempos sirve para echar una mirada temeraria, indiscreta, pero confiada hacia el futuro" (cfr. Bobbio, 1990: 256).

Si el sentido de los DH ofrece la base de un humanismo, es preciso tener como punto de referencia precisamente a todas las personas que no están en condiciones de desarrollarse. La afirmación de lo humano debe comenzar ahí donde se niega o amenaza al máximo.

El contexto: necesidad de una carta universal de la vida civilizada

El esfuerzo de Jacques Maritain de contribuir a la elaboración de una nueva carta de los DH sólo se comprende sobre el trasfondo del gran pesimismo que había dejado como saldo la segunda guerra mundial. Pesimismo, en primer lugar, acerca del hombre y su capacidad de encontrar principios verdaderos que orienten su acción, tanto a nivel nacional como internacional. Pesimismo, también, acerca del papel de la ciencia como factor de orientación social. Los últimos descubrimientos científicos habían llevado al mundo a una nueva era —la era atómica— pero se había ingresado en ella de una manera trágica. En ese momento de desconcierto y rechazo de tales medios, Maritain destacó la importancia de la ciencia para el logro de la paz y el desarrollo de los pueblos, siempre que su uso fuera sometido a la razón y a la sabiduría. Pesimismo, en fin, frente a la civilización misma, que propiciaba la “resignación ante la catástrofe”, que para Maritain constituía la peor de las locuras, ya que era expresión de la dimisión de la inteligencia humana. En este contexto era preciso trabajar por una nueva declaración sobre los DH que, así lo esperaba el filósofo francés, jugaría un papel fundamental para la *unificación del mundo* y el logro de una paz verdadera. Esta nueva declaración tendría que poner de manifiesto la validez de los DH y ser capaz de lograr un acuerdo internacional sobre ellos, incluyendo al liberalismo y al marxismo.¹⁰ Se trataba de reabrir camino a una idea que con la guerra había quedado completa-

10. Si bien, desde la perspectiva teórica, Maritain concibe la fundamentación tomista en franca oposición con el liberalismo: “Mi libro sobre los derechos del hombre

mente desacreditada, que era desconocida por los regímenes totalitarios y que en las democracias liberales no encontraba reconocimiento dentro del orden social.

Existía, además, otro campo de tensiones: la conciliación de los "viejos" derechos individuales con los "nuevos" derechos sociales. Inspirándose en la interpretación de Georges Gurvitch (1949), Maritain consideraba que se trataba de un enfrentamiento artificial porque "no es necesario ser seguidor de Rousseau para reconocer los derechos del individuo, ni tampoco marxista para reconocer los derechos económicos y sociales" (citado por Peces-Barba, 1970).

De lo que en último término se trataba con la redacción de una DUDH era de convocar y conducir a las naciones a la unidad, y sobre todo, de ofrecer una promesa a los más necesitados. En este sentido, la carta prevista fue concebida como un esbozo preliminar de un código mucho más vasto, que quedaba como un proyecto futuro.

Desde este punto de vista, el DD como "derecho proclamatorio" debería poder cumplir la función de ofrecer a los más pobres una promesa de vida mejor; el devolverles la fe (o el contribuir a que surja) en su propio valor y en su propia capacidad de transformar el mundo en su provecho; el suscitar en ellos el deseo de superación, de un trabajo creativo en condiciones dignas, de una educación que les signifique nuevas oportunidades; el ofrecerles la convicción de formar parte de una misma humanidad, de habitar un sólo mundo, y de que es posible contribuir de forma responsable a conducir su propio destino y el de la humanidad.

El nuevo acuerdo no podía tener como base un pensamiento filosófico común. Maritain entendió la DUDH como una interpretación de la declaración sobre los derechos del hombre de 1789. Le interesaba, ante todo, un acuerdo con fines prácticos fundado

y la ley natural tiene por objeto criticar la falsa filosofía [liberal] de los derechos de la persona humana y establecer estos derechos en una filosofía cristiana del hombre y del Estado" (citado por Peces-Barba 1970: 176). Maritain se refiere sobre todo a Rousseau y a los filósofos de la Ilustración.

en una ideología práctica. El filósofo distingue, por una parte, entre una ideología especulativa, que corresponde a los principios de explicación y una ideología práctica, que corresponde a los principios de acción. Maritain se refiere a estos últimos como a una "ley común no escrita" de la humanidad, que es punto de confluencia de las ideologías teóricas y de las tradiciones espirituales más diversas.¹¹

Cabe notar que la "carta universal de la vida civilizada" a que se refiere Maritain adolece de un inevitable carácter eurocéntrico. Si bien "civilización" se refiere al conjunto de valores, costumbres, instituciones y normas que hacen posible la convivencia humana, el trasfondo ideológico que está a la base del pensamiento de Maritain es el "humanismo integral", que trae consigo la impronta peculiar de la cristiandad europea.

Es preciso destacar la primacía que Maritain atribuye al orden práctico, dado que de lo que se trata es de lograr consenso sobre el modo de alcanzar fines comunes. Además, la nueva versión de los DH se refiere a una "ley común no escrita" que sin embargo no es idéntica a la ley natural en su sentido más estricto. Maritain consideraba que los DH deberían de ser vistos como conclusiones prácticas, cuya justificación racional era fútil, a menos de recurrir a un dogmatismo arbitrario. Así pues, el filósofo remite en último término al consenso, con lo cual parece dar un salto inevitable de la fundamentación iusnaturalista a otra semejante a la del orden del contrato social.

Ley natural, derechos humanos y derecho al desarrollo

Para Maritain los DH son derechos naturales, es decir, derechos fundados en la naturaleza humana que deben ser erigidos en derechos positivos. Maritain da por supuesto que se admite la existencia de una naturaleza humana, idéntica para todos los

11. "Un mismo conjunto de convicciones concernientes a la acción" (cfr. "Introduction aux textes réunis par l'Unesco" 1947, en *Obras completas*, vol. XI, 1990: 1206).

hombres. Supone, asimismo, que se acepta que el hombre sea un ser inteligente y libre. Eso implica que tiene fines acordes con su naturaleza, los mismos para todos; por esa razón se le debe facilitar el alcanzar dichos fines.

Eso quiere decir que hay, en virtud de la propia naturaleza humana, un orden o una disposición que la misma razón puede descubrir, y según la cual debe actuar la voluntad para estar en concordancia con los fines necesarios del ser humano. La ley no escrita, o el derecho natural, no es otra cosa que esto (Maritain, 1973: 67).

La ley natural es la normalidad del funcionamiento de la propia naturaleza del hombre. La igualdad de naturaleza humana no es una idea abstracta ni una ficción útil: "es un misterio escondido en el corazón de lo individual y concreto en la sustancia de cada uno".¹² Éste es, para Maritain, el centro de la filosofía del hombre y de los DH. El filósofo no puede persuadir a todos de que la igualdad en cuanto naturaleza fundamenta la igualdad de los derechos. Más eficaces resultan las experiencias afectivas y morales, del dolor, de la alegría y del amor, pues sin un *shock* revelador el sentido de la igualdad queda intacto, y la igualdad se reduce a una idea reconocida de modo abstracto.

Maritain distingue entre la ley y el conocimiento de la misma. La ley natural no es un código concluido sino que supone un conocimiento gradual, al que puede acceder cualquier persona, por el hecho de estar inscrito en su conciencia (Beuchot, 1993: 92). El conocimiento de la ley avanza conforme se progresa en la conciencia moral de la sociedad. La razón puede descubrir el orden (normalidad de funcionamiento) según el cual la voluntad humana debe actuar para estar en consonancia con los fines del propio hombre.¹³ Debido a que se trata de un orden plural,

12. Maritain, 1973: 113. Maritain reprocha al idealismo el formarse una idea abstracta del hombre y el convertir en absolutos sus derechos de este modo.

13. Este aspecto teleológico es uno de los más sometidos a discusión y prácticamente desacreditado por la filosofía actual del derecho.

diferencial según la persona, sus posibilidades, su misión en el mundo, su cultura y su fe religiosa, el conocimiento de la ley natural es gradual e histórico (Maritain, 1986a: 52).

Vittorio Frossini señala, por otra parte, cómo para Maritain la nueva declaración no representaba, a diferencia de la antigua (1789) un valor de racionalidad absoluta sino que tenía un carácter pragmático. Se trataba, según esto, de un momento de la revelación progresiva de la ley natural que se cumple en el curso de la historia: desde el punto de vista objetivo, por iniciativa de la voluntad divina (Dios, quien sigue revelando a los hombres qué es aquello que puede hacerlo humano en una época particular), y desde el punto de vista subjetivo en virtud de que el conocimiento de la ley natural por parte de la conciencia humana es un proceso abierto, que se materializa frente a determinadas exigencias en cada época (Frossini, 1991: 12-13).

La visión de la ley natural supone un *telos* (finalidad) humano: su destino puesto en sus manos. De su obligación frente a él surge el derecho de alcanzarlo y de todo lo que necesita para ello. Ese *telos* no es entendido de una única manera y existen múltiples formas de alcanzarlo (Frossini, 1991: 56). Cada ser actúa según su principio originario. En el caso del hombre la conciencia lo obliga por su participación en la sabiduría originaria, de ahí que los DH son *del* hombre por ser posesión *de Dios*.¹⁴ Han de ser respetados por una especie de justicia originaria, porque el reconocer los DH (una expresión de su ley) es una forma de expresar el amor y el respeto que se deben a Dios. Para Maritain cualquier otra filosofía se opone a ésta en la medida en que busca fundamentar la ley y el derecho sólo en la propia voluntad y libertad (la alusión es a Rousseau).

Los DH sólo están en la naturaleza de manera virtual, y no como una clara revelación. De ellos se toma conciencia, no se les

14. Este punto marca una diferencia radical con la tradición que parte de Kant en la fundamentación de los DH. Es sabido que para este pensador la conciencia obliga como un *factum*, a cuya base la razón práctica se ve llevada a postular la existencia de Dios. Los derechos humanos son sólo derechos del hombre.

fabrica artificialmente sino que se producen en choque frente a circunstancias históricas concretas. El criterio de verdad de un derecho humano del que se ha tomado conciencia es su acuerdo verificado y aprobado como algo inscrito en la naturaleza del hombre (en el XIX, por ejemplo, la libertad de pensamiento; y en el XX, el derecho al trabajo) (Brieskorn, 1993: 193). Se trata de un conocimiento existencial en correspondencia con "los deseos del corazón" (*inclinatio naturalis*) y no de un racionalismo metafísico o jurídico, o de un mero voluntarismo.

No hay derechos, a menos que un cierto orden [...] sea requerido inevitablemente [...] que pide ser realizado [por las cosas] y se impone a nuestro espíritu hasta el punto de vincularnos en conciencia; existen en las cosas como fundamento de su esencia (citado por Peces-Barba, 1970: 178).

El fundamento de esos derechos es la dignidad de la persona humana, la cual no puede integrarse por completo dentro de las totalidades terrestres que la engloban natural y socialmente (citado por Borne, 1984: 121). La persona tiene derechos por el hecho de serlo –inteligente y libre–, siempre un fin en sí misma, nunca un medio.

Hay cosas que se deben al hombre por el hecho de ser hombre. La noción de derecho y la noción de obligación moral son correlativas; ambas descansan sobre la libertad propia de los agentes espirituales. Si el hombre está obligado moralmente a las cosas necesarias para la realización de su destino es porque tiene el derecho de realizar su destino, derecho a acceder a ellas para su consecución (Peces-Barba, 1970: 70).

A este respecto Mauricio Beuchot comenta:

Ya por su propia constitución ontológica, por su misma estructura natural, el hombre está *cargado de valor, de moral y de derecho*, aquí no hay falacia naturalista, pues se pasa de lo que el hombre tiene de

moral en su naturaleza, a la postulación de eso mismo en forma de derechos y de normas (Beuchot, 1993: 91).¹⁵

De aquí podría afirmarse el fundamento de un derecho de la persona humana a su desarrollo en un sentido muy general o implícito. El núcleo del argumento descansa en la afirmación "el hombre tiene derecho a realizar su destino": el dinamismo de mi inteligencia y de mi libertad me exigen (mueven) a una afirmación correspondiente de mi vida y de las cosas necesarias para ello. Para Maritain el desarrollo ha de ser integral, es decir, debe abarcar la totalidad del hombre, y orientarse hacia el logro de una vida trascendente. El "humanismo integral" tiene como fin "convertir al hombre en más auténticamente humano, a manifestar su grandeza original al participar en todo lo que pueda enriquecerle en la naturaleza y en la historia" (Peces-Barba, 1970: 98). Esta exigencia es un hecho de valor, un *factum* original, no un argumento derivado ni tampoco un postulado. Su fuente primera es la experiencia radical de la libertad.

La articulación teórica que me permite fundamentar mi derecho, es la apelación a la "dignidad" de mi persona, es decir, a la preminencia que poseo sobre todas las cosas animadas e inanimadas y que descubro en mí como un dato. Cada persona intuye el valor de su propia vida, de su ser y de su existencia como un valor supremo, al menos para ella misma. Cuando logra proyectar ese valor a los demás, descubre, por el camino de la percepción interior, "en el amor", la preminencia de la otra persona. Así llega a darse cuenta de que el otro vale tanto como él y surge el principio de tratar a los demás como uno quiere ser tratado: "a tu prójimo como a ti mismo".¹⁶

15. Énfasis añadido.

16. Levítico 19, 18; Mt. 19, 19; Mc. 12, 33 (*cf.* García de Alba, 1998: 103). En una línea de argumentación semejante, Gerd Haefner señala que el lugar del reconocimiento del respeto que merece nuestra propia persona es la aceptación del otro. La apropiación de nuestra propia existencia, como aceptación radical, acontece a través del otro (Haefner, 1993: 16).

Las fuentes que originan o refuerzan la experiencia de la libertad o de la dignidad pueden ser diversas (religiosas o humanas), pero en cualquier caso pueden ser referidas a una "experiencia trascendental" por la cual se hace presente al sujeto la realidad fundamental que lo sostiene en la existencia. Esta experiencia está normalmente ligada al reconocimiento por parte de otros, casi siempre en forma de gratuidad (amor, acogida, simpatía, perdón). En este sentido, los derechos humanos "se fundan en el sí reconocido del hombre de sí mismo en tanto que hombre y, por tanto, en el reconocimiento que se otorga a todos los hombres" (Brieskorn, 1993: 192).

Haefner señala que la experiencia del propio valor es quizá la fundamental para la persona humana, ya que supone la toma de posición individual no sólo frente a la propia libertad sino frente al todo de la existencia; se trata de la aceptación o de la negación de sí mismo, a partir de lo cual es posible configurar la propia existencia como una tarea (Haefner, 1993: 15). Esta experiencia es la que abre al hombre la posibilidad de afirmar su propia dignidad como un imperativo frente a sí mismo —y frente a los demás— y de tener que desplegar su ser personal traducido en una personalidad. De ahí que una de las formas más graves de falta de respeto a la persona sea la de privarla de la posibilidad de desarrollar la propia personalidad (Haefner, 1993: 7).

En el DI el derecho de la persona en el sentido señalado puede ser expresado a lo sumo como un "derecho moral" (Bennigsen, 1989: 42). La falta de distinción entre derecho en sentido implícito, derecho moral y derecho vinculante y positivo ha entorpecido el avance de la discusión sobre el DD.

En síntesis, en razón de su conciencia moral, de su libertad y de su dignidad, el hombre tiene derecho al desarrollo de su personalidad que se verifica de forma implícita en el ejercicio de cualquier otro derecho. El DD no es un derecho más a ejercer sino el *derecho implícito* en el ejercicio de los DH; es su sustancia y el dinamismo que lo lleva a reconocerlos, exigirlos y a promoverlos. El DD se realiza cuando el hombre y los pueblos se esfuerzan por cumplir con sus deberes y encuentran las condiciones para

hacerlo. Ese derecho no es otra garantía, ni objeto inmediato de una nueva codificación, sino la fuente y motor de todas las demás garantías y libertades que han de ser reconocidas como derechos fundamentales y como derechos humanos por parte de los estados.¹⁷

Universalidad del derecho al desarrollo como derecho humano (implícito)

En el momento en que se admite que la persona humana es depositaria de un valor y una preminencia suprema, está dicho que los derechos inherentes a ella son derechos de todos los hombres. Esto es lo que fue consignado en la DUDH y lo que ha sentado las bases –verdadero “giro copernicano”– dentro del DI.

La universalidad de los DH deriva para Maritain de la participación de todos los hombres en una única naturaleza. El nominalismo sería, justamente, la posición opuesta de la que subyace a las distintas ideologías de tipo fascista, racista, totalitarias, etc. Al basarse sólo en fundamentos empíricos, hace imposible afirmar la igualdad de individuos y razas. Maritain creyó que la noción moderna de derecho podría ser “purgada” de su herencia nominalista por medio de una decidida reelaboración de una metafísica realista. Por otra parte, Maritain rechaza del mismo modo la negación idealista de la desigualdad de hecho y su papel en el orden social. Más bien cree que la igualdad de naturaleza establece que en virtud de la solidaridad social se incluya a todos los hombres dentro de la comunidad civil. Como tal, no se trata de una justificación de la democracia sino que impone la obliga-

17. En este sentido se expresa Chowdhury: “El significado del derecho al desarrollo no se deriva de ser un nuevo derecho humano de los individuos sino de la obligación que incluye de respetar la dignidad inherente de todos los seres humanos en todas partes, al tomar en serio la dimensión de desarrollo de los derechos humanos universalmente reconocidos” (*cf.* “Significance of the right to development: an introductory view”, en Chowdhury, 1992: 12).

ción sobre todas las personas de respetar la unidad fundamental y el bien de cada ser humano. A diferencia de la concepción nominalista, a Maritain le interesa destacar que los DH no pueden basarse en el propio interés sino en la hermandad de todos los hombres. Éste es su nexo con la ley natural.¹⁸

René-Jean Dupuy constata el carácter inherente de los DH exactamente en el sentido de Maritain, y señala la cualidad vinculante que se les ha asignado a nivel jurídico como regla consuetudinaria:

[... La DUDH] no atribuye estos derechos sino que constata que el hombre los recibe junto con la vida. De este modo procede no de la legislación sino de la *revelación*. De ahí que las reticencias de los juristas que sólo le conceden un alcance moral tienen una pertinencia limitada. El valor profético de la declaración le confiere su dinamismo. Ella informa los instrumentos que se han desprendido y elaborado a partir de la declaración para darle un valor vinculante. Pero ella misma, por las referencias constantes de que es objeto, se ha enraizado en el derecho al adquirir valor consuetudinario (Dupuy, 1989b: 104-105).

Todos los hombres poseen ciertos derechos y un mínimo de ellos debe ser respetado de manera absoluta. Pero el ejercicio de la mayoría de los derechos está condicionado por las circunstancias sociales. Maritain se opone a la tendencia de "inflar" y declarar derechos individuales absolutos e ilimitados;¹⁹ pero, por otra parte, propone un fin dinámico a la sociedad que es propiamente democrático, es decir, el hecho de que no todos los hombres puedan realizar y ejercer sus derechos es un signo de "los elemen-

-
18. "No existe derecho a menos de que cierto orden sea exigido por la esencia de las cosas o por la naturaleza del hombre y sus fines. En virtud de este orden, cosas como la vida, el trabajo o la libertad se deben a la persona humana. Ese orden se impone por sí mismo a nuestras mentes al grado de vincularlas en conciencia, y existe en cierto modo en las cosas, como parte de su esencia" (*cf.* Maritain, 1988).
19. Para Maritain era importante presentar su propuesta personalista en franca oposición a la individualista moderna (*cf.* Maritain, 1990c).

tos inhumanos que persisten en las estructuras sociales de cada época histórica" (Maritain, 1973: 102-103).

Conviene recapitular aquí sobre algunos puntos que son especialmente relevantes para este trabajo: 1) la necesidad de reconocer la universalidad de los DH a partir de una concepción que incluya a todas las personas; 2) ver en la idea misma de los derechos humanos las condiciones del desarrollo de la persona no de forma atomista sino ligada a una comunidad; 3) establecer el vínculo entre el reconocimiento de los derechos de la persona y el régimen democrático; 4) distinguir entre un núcleo mínimo de derechos que han de ser respetados y realizados de manera necesaria bajo cualquier circunstancia y otros derechos cuyo ejercicio depende de las condiciones sociales, y por último 5) ver el vínculo entre el derecho de la persona al despliegue de su libertad y la obligación inherente de hacerlo de acuerdo con una concepción del bien en correspondencia con su dignidad.

Los puntos del primero al tercero fueron asumidos plenamente en la declaración sobre el DD. El cuarto punto exige profundización desde el punto de vista de la indivisibilidad de los DH. El quinto, finalmente, debe subrayarse para poner de relieve que el descubrimiento de la posesión de unos derechos va acompañado de la toma de conciencia de determinadas obligaciones. La conciencia de la obligación de humanizarse y de personalizarse representa el motor insustituible de todo desarrollo.

La universalidad del DD se ve amenazada desde varios frentes por: el relativismo cultural –al cual se añaden los relativismos filosófico y jurídico–; la pretensión de hacer de él exigencia propia y exclusiva de un grupo de países, y la dificultad de determinar su contenido concreto válido en todas partes. Consideraré brevemente estas objeciones.

El relativismo cultural es un tema cuya complejidad rebasa los límites del presente trabajo (Hoppe, 1995: 325). Me limitaré a señalar la posición desde la óptica que fundamenta los DH en el valor de la persona.

Las ciencias sociales han puesto de relieve la pluralidad de visiones del mundo, los condicionantes en el orden del conoci-

miento, y su aspecto fragmentario y particular. Esta constatación, que es hoy evidente, ha puesto a la propia filosofía en crisis. La peculiaridad de su discurso clásico, marcada por la búsqueda de *ultimidad* y universalidad, se remite a los enunciados particulares, matizados y sometidos a procesos de verificación rigurosos. La posición de Ewald así lo demuestra:

¿Quién osará todavía fundamentar una doctrina de los derechos humanos sobre una teoría del derecho natural? Nuestra época está marcada por lo que Michel Foucault ha llamado *la muerte del hombre*, de ese hombre elevado a categoría universal a finales del siglo XVIII y que hoy ha sido denunciado como el hombre blanco y occidental. La coyuntura está marcada por el hecho de que los valores que pudieron parecer hasta ahora como los más unívocos, se han vuelto problemáticos y se han constituido en objeto de divisiones y de conflictos en su interpretación [...] La comunidad internacional ya no puede seguir fundándose ni sobre una moral, ni sobre un derecho natural, que no son otra cosa que una moral y un derecho particular. Estamos condenados al *positivismo* (Ewald, en Dupuy, 1980: 50).²⁰

Puede constatarse que, de hecho, no existe universalidad en materia de determinación específica de los DH. La comprensión occidental necesita de una revisión profunda de sus supuestos, que tome en serio el diálogo intercultural. De ahí no se sigue, sin embargo, que no pueda existir una fundamentación universal capaz de señalar las bases a partir de las cuales sea posible su generalización. La pluralidad de costumbres y de visiones del mundo no es de suyo prueba de nada en el orden de las ideas correctas o falsas. Afirmarlo sería incurrir en un tipo de falacia que deduce de los hechos la imposibilidad de una norma. Se trata de un síntoma que habrá que tomar muy en cuenta para evitar que una visión que recurre a la metafísica se construya a base de

20. Subrayado original.

enunciados generales sobre la naturaleza del hombre, sin considerar especificidades que también forman parte de ella y que cobran matices propios en cada cultura.²¹ De ahí tampoco se concluye que haya que descalificar como ingenua toda reflexión que se esfuerza por determinar las estructuras básicas de la realidad humana ("naturaleza"). La idea de una naturaleza humana no puede simplemente trasponer las características de un tipo de hombre de una época y contexto determinados a otros contextos. En este nivel de discusión lo decisivo es saber si toda persona es portadora o no de una preeminencia que demanda respeto incondicional. De no ser así, la consecuencia lógica parece tener que afirmar la dignidad de unos y negar la de otros. Todas las formas de barbarie a lo largo de la historia están vinculadas de una u otra forma a esta afirmación. Quienes por condicionamientos de cualquier tipo sean incapaces de remitirse racionalmente a la "dignidad" o a la naturaleza humana para afirmar su existencia amenazada, tendrán que hacerlo como un mero acto de fe. La noción de dignidad humana que, como he señalado, surge ante todo de una comunicación y experiencia interior, no puede hacer concesiones a un discurso que lleva el relativismo hasta el extremo. El reconocimiento a la identidad de cada cultura no implica la renuncia a la afirmación de la universalidad de los DH. También en culturas como la hindú o la islámica es posible encontrar un denominador común sobre las condiciones mínimas para poder llevar una vida digna, aun cuando exista un profundo disenso sobre el modo de concretarlas (Hoppe, 1995: *passim*). Para el DD esto no significa la relativización de los DH, ni en función de la diversidad de las culturas ni de condiciones materiales de desarrollo. René-Jean Dupuy lo ha visto con toda claridad:

21. Puede verse a este respecto la interesante contribución de Frederick Crosson: "Droit naturel et anthropologie", en Papini (1984: 82 y ss.) (*cf.* Donnelly, particularmente los capítulos 6 a 8: "Human rights and cultural relativism", 1989: 107-161; Kerber, 1991).

Es necesario considerar el alcance de la noción de "igual dignidad", que incluye una fuerza motriz. La igual dignidad en la diferencia de las identidades no conduce a fijar a los desheredados en su posición económica y social. Por el contrario, la igual dignidad es un principio dinámico, un principio de desarrollo; proclamarla es reconocer a cada uno el derecho de ser él mismo, de llegar a serlo gracias a que se tiene más, ya que en la miseria se pierde la identidad. Desarrollo es por ello el poder ser uno mismo por sí mismo pero también con el apoyo de los demás [...] De ahí el carácter abstracto de ciertas fórmulas de la declaración universal [...] que se justifica porque la fuerza de su lenguaje procede de su carácter general: la abstracción no discrimina a nadie (Dupuy, en Dupuy 1983b: 554).

Maritain, por su parte, ya había señalado los errores de la tradición del derecho natural, tanto del naturalismo como del racionalismo. Buscaba una concepción del derecho libre de estos errores, a partir de un "conocimiento natural", no establecido de una vez por todas sino sujeto a condicionamientos tanto antropológicos como históricos y culturales.

Maritain reprocha al idealismo el hacer de la ley un acto del sujeto humano, psicológico o trascendental, que por lo mismo sería sólo una forma sutil de antropomorfismo (Borne, 1984: 116).²² Sería, según esto, una contradicción ruinosa para el idealismo el pretender fundar la necesidad y la universalidad de la ley y del derecho natural en la pura subjetividad humana. El único pilar posible sobre el que puede apoyarse la ley natural sólo puede ser la realidad trascendente.²³

Para Maritain una justificación de los DH sólo puede ser metafísica, metaempírica, dado que no es exigible el respeto absoluto de un derecho si no se refiere a un absoluto real, al mismo tiempo inmanente y trascendente. Sin embargo, concede

22. Es evidente la alusión a Kant.

23. "La ley natural es ley porque es participación de la ley eterna, la cual no puede existir mas que fundada en un absoluto divino, trascendente al mundo" (cita de Maritain en Borne, 1984: 116).

que resulta suficiente una "metafísica religiosamente neutra". El punto de acuerdo entre creyentes y no creyentes sería el axioma de que sin una naturaleza humana irreductible a sus condicionamientos no puede haber DH universales e inalienables. La unidad e identidad de la naturaleza, entendida como *normalidad de funcionamiento*, tendría que poder ser reconocida por todos los hombres.

La exigencia absoluta de los DH sería una ficción sin sentido si en la demanda de respeto incondicional de la persona humana no se reconociera un carácter absoluto o, como lo expresa Borne, si no se viera en ella un "testigo de lo absoluto" (Borne, 1984: 119). Esto resulta válido para cualquier persona dentro de cualquier cultura.

Si, por el contrario, se capitulara por completo a una reflexión que afirmara una igual dignidad de todas las personas, quedaría el recurso de la justificación de los DH como una herencia de la historia que interesa salvar, de forma fideísta o voluntarista, una vez que la doctrina que le dio origen se hubiera tornado obsoleta.

La abstracción que supone el hablar de una naturaleza y dignidad humanas es la condición para evitar toda discriminación, lo que representa justamente, el sentido de la DUDH. Su carácter es "profético" en el sentido de que anuncia lo incondicionado en lo situacional, en lo concreto de cada pueblo y de cada persona, e interpela a las conciencias a tiempo y a contra-tiempo:

La Declaración Universal de los Derechos Humanos expresa un gran esfuerzo jurídico por ofrecer a la humanidad un principio que le permita organizarse en sus semejanzas y sus diferencias (Dupuy, 1983b: 554-555).²⁴

24. Dupuy aduce argumentos de biólogos sobre la diversidad y la igualdad (los premios Nobel de medicina François Jacob y Jean Dausais): "[...] Lo que da valor a la igualdad es la diversidad de los individuos. Este análisis conduce al jurista a la conclusión de que de todos los derechos del hombre, el que es más irreductible y sin el que no habría ningún derecho y que abarca, además, a todos, es el derecho

Esta argumentación resulta válida ante el otro frente, mucho más ofensivo y peligroso en el nivel de la vida política, que descalifica la universalidad de los DH en el nombre de un particularismo de hecho, reivindicado por intelectuales y políticos bajo la ideología del nacionalismo o del subdesarrollo económico. Ya ha sido denunciado en numerosas ocasiones el recurso a la particularidad cultural como coartada para legitimar regímenes que violan los DH. La idea de un DD ha sido particularmente apta para ser manipulada en este sentido.

El menosprecio de las libertades políticas por parte del Estado en beneficio de la superación de la necesidad material a través de supuestas formas de eficiencia conduce normalmente a grandes abusos. La raíz de esta concepción se encuentra en la reducción del desarrollo a sus aspectos económicos.

Por otra parte, elevar la identidad nacional a última instancia moral vinculante significaría el fin del diálogo moral entre los pueblos. En la base está una visión ahistórica de la identidad nacional, construida de manera arbitraria, que conduce a un relativismo cultural profundamente inhumano. Hace falta una comprensión dinámica de las culturas, de su tradición y de sus valores. El postulado de la identidad cultural se basa en una concepción estática y antipluralista de la cultura.

La "identidad cultural" sólo es posible a través de la identificación con un estado de desarrollo establecido de manera temporal y con determinados elementos de la propia tradición. Este marco de referencia normativo excluye una transformación cultural ulterior, cambios y pluralidad del *status quo* prescrito por la supuesta identidad, así como la apropiación de valores culturales extranjeros (Öbersdörfer, 1994: 119).

a la no discriminación. Este derecho asume a la vez la igualdad y la diferencia. Por esta razón el derecho internacional de los derechos del hombre tiene por misión elaborar un sistema igual para todos y diferente para cada uno" (Dupuy, 1983b: 556. Énfasis añadido).

En cambio, a través de una concepción dinámica y pluralista de la cultura se ponen límites a las tendencias que conducen la homogeneidad, al mismo tiempo que se crean las bases para una apropiación productiva de valores extranjeros. Esto tiene una especial relevancia para la recepción de los DH, que también en Europa significaron un profundo cambio respecto de sus propias tradiciones.

La autodeterminación de las bases a través de la garantía de los derechos políticos fundamentales y de su aseguramiento político institucional impide el dictado de definiciones selectivas "desde arriba" de la "verdadera" identidad cultural, por parte de quienes detentan el poder político (Öbersdörfer, 1994: 123).

Gracias a la libre autodeterminación política se puede producir el enriquecimiento cultural, y se hace posible una recepción activa y creativa de la racionalidad occidental. Los DH no son propiedad exclusiva de la cultura occidental (Öbersdörfer, 1994: 124).²⁵

Derecho al desarrollo e indivisibilidad de los derechos humanos

Indivisibilidad significa que el *corpus* de las normas internacionales constituye un todo coherente, cuyas diversos componentes en su concepción y aplicación se encuentran unidos unos con otros. Significa asimismo que ningún derecho tiene el primado sobre los otros (Kriele, 1992).

Maritain establece la distinción entre tres tipos de derechos: los derechos de la persona privada o individual, los derechos de la persona cívica o derechos políticos, y los derechos de la persona obrera.

25. En muchos países del tercer mundo la situación es parecida a la que prevaleció en Europa durante la restauración posterior del Congreso de Viena. La descolonización no siempre trajo la libertad. Contribuyó a que las élites y tradiciones del pasado –del *ancien régime*– continuaran dominando.

Dentro de los derechos de la persona individual, junto al derecho a la vida coexiste el derecho a elegirla con libertad; la libertad tiene una atención preferente, es el primero de los derechos porque es el que garantiza a la persona el avanzar en el sentido de su destino. Este derecho va acompañado con el derecho a participar en la vida de la comunidad; como "animal político" el hombre no sólo está remitido a la vida en sociedad para poderse realizar sino que además debe hacerlo participando. En este derecho se encuentra la raíz de la democracia.²⁶ A este derecho se suman otros, como el derecho a la integridad física y a la salud, a tener bienes temporales en propiedad, a elegir formar una familia y el tipo de educación para ella, a profesar una religión y a buscar la perfección espiritual dentro de ella. La condición es que no se verifique una contradicción con el bien común (Maritain, 1988b: 690).

Los derechos de la persona cívica, que corresponden a la naturaleza social del hombre, incluyen el derecho a participar en la vida política, principalmente a elegir el tipo de gobierno que se quiere mediante el sufragio, a ser representado en la elaboración de las constituciones, a expresar las ideas políticas que se profesan y a asociarse con quienes las compartan, a tener igualdad ante la justicia y ante las oportunidades de los empleos públicos o de acceso a las distintas profesiones (Maritain, 1988b: 690-691). Estos derechos suponen la existencia de un Estado que participa de forma activa en la defensa de los derechos, a través, por ejemplo, de un aparato judicial suficientemente competente, así como de un cierto desarrollo económico y social dentro del cual resultan posibles (Simma, 1992: 382-393). No cabe considerar a los DH de forma aislada. Para Maritain los DH tienen una relación intrínseca con el bien común, le son indispensables para su desarrollo integral y sólo pueden tomar forma en el seno de la comunidad (Maritain, 1973: 688).

26. Aquí se muestra una semejanza con la idea de Hannah Arendt sobre el derecho a pertenecer a una comunidad.

Los "derechos de la persona obrera" representan para Maritain una lenta toma de conciencia, "una nueva edad civilizada estará llamada a reconocer y a definir los derechos del ser humano en sus funciones sociales, económicas y culturales" (Maritain, 1973: 97). En el reconocimiento de estos derechos veía Maritain la superación del liberalismo político.

Los derechos de la persona obrera enaltecen la dignidad del trabajo porque vinculan su carácter creativo con la socialidad del hombre (asociación, organización). Especial mención merecen en este contexto el derecho al justo salario y, donde un régimen social pueda sustituir el régimen del asalariado, el derecho a la copropiedad y a la cogestión de la empresa, a "título de trabajo". Aquí entran también el derecho a la asistencia de la comunidad en la miseria y la desocupación, en la enfermedad y la vejez. Derecho a tener acceso de forma gratuita, según las posibilidades de la comunidad, a los bienes elementales, materiales y espirituales de la civilización (Maritain, 1973: 111).

Sorprende la inclusión de estos "derechos" en igualdad de rango del de las garantías individuales. Cabe observar que la mención de un derecho que incluya la posibilidad de un cambio de régimen diverso del asalariado, la cogestión y la copropiedad, señala un giro fundamental al capitalismo. Se trata de ideas afines a las que pueden encontrarse en autores de inspiración marxista que, sin duda, fueron discutidas en la asamblea general de la ONU y en la comisión preparatoria de la declaración universal en la que participó de forma activa Jacques Maritain.

Respecto de los derechos de asistencia de la comunidad en la miseria y la desocupación, o del acceso a los bienes de la civilización, puede decirse que rebasan las previsiones del mero Estado de bienestar,²⁷ y que contienen, si bien en germen, elementos

27. Para Maritain resulta de capital importancia mantener la distinción entre el orden económico y el político: "La idea de un Estado económico es una monstruosidad. Los grupos económicos y profesionales, junto con las estructuras jerarquizadas que comportan, deben de ser considerados como órganos de la comunidad civil, y no como órganos del Estado" (*cf.* Maritain, 1988b: 684).

esenciales de lo que después sería llamado "derecho al desarrollo". El acento no recae en la "solidaridad" por parte de la comunidad para fundamentar la exigencia sino en la dignidad de la persona obrera y en su aspiración a participar de los bienes, tanto materiales como espirituales. Es claro que Maritain pensó estos derechos en función de la comunidad, tanto civil como política, dentro del marco nacional. Aquí cabe subrayar que no se limitó al Estado como destinatario de esos derechos, si bien lo supone.

La distinción de Maritain entre diversas categorías de derechos siempre se refiere a la persona humana, con lo que, según Kühnhardt, determinó de forma precisa los derechos propiamente humanos.²⁸ Adaptada a nuestro tiempo, la propuesta de Maritain puede traducirse en términos de derechos de la persona corporal, de la persona espiritual y de la persona político-social. En el contexto de los años cuarenta y cincuenta a Maritain le interesaba subrayar el carácter *prestatal* de los derechos humanos. Y si bien el conjunto de los DH consignados en el catálogo pertenecen a la persona de forma inalienable, Maritain concede que, bajo determinadas condiciones, puede establecerse una cierta jerarquía entre los distintos tipos de derecho. Para Kühnhardt, el recurso a la ley natural para señalar el orden de las prioridades en el respeto de los DH fue en ese tiempo expresión del espíritu de la época (*zeitgeist*). La amenaza del totalitarismo parecía sin duda mayor que cualquier otra. De ahí la insistencia en la afirmación de que la persona trasciende al Estado, dado que su realización personal no se reduce al ámbito histórico. Ese destino superior se manifiesta en la aspiración humana a la vida espiritual, es decir, la religión, la filosofía, el arte y la ciencia, que exigen la libertad de investigación. El Estado debe velar porque existan las condiciones para que esas actividades puedan cultivarse. Kühnhardt señala, con razón, que, al poner entre paréntesis la componente de derecho natural en la fundamentación de los

28. "Como intento de categorización científica la división de Maritain tiene sentido y es convincente" (Kühnhardt, 1987: 331).

DH, cuya actualidad no depende del espíritu de la época, resulta prácticamente imposible establecer prioridades en su respeto.

La concepción precisa del concepto de derechos humanos difícilmente puede prescindir del recurso a la dimensión natural de este concepto político clave (Kühnhardt, 1987: 307).

Para Kühnhardt, los derechos sociales constituyen una instrumentalización política de los derechos del hombre (Kühnhardt, 1987: 308), y plantean hasta nuestros días la dificultad de establecer su carácter absoluto e irrestricto en pie de igualdad con los derechos individuales. Kühnhardt pasa por alto el hecho de que los derechos sociales tienen un papel compensatorio fundamental bajo condiciones en las que las libertades, por ejemplo en el mercado de trabajo, están sujetas a relaciones de poder que privilegian la posición de quienes poseen los medios de producción frente a quienes tienen que vender su fuerza de trabajo, sin más remedio que aceptar la oferta que les permita su sobrevivencia.²⁹

La distinción entre DH y derechos fundamentales parece, con todo, pertinente. La fundamentación última de tipo moral de los DH bajo el recurso a la ley natural debe complementarse con la visión de los derechos fundamentales, que busca anclarlos de forma positiva en la constitución. A esto se refiere Kühnhardt cuando afirma: "La autofundamentación y la fundamentación última de la idea de los derechos humanos se complementan y se condicionan entre sí" (Kühnhardt, 1987: 336).

Como derechos humanos se remiten ante todo a su carácter prestatal. Los DH que han de ser garantizados como derechos

29. El problema central radica en que dentro del capitalismo el sistema de contratación y redistribución es injusto, pues si bien los obreros no son directamente coaccionados, no están tampoco en condiciones de elegir. En nombre de la libertad, se hace necesaria una forma de correctivo a través de los derechos económicos y políticos (*cf.* Tugenhat, 1991: 29).

fundamentales deben poder fundamentarse por sí mismos, es decir, sobre una base capaz de crear el consenso necesario que los conduzca a su *positivización*. Si bien Maritain reconoce que la garantía de los DH está sujeta a condiciones materiales particulares, en virtud de su carácter inalienable, tanto como derechos de la persona humana, como derechos de la persona obrera y como persona político social, deben de ser garantizados por el Estado, cuando las circunstancias lo permiten, como derechos fundamentales. El recurso a la ley natural es precisamente lo que imprime a este argumento toda su fuerza.

Maritain establece una distinción entre la posesión y el ejercicio de los derechos absolutamente inalienables. El ejercicio está sujeto a las condiciones y restricciones de las circunstancias y de los dictámenes de la justicia. Esta acotación confirma el carácter jurídico atribuido a tales derechos, dado que la diferencia entre titularidad y ejercicio sería inconcebible para los derechos puramente morales. La tensión entre poseer DH inalienables y no poder ejercerlos a causa de las condiciones sociales, tiene una "fuerza oculta de transformación de las estructuras" (Maritain, 1989: 1242). La colisión entre diversas exigencias de derecho es normal. Dentro de un determinado régimen pueden surgir conflictos en relación con la protección concreta de los derechos. Esto plantea la necesidad de determinar los criterios a partir de los cuales se reglamente el ejercicio y se establezca la prioridad en los mecanismos de protección de los diversos DH (Maritain, 1989: 1243).

De esta distinción se derivan consecuencias prácticas para la aplicación y defensa de los DH que, sin negar su carácter inalienable, les da una cierta flexibilidad.³⁰ Así como frente a nuevas exigencias surge el reconocimiento de nuevos derechos, también

30. En este sentido, Frossini (1991) señala que podría pensarse que Maritain hace una necesaria concesión a la casuística, quizá bajo la preocupación de salvaguardar tanto los DH como los derechos de la Iglesia dentro de un régimen secular o decididamente opuesto a ella.

puede suceder que se dé el momento en que haya que renunciar a ellos.

A veces conviene, mientras la historia progresa [*sic*], renunciar al ejercicio de ciertos derechos, que seguimos, sin embargo, poseyendo (Maritain, 1973).³¹

Maritain suscribe la idea de que los derechos son "habilidades que desarrolla el hombre en la producción de libertad". Son inmutables en un sentido muy elemental (Peces-Barba, 1970: 190-191). Puede darse una coincidencia en la enumeración de los derechos humanos y al mismo tiempo existir una gran diferencia en el orden de la aplicación. Ésta depende de la jerarquía de valores dentro de cada orden social. La cuestión central es cuál imagen del hombre puede ser considerada como la correcta. Esta concepción señala los límites del acuerdo práctico en la elaboración de una carta de conducta universal. El conflicto entre el derecho a la autodeterminación y la intervención humanitaria ofrece un ejemplo claro de las dificultades a que conduce una colisión de derechos (Meron, 1986: 1-23).³² Para alcanzar los valores clave en el ejercicio de los DH es necesario que los pueblos compartan una misma concepción práctica del hombre y de la vida, una misma filosofía de la vida (Maritain, 1989: 1215).³³ La

-
31. Cabe ver en este pasaje una veta de reflexión sobre la medida en que, con el fin de que todos los hombres puedan gozar de derechos elementales, sería necesario que quienes pueden gozar de derechos renunciaran libremente a su ejercicio, si eso redundara en beneficio de quienes se encuentran privados de ellos.
32. El autor señala que se ha evitado plantear el problema a nivel internacional, quizá por la dificultad de lograr consenso. De hecho, la noción de *ius cogens* ofrece un paso en este sentido.
33. La solución propuesta por Henri Shue (1980) parece ofrecer una alternativa práctica. Contra la idea común de que los derechos políticos y civiles son "negativos", que tienen como único correlato la no interferencia, mientras que los derechos económicos y sociales son derechos positivos, que demandan su promoción directa por parte de un agente responsable, Shue propone que todos los DH tienen tres obligaciones correlativas básicas: obligaciones de evitar la privación, de proteger contra la privación y de ayudar a quienes se encuentran en estado de privación.

relación entre DH y necesidades básicas puede ofrecer un criterio objetivo.

APÉNDICE: DERECHOS SOCIALES Y NECESIDADES BÁSICAS

Los derechos sociales suponen una nueva concepción del orden jurídico que no suprime los derechos individuales sino que los amplía al fundarlos sobre la solidaridad social, complementaria de los valores clásicos de la libertad, la igualdad y la fraternidad (Ferry y Pisier, 1991: 102). A través de los derechos sociales, la doctrina de los DH se vuelve inseparable de la satisfacción de las llamadas necesidades básicas. Si bien hay derechos que se recubren con ciertas necesidades básicas, éstas no se indentifican con los DH (Galtung, 1995). La satisfacción de necesidades básicas es una condición indispensable para que los DH puedan hacerse válidos. Pero las exigencias sociales no trascienden el tiempo y el espacio, y no valen como DH en todas partes. El hombre sólo puede gozar de libertad cuando sus necesidades básicas están satisfechas o pueden serlo. Desde un punto de vista práctico y a la luz de situaciones concretas que exigen soluciones urgentes, la satisfacción de las necesidades básicas puede tener prioridad, sin que esto ofrezca un pretexto para suspender las libertades fundamentales. No resulta posible esperar del derecho la satisfacción de las necesidades sino sólo la garantía de las libertades.

La exigencia de satisfacer las necesidades básicas es expresión del derecho de la persona a una existencia digna, lo cual pone de relieve el aspecto *sine qua non* de todo régimen de derecho. En este sentido se ha sugerido la íntima vinculación del DD con el derecho a la vida. Esta exigencia está suficientemente asegurada en la DUDH y se encuentra en la base de todas sus declaraciones y resoluciones. Con la introducción de un DD se ha buscado dar mayor efectividad a esta exigencia, a través de un régimen promocional internacional (Donnelly, 1989: 210).

La doctrina de las necesidades humanas básicas no desplaza la concepción clásica de los derechos humanos sino que la fortalece al poner de relieve el aspecto desatendido del derecho

a la subsistencia, que es parte integrante del derecho a la vida. En este nivel básico, los derechos económicos y sociales (derechos de subsistencia) y los derechos civiles y políticos (derecho a la seguridad) son interdependientes, dado que sin su realización es imposible vivir una vida humana digna a un nivel satisfactorio. Para Picht esta doctrina sólo tendrá credibilidad cuando se hayan analizado sus implicaciones económicas y se hayan derivado las correspondientes consecuencias para el orden económico internacional:

Quizá llegue a mostrarse que el contexto entero de los derechos humanos, incluyendo los derechos individuales, depende de condiciones económicas que, dentro de nuestro sistema ecológico, no pueden realizarse a nivel global (Picht, 1980: 135).³⁴

El discurso sobre el DD ha confirmado la primera parte de este argumento. No es legítimo, por otra parte, negar la satisfacción de las necesidades de grupos e incluso poblaciones enteras por causa de las insuficiencias del sistema ecológico. Más bien se impone la urgente tarea de redefinir el marco político, económico y ecológico a partir de las necesidades de todos los hombres. La declaración de Seúl, por ejemplo,³⁵ considera que la satisfacción de las necesidades básicas, junto con las legítimas aspiraciones a un mejor nivel de vida –tanto para las generaciones presentes como futuras– constituye la esencia del principio del concepto “desarrollo sostenible” (Chowdhury, 1992: 19). Como parte del programa de acción se ha propuesto la tarea de establecer mecanismos de supervisión sistemática por parte de agencias internacionales acerca del estado de satisfacción de las necesidades

34. En el mismo sentido se expresa Willy Brandt “Sólo donde la vida se salva y se erradica la desesperación, en donde puede germinar la esperanza, hay espacio para el despliegue de lo que llamamos derechos individuales o civiles [...] Sólo juntos los derechos sociales e individuales, hacen posible una vida digna del hombre” (Brandt, 1987: 56 y 58).

35. *Cfr.* “Implementing the right to development as a NIEO principle”, documento del seminario organizado en Calcuta en marzo de 1991.

básicas, a través de acciones cooperativas, sobre las cuales existen ya algunos modelos.³⁶

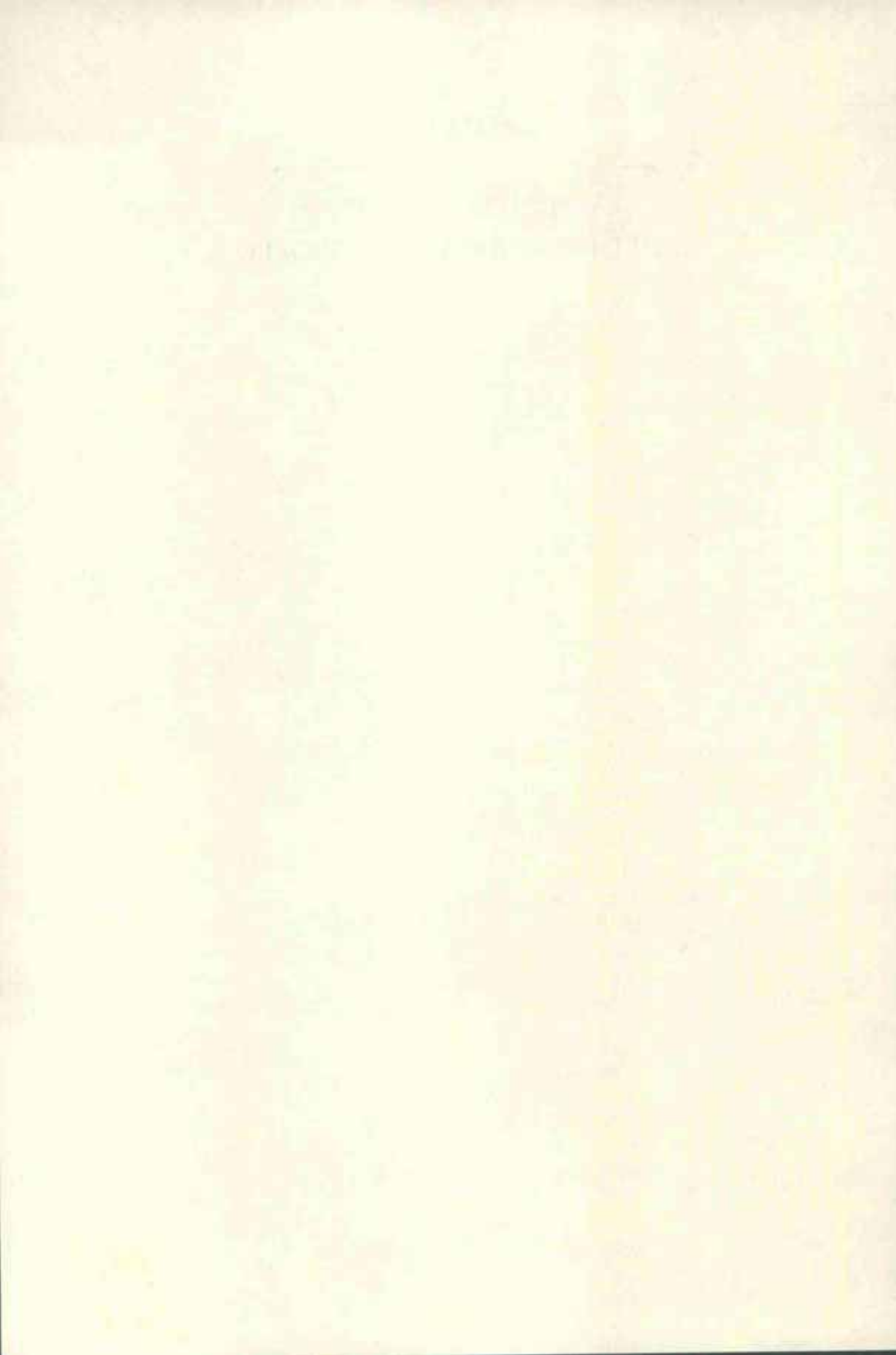
Las teorías de las necesidades básicas son una reacción frente al presupuesto economicista según el cual el desarrollo se reduce a su dimensión económica, incluso al justo crecimiento económico y al modelo inadecuado del *homo economicus*.

Existe un nuevo enfoque centrado en la satisfacción de necesidades humanas fundamentales, o *metamateriales*, las cuales, a diferencia de las necesidades materiales, son finitas (sólo nueve), clasificables e invariables en todas las culturas y periodos históricos (Neef, 1989: 33). En su matriz de necesidades humanas y sus satisfactores, Max-Neef clasifica las necesidades de subsistencia, protección, afecto, comprensión, participación, ocio, creación, identidad y libertad, en el eje de los valores. Max-Neef busca de este modo devolver el concepto de desarrollo a su matriz ética, de la que fue amputado por el economicismo. La ética del desarrollo así entendida lo centra en la preocupación que tiene que ver con la felicidad y las necesidades humanas básicas. No puede descartarse que sobre esta base u otra semejante, sea posible lograr una "filosofía práctica común" a partir de la cual se establezcan las prioridades en la defensa y promoción de los DH.

36. "[Las agencias internacionales] deberían de dar un giro conceptual de tal modo que la salud, la nutrición y la educación sean considerados como bienes de inversión [...] Esto debería ser realizado particularmente por parte de las agencias financieras, incluyendo el Fondo Monetario Internacional y su aplicación de la condicionalidad" (Schachter, en Chowdhury, 1992: 28).

CAPÍTULO III

ASPECTOS COLECTIVOS DEL DERECHO AL DESARROLLO



En la discusión sobre los aspectos colectivos del derecho al desarrollo (DD) se pone de manifiesto la tensión entre individuo y comunidad. El capítulo anterior intentó mostrar la relación entre la idea de DD y los derechos de la persona. Si se parte de una adecuada filosofía política, es posible interpretar los aspectos colectivos del DD sin hacer de él una instrumentación del derecho o una politización de los derechos humanos (DH). Resulta claro que no se trata de un "derecho humano colectivo" como se asentó en el pasado capítulo. Aún resulta necesario clarificar en qué sentido las minorías, las naciones y los estados pueden ser sujetos de un DD. A esta tarea dedico este capítulo.

UN DERECHO DE LA PERSONA Y DE LAS MINORÍAS AL BIEN COMÚN Y A LA DEMOCRACIA EN EL MARCO NACIONAL¹

Los llamados derechos de la tercera generación conciben la protección de los derechos humanos desde una perspectiva estructural. En este sentido su contenido es el bien común; aunque sólo en la medida en que éste se entiende como un bien instru-

1. En el capítulo VI analizaré el aspecto del bien común en el marco internacional.

mental (*dienstwet*), y no como un valor en sí mismo. Para Nell-Breuning el bien común es un valor instrumental:

Valioso no por sí mismo sino por el servicio que presta al individuo. Así, el buen estado del todo al que llamamos bien común, se lleva a efecto a beneficio de los miembros individuales del todo, y vale en tanto les *sirve* a ellos (Nell-Breuning, 1985: 42).²

De forma semejante, Jacques Maritain concibe el bien común como un bien de las personas humanas, que no se limita, con todo, a la mera suma de los bienes privados, ni puede ser el bien de un todo en sacrificio de sus partes, sino que se trata de la buena vida humana de la multitud de las personas (Maritain, 1988b: 625). La comunión en el bien vivir tiene un carácter instrumental en cuanto que implica el reconocimiento de los derechos fundamentales de la persona (y de la sociedad familiar), el acceso cada vez mayor de los hombres a una vida digna y a su libertad de desarrollo. Es característica esencial del bien común la redistribución de bienes (espirituales y materiales) entre las personas para ayudarlas a su desarrollo.

Para Klemens van de Sand el significado del DD es "hacer de los DH precondición del desarrollo" y, en este sentido, un derecho que los individuos pueden reclamar frente a sus respectivos gobiernos.

Desde el punto de vista político, la única forma de lograr un desarrollo que respete los DH tanto en su proceso como en sus objetivos es un sistema democrático. En esto consiste, para van de Sand, el verdadero significado político de la Conferencia de Viena de 1993. El derecho al bien común supone el derecho a un sistema democrático, a un Estado de derecho, a una economía social de mercado y de competencia, a la participación popular en los procesos políticos, etcétera.

2. Énfasis original.

Resulta explicable que a los llamados derechos de la tercera generación se les proponga bajo la categoría de derechos humanos, aun cuando parecen entrar en contradicción con una característica constitutiva de los mismos, es decir, con su referencia a la persona individual. El punto clave para clarificar esta paradoja consiste en analizar las relaciones entre individuo y comunidad en sus mutuas relaciones de cooperación y de antagonismo. Desde el punto de vista lógico, es necesario evitar el incurrir en la falacia *a sensu distributivo ad sensum collectivum*. El término "colectividad" puede entenderse tanto en sentido colectivo (como totalidad de seres particulares), como en sentido distributivo (tomando a cada ser particular por sí mismo). Sólo en este último sentido puede ser legítimo considerar a las colectividades como titulares de derechos humanos, pero no en sentido colectivo, dado que es falso predicar del todo lo que sólo puede hacerse de la parte.

Al reservar la noción "derechos humanos" para exigencias fundamentales de los individuos se hace justicia a su *telos* central, es decir a la protección de ámbitos de importancia fundamental para la persona.

De ahí se concluye que los derechos de la tercera generación no han de ser vistos como derechos humanos sino como principios generales de orientación ético política que tienen por objeto las condiciones de tipo estructural, en virtud de las cuales es posible juzgar de una manera muy general la legitimidad del orden internacional.

Esta distinción excluye de forma perentoria la posibilidad de considerar a los estados como sujetos de derechos humanos.³ Este

3. El intento por definir al Estado como sujeto del DD incurre normalmente en la falacia *a sensu distributivo ad sensum collectivum*. Abi-Saab, por ejemplo, sugiere considerar el DD como un agregado de todos los derechos sociales, económicos y culturales de los individuos constituidos en una colectividad (*cf.* Abi-Saab, "Legal formulation of the right to development", en Dupuy, 1980: 164).

aspecto ha quedado suficientemente asentado en la declaración sobre el DD (1986) y ratificado en Viena (1993). Con esto queda fuera todo recurso al derecho de los pueblos como justificación de la relativización de los derechos individuales. La mutua complementariedad entre derechos civiles y políticos y derechos económicos y culturales queda suficientemente garantizada en la propuesta de Riedel sobre el DD como un estándar de derechos humanos, en cuanto a que abarca la determinación de fines políticos a perseguir, según las condiciones específicas de su realización, sin constituir, por sí mismos, derecho en el sentido estricto (*cf.* capítulo I). En síntesis: los derechos "colectivos" son derechos *sui generis* que tienen por objeto estándares de derechos humanos (Ansbach en Chowdhury, 1992: 160; *cf.* capítulo I). Otra cuestión es si ello implica de manera necesaria la adopción de sistemas democráticos al estilo occidental (*cf.* capítulo VI).⁴

UN EJEMPLO: EL CASO CHIAPAS

Para los grupos de minorías, el derecho al desarrollo es un derecho instrumental que les ofrece la posibilidad de dar a sus reclamos sobre derechos fundamentales una fuerza mayor frente a sus gobiernos (no sólo como ciudadanos sino también como sujetos colectivos) y, en caso necesario, de poder recurrir a la comunidad internacional, no necesariamente para lograr de ésta la satisfacción de sus exigencias sino el apoyo para la presión sobre sus gobiernos a fin de lograr atención a sus reclamos (Chowdhury, 1992: 59). Esto implica una relativización del principio de soberanía en la medida en que toda presión externa siga siendo considerada como intervención ilegítima. El derecho al desarrollo ofrece una legitimidad a esa intervención. Witschen

4. "La democracia de tipo occidental no debe ser considerada como la única y perfecta medida de la legitimidad. Los estándares de derechos humanos aceptados internacionalmente pueden ejercer, en gran medida, esta función" (Ansbach, en Chowdhury, 1992: 160).

señala con razón que al adoptar el DD como principio del derecho internacional (DI) las sanciones de carácter político y moral tienen mayor peso que las sanciones jurídicas, aunque su fuerza de imposición sea más débil. La proscripción y el *boycot* de la comunidad internacional sobre estados que no respetan los DH conduce a la pérdida de su reputación, bajo el riesgo de quedar excluidos de la comunidad internacional de derecho.

El caso de los levantamientos indígenas en el estado de Chiapas, en México, ofrece un buen ejemplo. El grupo de indígenas inició la guerra en nombre de un conjunto de reclamos sobre derechos fundamentales, como consta en el "Pliego de demandas" del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) (1994) que consta en el texto *Documentos y comunicados* que reúne los comunicados del 1 de enero al 8 de agosto. Brieskorn afirma en relación con ello: "En estas exigencias puede percibirse el mismo espíritu que condujo a la revolución francesa. Los frutos de ésta y otras revoluciones no son una mera meta sino también condición de la exigencia de los indígenas". Si las entidades del gobierno mexicano no atendieron a ese reclamo por razones políticas, el grupo de indígenas (no necesariamente el grupo guerrillero que se ha convertido en su portavoz, el EZLN) pudo haber acudido a instancias internacionales para que éstas, a través de ciertas formas de presión (que a su vez tendrían que poder justificarse éticamente), movieran al gobierno mexicano a proceder en atención a las demandas exigidas. La garantía del derecho al desarrollo de los chiapanecos sería en beneficio del bien común, tanto de los indígenas del estado de Chiapas como de México. Desde luego, cabe preguntar si antes de recurrir a instancias internacionales no habría que considerar a la población mexicana en su conjunto como destinatario de la exigencia de los chiapanecos. La solidaridad nacional debe insertarse en el proceso de solidaridad internacional. Pero cuando la primera resulta insuficiente para dar cumplimiento a una demanda, no puede excluirse la segunda de forma subsidiaria. La libre autodeterminación de un pueblo no puede ser el último criterio cuando una parte del mismo se encuentra en extrema necesidad. La

"intervención" de un organismo internacional (o de un grupo de estados) no se legitimaría como mera "intervención humanitaria" sino como respuesta al derecho al desarrollo de una comunidad desatendida por su propio gobierno y por el conjunto de la nación de la que forma parte.

Por otra parte, la responsabilidad de la situación del estado de Chiapas (entre otros donde una buena parte de la población se encuentra en condiciones semejantes) no se agota ni en errores y abusos locales, ni en problemas estructurales, ni en errores del gobierno mexicano. La crisis mexicana de 1994 es más que la manifestación de un problema de gobernabilidad; es parte de un nuevo tipo de crisis propio de la llamada era de los mercados financieros globales marcada por la acción poco previsible de capitales concentrados y muy volátiles.⁵ La crisis mexicana es un ejemplo de la "defensa de la dictadura de los mercados", entre cuyas complejas causas estructurales cabe contar tanto las negociaciones del Plan Brady (1982) como las políticas del repunte americano iniciadas en la década de los ochenta por iniciativa del gobierno de Estados Unidos y la liberalización total de los movimientos de capital emprendida, entre otros, por el gobierno inglés. Con esta alusión se muestra que el ámbito de las responsabilidades de una crisis que afecta de forma particular a un sector de la población nacional se extiende más allá de las fronteras del país.⁶ Ésta sería la "dimensión interna del DD" (Kunig). Es claro, por lo demás, que el plan de emergencia propuesto por el gobierno de Estados Unidos no tiene nada que ver con el cumplimiento de una obligación de justicia ni con una empresa de solidaridad. Se trata, para el gobierno de Washington, de evitar la propagación de esta crisis de dimensiones inéditas (en todos los llamados "mercados financieros emergentes"),

5. Idea común de algunos economistas como Chesnais (1995: 29).

6. Aquí se toca la magnitud de la responsabilidad de quienes, sin ser mexicanos, han empujado al país a financiar el enorme déficit de su comercio y de sus transacciones corrientes a través del flujo masivo de capitales privados a corto plazo.

es decir, de evitar que el efecto dominó desestabilice los mercados.

EL DERECHO AL DESARROLLO COMO DERECHO DE LOS PUEBLOS Y DE LOS ESTADOS

El DD tiene una pluralidad de destinatarios, creadores, titulares, sujetos y contenidos. El problema de su reconocimiento no es el de su destinatario o beneficiario sino el de su prestatario: la comunidad internacional (Chowdhury, 1992: 8). A este nivel es claro que el DD sólo puede sustentarse sobre la base de la obligación de autovincularse por parte de los distintos sujetos y destinatarios. Entre las obligaciones esenciales que se contraen, se encuentra el esfuerzo por crear una verdadera comunidad internacional con su correspondiente división de poderes, por encima de todas las demás instituciones y sujetos, los cuales quedan sometidos a ella por medio de un pacto o contrato social (Narr, 1994).

Es importante no perder de vista el principio de gradualidad en la asignación de las obligaciones, según los destinatarios y sus posibilidades. De eso depende el nivel de exigibilidad de este derecho. El umbral entre el cumplimiento de una obligación y la contribución gratuita al desarrollo es difícil de determinar en todos los casos. En algunos, por ejemplo, tratándose de exigencias de un determinado grupo de la población frente al incumplimiento del Estado en materia de derechos fundamentales o por la instrumentación de una inadecuada política económica, la exigencia de cumplimiento de derecho debería contar con un canal preciso para el logro de la justicia, previsto por la constitución y por el DI y sus instituciones. En otros casos, sin embargo, las contribuciones de naciones o de grupos y personas particulares implican obligaciones no necesariamente en relación con lo que aportan sino con la responsabilidad de que constituya en verdad un medio de desarrollo para sus destinatarios bajo la mejor previsión posible de las consecuencias futuras.

RELACIÓN ENTRE EL PUEBLO, EL ESTADO Y LA NACIÓN

El discurso jurídico sobre el DD requiere de una adecuada clarificación sobre el sentido de la soberanía del Estado. Las reticencias de algunos representantes de los países industrializados parten del abuso potencial de que puede ser objeto un derecho concedido a un Estado no representativo de su pueblo. La filosofía del Estado de Jacques Maritain puede ofrecer en este punto una distinción pertinente.

Como en otros terrenos, en el de la filosofía política Maritain permanece muy atento a las sugerencias del sentido común, tales como su registro en la lengua, y no se limita a ratificar, de acuerdo con la visión que privilegia el hecho sobre la teoría, la totalidad de las doctrinas sociales.⁷ Se trata de profundizar y madurar, de discernir más allá de los accidentes, y de captar entre los signos de las palabras, la experiencia y la esperanza de generaciones de hombres que han sufrido por su causa.

El caso del concepto de "pueblo" resulta de particular interés.⁸ Puede entenderse en el sentido de su etimología latina como *populus* para designar a la multitud política entera; es decir, la multitud de personas humanas que, unidas por leyes justas, por una amistad recíproca, y por el bien común de su existencia humana, constituyen una sociedad política o un cuerpo político (Bahrs, 1961: 24).

También puede designar, a la manera de una clase, las capas inferiores de la sociedad, como en el vocablo latín *plebs*. Para Maritain ninguno de estos conceptos responde con exactitud al sentido que tiene el pueblo en sí mismo (Maritain, 1944: 380).

7. Lacombe señala como un mérito de Maritain el asumir términos y nociones cargadas de historia y de afectividad (como libertad, igualdad, fraternidad, pueblo, democracia) e incorporarlas a la trama técnica del saber filosófico al purificarlas y rectificarlas (cfr. Lacombe, 1991: 135).

8. Cfr. "Exister avec le peuple", en Maritain, 1990: 379 y ss; cfr. también "Christianisme et démocratie", en Maritain, 1988: 729 y ss.

Según este sentido, la noción "pueblo" resulta más restringida que la anterior y al mismo tiempo más noble, más "interior y humana". Desde un punto de vista negativo, el pueblo es "la comunidad de los no privilegiados". Desde uno positivo, es "la comunidad constituida por la masa del trabajo manual, obrero y campesino, y por los diversos elementos que se encuentran de hecho, moral y socialmente, solidarizados con ella". Si bien sus límites son imprecisos y cambiantes, el pueblo es una comunidad porque posee una historia, una memoria y una conciencia propias, y una manera particular de comprender la vida y de comportarse. No se trata de una categoría socioeconómica, como la clase marxista; ni tampoco de una categoría sociobiológica como la raza. Para Maritain se trata de una categoría ético social.

El pueblo está constituido por almas, por personas humanas, reunidas por las comunes tareas y por la conciencia común del trabajo que cada uno debe realizar para tener su lugar bajo el sol, con su familia y sus amigos; personas con una larga experiencia de las penas y alegrías de la vida sin gloria, por un capital común de sabiduría hereditaria, amasada en el espíritu de los laboriosos sentimientos humanos; con tradiciones e instintos que alimentan en cada uno, cerca de la naturaleza, un esfuerzo personal, por limitado que sea, de razón y libertad. El pueblo es el paciente empuje de las actividades de la inteligencia y del trabajo humanos que pululan en las vidas individuales al ras del suelo de la existencia civilizada (Maritain, 1944: 112-113).

Maritain distingue varios grados o niveles en la "psique común de los pueblos". El más superficial sería el de la opinión (*doxa*). En un segundo nivel es posible detectar las necesidades reales de la multitud. El nivel más profundo lo constituye la voluntad de vivir unidos, una conciencia oscura de destino común, y la tendencia a obtener el bien común (Bahrs, 1961: 127).

El pueblo es, a la vez, comunidad (obra de la naturaleza) y sociedad (obra de la razón), es decir que su constitución está en manos de los hombres y depende de sus capacidades espirituales

y materiales.⁹ El elemento racional de la vida social surge de manera explícita y asume el papel director. Las comunidades (grupos regionales, étnicos) se constituyen en sociedades por fuerza de la razón y de la virtud; es decir, a través del proceso mediante el cual la conciencia personal y las sociedades naturales (familia y sociedad política) cobran el primado sobre la herencia, el instinto, y las circunstancias históricas.

El cuerpo político es la obra del pueblo, obra de la razón, "de carne y de sangre", que requiere de una idea y de decisiones racionales. La primer condición de su existencia es la justicia, y la forma que la anima es la amistad. El cuerpo político tiende a una comunión realmente humana y realizada de manera libre. Se alimenta del don y del sentido cívico de las personas,¹⁰ y ofrece al mismo tiempo las condiciones de existencia y desarrollo que necesita cada una de ellas.

La nación es, originalmente, comunidad, no sociedad (Maritain, 1990a: 485). El dinamismo de la nación es el más profundamente enraizado en la naturaleza. A diferencia del de la raza, no se trata de un dinamismo meramente biológico sino que tiene algo de ético social (Maritain, 1990a: 486). Pero no es propiamente una sociedad, ya que es "acéfala", y no puede transformarse en una realidad política sino que es sólo la ocasión para que surja.¹¹ Maritain se opone al mito del Estado nacional y al llamado "principio de las nacionalidades", entendido en el sentido de que cada grupo nacional debería constituirse en un Estado separado

9. "La sociedad emana en definitiva de la libertad humana" (*cf.* Maritain, 1990a: 484). Maritain se basa en la obra del sociólogo Georges Gurvitch, *Essai de Sociologie*, Recueil Sirey, París, 1928.

10. El supuesto fundamental de esta filosofía es la concepción del hombre como un todo "abierto y generoso", según una cierta "ley de la superabundancia constitutiva a su ser". La exigencia básica que lleva al hombre a vivir en sociedad es un *plus*, no una carencia; la tendencia a aportar algo de sí es primario, mucho más decisivo que el de satisfacer una carencia, si bien es por ella que, en segundo lugar, el hombre exige de la vida social (*cf.* Bahrs, 1961: 30).

11. En este punto Maritain sigue a Maurice Hauriou (1923: 29) (*cf.* Maritain, 1990a: 487).

(Maritain, 1990a: 488).¹² La nación depende de la existencia del cuerpo político, y no a la inversa. La sociedad política puede generar de forma natural a la comunidad nacional. Éste es el principio auténtico de la nacionalidad. "La nación no llega a ser un Estado. El Estado hace que la nación llegue a existir".¹³

Lo más esencial en el orden material para la vida y el orden del cuerpo político es la energía acumulada y la continuidad histórica de la comunidad nacional que él mismo engendra como "comunidad nacional de grado superior" (Bahrs, 1961: 10).

Contra visiones que tienden a absolutizar la voluntad del pueblo, Maritain insiste en que éste no es soberano como un poder supremo, separado y por encima del pueblo mismo. El pueblo "no es Dios, no es poseedor de una razón infalible y de virtudes sin defecto; la voluntad o el espíritu del pueblo no es la regla de lo justo y de lo injusto" (Bahrs, 1961).

Para entender este lenguaje, ajeno al de la filosofía política actual, es necesario tener en cuenta que el esfuerzo de Maritain es el de restaurar en el ámbito político y social el dominio de la sabiduría. Según él se había llevado a cabo un divorcio entre la ciencia y la luz sapiencial en la edad moderna. En el orden de la doctrina práctica lo guiaba una preocupación semejante: ni la prudencia experimental del hombre de Estado, ni el saber técnico del experto, ni la virtud cívica del ciudadano, pueden asegurar el verdadero bien común de la sociedad, sino que hace falta reconocer a la persona en su valor y en su llamado a desarrollarse (Lacombe, 1991: 10). La constitución del cuerpo político exige que la sociedad se funde sobre el consenso acerca de la tarea que es común a todos y que constituye su bien. Ésta es la fuente de la legitimidad del contrato social.

12. Para Maritain la idea del Estado nacional es expresión de la voluntad de poder del propio Estado.

13. Como ejemplos de naciones cuya existencia depende de la del cuerpo político Maritain menciona a Alemania como un ensamble de naciones; Estados Unidos y Francia como naciones centradas en el cuerpo político que han realizado su unidad, sea por la experiencia secular, sea por un proceso constante de *autocreación* (cfr. Maritain, 1990a: 490).

El Estado es la parte especializada de los intereses del todo para mantener la ley y promover la prosperidad.¹⁴ El Estado es sólo una parte del todo, si bien la más importante (Bahrs, 1961: 10). Es un instrumento para el ejercicio del poder y de la fuerza, constituida por los especialistas y expertos del orden público y del bienestar para servicio del hombre (Bahrs, 1961: 13). Es el órgano habilitado para emplear el poder y la coerción.

Maritain critica el falso supuesto de la soberanía de los estados, prácticamente separados e identificados con el cuerpo político, que no cumplen la función de órgano instrumental y que son parte del mismo (Maritain, 1989: 113).

El verdadero sujeto es el cuerpo político, y su derecho no es la soberanía sino su plena autonomía; el pueblo tiene el derecho inalienable a la plena autonomía, es decir, a un poder y a una independencia supremos en relación con todas las partes del todo compuesto por la multitud. Ese poder tiene como fin garantizar la existencia del pueblo y permitirle actuar (Maritain, 1989: 116-117). Es también un derecho natural e inalienable en el sentido de que nadie tiene el derecho de negarlo o de impedir que se ejerza, y no en el sentido de que la independencia sea inalienable y de que el cuerpo político no pueda abandonar libremente su derecho a la plena autonomía, en el momento en que reconoce que ya no constituye una sociedad "perfecta", es decir, en el momento en que deja de tener perfecta autonomía (la autarquía exigida por la naturaleza y la sociedad realizada por la razón) y pasa libremente a formar parte de una sociedad política más grande. Aun en este caso, conserva, no obstante, una autonomía limitada, mucho mayor hacia el interior que hacia el exterior (Maritain, 1989: 114).

Autonomía interior significa que el cuerpo político se gobierna con una independencia relativa (mayor que la de las partes que lo componen), de tal manera que ninguna de

14. Maritain sigue en esta definición a Harald Laski, *A grammar of politics*, 1935, citado por Bahrs (1961: 12).

las partes pueda sustituir al todo, usurpando el gobierno y limitando la libertad de acción de las demás.

Plena autonomía exterior del cuerpo político significa que disfruta de una independencia relativa frente a la comunidad internacional, que ésta no tiene el derecho de negar (Maritain, 1989: 113). Así, cada cuerpo político, en la medida en que no se integre libremente a una comunidad más grande, no tiene por encima de ella ningún poder al cual deba obedecer. Este derecho se desprende de la naturaleza de la sociedad "perfecta" o auto-suficiente.

Entre el pueblo y el Estado existen relaciones conflictivas. Maritain busca circunscribir la conexión entre las nociones de nación, cuerpo político, Estado y pueblo. La tensión entre comunidad (fenómeno social de tipo natural o consuetudinario) y la sociedad (fenómeno voluntarista de organización, de tipo contractual) se manifiesta en un juego dialéctico que puede desarrollarse de forma normal o puede pervertirse. En él el aspecto social consiste en favorecer el progreso natural de la comunidad (cuyo *telos* es la igualdad en la pluralidad) (Hittinger, 1989: 241) con un mínimo de intervención, de regulación y de estimulación por parte del Estado, y con un máximo de espacio libre al personalismo, a la libertad de iniciativa, al pluralismo, a la autorganización, de manera que el cuerpo social pueda ganar cierta identidad en su evolución.

La novedad de *El hombre y el Estado* consiste en superar el dualismo de la relación que existe entre cuerpo político y Estado en la categoría de "sociedad política", evitando por una parte la hipostación del Estado (Hegel) que absorbe al cuerpo político; y por otra la absorción del Estado por parte del cuerpo político (como en la sociedad económica o en el capitalismo tardío). La hipostación conduce a la imposibilidad de la democracia internacional y, al interior del Estado, a la opresión de los ciudadanos.

La actualidad de la aportación de Maritain reside en poner en el cuerpo político el centro de gravedad de la teoría del Estado. Esta posición permite clarificar la crisis por la que éste atraviesa en su papel de suplencia respecto de las responsabilidades pri-

marías del cuerpo político, y lo conduce a un sano desarrollo, restituyéndole su autoridad propia.

Por otra parte, la teoría de Maritain permite superar la división entre sociedad civil y sociedad política, entre país real y país legal, así como la identificación de lo público con lo estatal, lo político y lo público.

De este modo, Maritain supera la concepción liberal que separa al Estado de la vida social, y le asigna la función de regular los conflictos de intereses irreconciliables y el ser guardián formal de las reglas del juego social; pues con la reapropiación política por parte de la vida comunitaria el Estado se anima desde la base que surge de la vida social, reintegrada por la finalidad política del bien común.

Al Estado corresponden derechos sólo como representante del cuerpo político al que se encuentra sometido. Sólo así tiene autonomía suprema frente a la comunidad internacional, autonomía que puede ejercer, por ejemplo, declarando la guerra a otros estados (Maritain, 1990a: 116).

El núcleo de la crítica de Maritain al concepto de soberanía reside en que, por su lógica interna, contradice la idea de la ley natural. El derecho del pueblo a gobernarse a sí mismo procede de la ley natural y está sometido a ella. Si la ley natural es válida para dar al pueblo este derecho fundamental, su validez se extiende también para imponer sus preceptos no escritos al ejercicio de ese derecho. Una ley no es justa por el sólo hecho de ser expresión de la voluntad general. Una ley injusta, así sea expresión de la voluntad general, no es ley (Maritain, 1990a: 122). Lo que interesa a Maritain es poder recurrir a una fuente de justicia de la que proviene la legitimidad del gobierno, de la ley y del derecho, evitando que la soberanía del Estado se convierta en "maestra del bien y del mal". Al relativizar la soberanía del Estado, Maritain anticipó una idea reconocida hoy tanto por sociólogos como por juristas (Papini, en Danese, 1986: 53).

Maritain tuvo oportunidad de darse cuenta de lo que podrían significar sus ideas políticas frente a los problemas que enfrentaba el mundo de la posguerra. Los países pobres (después de la

guerra, casi todos los participantes lo eran) tenían la necesidad de salir del aislamiento y la autarquía. En un texto de 1949 que preconiza la idea de la Unión Europea, Maritain consideraba que el régimen de la economía internacional permitía la distribución equitativa entre las naciones (Maritain, 1991: 44). El régimen colonial exigía un nuevo espíritu de cooperación y de justicia que permitiera a las poblaciones menos avanzadas el acceso a una vida política con un gobierno propio, y a un régimen de participación en los frutos de la gestión común de la economía. Éste es el punto en el que el pensamiento de Maritain se cruza con el derecho de los pueblos a su autodeterminación, a su desarrollo y a participar del bien común mundial.

ALGUNAS CONCLUSIONES

De lo anterior se desprenden las siguientes conclusiones respecto del derecho al desarrollo de los pueblos en su relación con los estados.

1. El derecho a la autodeterminación puede realizarse en la medida en que el cuerpo político se haya constituido. Su proclamación y defensa tienen sentido como garantía que hace posible esa constitución histórica, en la medida en que se ha formado la unidad interior de sus miembros a través del contrato social en que se sustenta su existencia. Si la consistencia del cuerpo político es muy débil, los estados que gobiernan a los pueblos cumplen una mera función provisoria, tanto respecto de la autonomía interna como externa frente a la sociedad y al derecho internacional. Provisoria respecto de la autonomía interna, pues su legitimidad sólo puede derivarse del respeto de las instituciones a través de las cuales se garantiza el bien común —estado de derecho, división de poderes, respeto de los derechos humanos. El respeto al derecho a la autodeterminación tiene sentido si el Estado no se identifica con el pueblo; si, en otras palabras, el pueblo se encuentra constituido como cuerpo político, de tal manera que vea en el Estado un órgano que lo represente frente a la comunidad internacional. Con el derecho a la autodetermi-

nación política y económica se garantiza el deber del pueblo a fortalecer cada vez más los vínculos de su contrato social.

2. El derecho a la autodeterminación es ante todo un derecho a la autonomía. El DD, entendido como un corolario del derecho a la autodeterminación, es la exigencia de un grado de autonomía económica. Su traducción en términos de economía corresponde a un modelo de autosuficiencia, lo cual no significa el tener que adoptarlo en todos sus aspectos técnicos. Pero autosuficiencia no puede significar autarquía: porque de hecho la red de interconexiones del sistema de la economía mundial no lo permite (Boulding, 1985: 89-111),¹⁵ y un modelo de autosuficiencia en el sentido de autarquía total no redundaría en beneficio de los pueblos sino que los condena al aislamiento y a un mayor deterioro. El justo medio de la auténtica autonomía económica depende de un concepto de desarrollo que atienda a las distintas dimensiones de la vida social, cultural, política, económica y ecológica (*cf.* capítulo IV).

3. El DI tendría que poder evolucionar en el sentido de reconocer cada vez más a los actores no gubernamentales que puedan ser considerados como representantes del pueblo. Los derechos de los pueblos no se incluyen en el sistema existente de derecho. Mientras los derechos de los pueblos no formen parte de las convenciones vigentes sobre los derechos humanos resulta problemático concebirlas como la suma de los derechos individuales. Frente a los DH clásicos, los derechos de los pueblos constituyen todavía un *aliud* y requieren de apreciación especial. Hace falta una diferenciación dogmática entre DH y derechos de los pueblos (Benningen, 1989: 115).¹⁶ En DI es imposible distinguir entre el sujeto al cual se adjudica el DD y el que lo ejerce, dado que al exterior pueblo y Estado se confunden.

15. Particularmente el capítulo 5: "The world as an economic system".

16. En la *Carta de Banjul*, por ejemplo, no se establece una jerarquía entre DH y derechos de los pueblos. Los estados son los sujetos primarios encargados de asegurar el ejercicio del DD. Pueblo y Estado quedan fundidos jurídicamente.

El DI no es un derecho "de los pueblos".¹⁷ Los derechos de los pueblos son un cuerpo extraño dentro de un sistema constituido por una comunidad de estados. El concepto de pueblo es particularmente difícil de definir. Tampoco es claro cómo y en qué medida han de contar etnias y minorías (Benningsen, 1989: 145). Los beneficiarios de ambos derechos, tanto al desarrollo como a la autodeterminación, no necesariamente coinciden. Los representantes del *pueblo* pueden sobreponerse o cruzarse con los estados.

Kunig señala que la incorporación de los pueblos al campo legal es el ámbito de aplicación del DD (Kunig, en Chowdhury, 1992: 85). Para este autor, los estados están obligados a crear las condiciones del desarrollo frente a aquellas partes de la población que sufren por causa del subdesarrollo. Si bien el fundamento de esta dimensión interna del DD aún debe ampliarse y profundizarse desde el punto de vista legal, tiene implicaciones externas para los estados que colaboran con los países pobres en el campo económico. En cualquier caso, la base de la co-operación es siempre la responsabilidad primaria del Estado por el bienestar de su propio pueblo, sin descuidar la responsabilidad secundaria de otros actores. Ésta es, en general, la posición del comité alemán respecto del DD. El orientar la discusión del DD hacia su verdadero destinatario, tanto en la discusión académica como en la práctica de los estados y de la Organización de las Naciones Unidas (ONU), ofrece la única oportunidad para superar el estado de estancamiento de la discusión actual, y contribuir a que la comunidad internacional pueda constituirse en una comunidad socialmente orientada (Kunig, en Chowdhury, 1992: 86).

De esta manera, si bien se descarta el DD como un nuevo derecho humano individual, queda, en parte, asegurada una de las propuestas básicas de los padres de la idea del DD: el derecho a beneficiarse de una política de desarrollo basada en la satisfac-

17. "El derecho de los pueblos lleva injustamente su nombre" (cfr. Benningsen, 1989: 110 y ss.)

ción de necesidades humanas materiales y no materiales, y a participar en el proceso de desarrollo.¹⁸

Kunig señala que los derechos de los pueblos no pueden ser exigidos por ellos mismos a nombre propio, dado que sólo pueden expresarse a través del Estado. Así, la unidad entre el Estado y el pueblo queda intacta. De ahí que, como concluye Bennigsen, "los sujetos del derecho al desarrollo como derecho de los pueblos siguen siendo los estados" (Bennigsen, 1989: 116).

4. El pensamiento de Maritain ofrece una base adecuada para establecer la distinción jurídica entre pueblo y Estado. Si por naturaleza cuerpo político y Estado constituyen un todo, las formaciones políticas donde éste no sea el caso no deben identificar jurídicamente al país real con el país legal. La necesidad de hacer del DI una realidad operativa no puede basarse en la simplificación que identifica al pueblo con el Estado, y que hace de éstos los actores privilegiados de la sociedad internacional. A partir de Maritain puede constatarse que resulta mucho más coherente y correcto el desarrollo de un derecho trasnacional.

Mientras el DI no haya avanzado lo suficiente en ese sentido no puede hablarse del derecho de un pueblo al desarrollo como exigencia jurídico política frente a la comunidad internacional sino sólo de la obligación de colaborar con ellos para que logren estructuras internas más eficaces, mejor organizadas, más justas. Dicho de otro modo, en el marco de la organización actual del mundo como sociedad de estados, no parece existir obligación de ayudar a los países pobres sino específicamente a los pobres de esos países.¹⁹

5. Las naciones no pueden ser sujeto del derecho al desarrollo sino su cuerpo político. Amartya Sen señala en este sentido que la mayoría de las aproximaciones éticas respecto de un nuevo orden económico internacional (NOEI) se basan en un supuesto puramente imaginario, o en un "antropomorfismo de las nacio-

18. Ésta es la idea de M'baye, de Gros-Espiel y de Abi-Saab (*cf.* Marks, 1985: 508).

19. Ésta es también la posición de Beitz (1979) y de Dower (1988).

nes"; es decir, en considerar a las naciones como seres individuales, extrapolándoles los argumentos éticos que se aplican a las personas individuales sobre el ingreso promedio por habitante (Sen, 1984: 282-283).

En la perspectiva de Maritain el problema de la nación no es el de su supuesta personalidad sino que se trata de una comunidad acéfala que de suyo no puede transformarse en sociedad política, y sólo ésta puede engendrar la comunidad nacional. En realidad, muchos estados nacionales no están constituidos de esta manera sino bajo el principio de las "nacionalidades". Dentro del orden jurídico vigente, esos estados son reconocidos como sujetos del DI y a ellos se atribuye la soberanía. La nación puede ser considerada como sujeto, aun cuando carezca de los elementos típicos del Estado soberano, bajo la condición de que posea órganos capaces de hablar por ella y de que se encuentre en el caso de luchar por su derecho a la autodeterminación; es decir, a fundar un Estado soberano independiente.²⁰

Maritain rechaza al Estado nacional como un mito, y al llamado "principio de las nacionalidades", entendido en el sentido de que cada grupo nacional debería constituirse en un Estado aparte. El DI propicia esta situación. Si bien admite que la población de un Estado puede estar constituido por uno o varios estados multinacionales o nacionales (Prenson, 1993: 21). En la perspectiva de Maritain, los grupos de naciones sólo deberían ser reconocidos como estados en el momento en que fueran sociedades políticas estables. Este criterio resulta acorde con la doctrina común del DI al caracterizar como nación a cualquier grupo estable de personas unidas con algún fin, o como comunidad de personas que obedecen a las mismas leyes.²¹

Por otra parte, el principio según el cual la existencia de la nación depende de la existencia del cuerpo político, parece

20. *Cfr. Nation*, en Prenson (1993: 21).

21. Hobsbawm (1990) demuestra que, históricamente, la ideología del nacionalismo precede a la nación como identidad constituida.

suficientemente garantizado por el DI.²² Para que el DD pudiera ser una extensión del derecho del cuerpo político a su independencia, el DI tendría que poder reconocer el momento en que cuenta con un Estado constituido de forma legítima, dando lugar de este modo a la "comunidad nacional de grado humano superior" (Maritain, en Bahrs, 1961: 10).

6. El problema de la desigualdad cobra carácter ético cuando se refiere a la relación entre los distintos cuerpos políticos o sociedades nacionales, y no entre las naciones entre sí. En este sentido, la crítica de Robert Tucker parece acertada cuando ve en las demandas de un NOEI un argumento que refleja "la operación ubicua de la razón de Estado" (Tucker, 1977: 77). Esta apreciación resulta correcta en la medida en que en las exigencias del Grupo de los 77 no fuera posible detectar el carácter representativo de sus respectivos cuerpos políticos. Pero esta tarea es tanto más difícil cuanto en muchas de esas naciones el cuerpo político no se ha formado plenamente, e incluso se encuentra a gran distancia, o hasta en franca oposición, con sus respectivos estados soberanos. Ésta es sin duda una de las mayores debilidades de la sociedad internacional. En este contexto, el recurso a un argumento de justicia internacional, que no se centra en el Estado sino que se basa en una concepción humanitaria de la equidad, sólo podría ser efectivo pasando por encima de los poderes soberanos, con lo cual el argumento se vuelve contra los estados que la exigen (Tucker, 1977: 137).²³ Éste es el nudo dialéctico de la idea del DD: la pretensión de igualdad soberana de los estados y el orden mundial sólo son posibles dentro del marco de la seguridad global, pero ésta supone la superación parcial de la soberanía, tanto interna como externa. Maritain sólo

22. "El núcleo del Estado es la nación organizada que asegura su permanencia, mientras las generaciones se siguen unas a otras y posibilitan al Estado el sobrevivir a los cambios de régimen y a las ocupaciones temporales de su territorio por parte del enemigo" (cfr. Prenson, 1993).

23. En este mismo sentido coinciden Dupuy (1989b) y Beitz (1981).

previó la necesidad de la limitación de la soberanía hacia el exterior como condición de la protección de los DH. Su reflexión sobre la cooperación entre los pueblos se inscribe en el marco de las condiciones de la paz, no del desarrollo. Como "nuevo nombre de la paz" el desarrollo encierra la consecuencia que se señala.

7. En cuanto al derecho y la obligación de los estados, los derechos de estos últimos tienen ya implicaciones reconocidas en las constituciones de las diversas agencias especializadas que se han establecido por acuerdos intergubernamentales. Las constituciones y otros instrumentos de la ONU definen los términos en que debe llevarse a cabo la cooperación internacional, con el fin de crear la estabilidad y el bienestar necesarios para establecer relaciones pacíficas entre las naciones, basadas en el principio de la igualdad de derechos y la autodeterminación de los pueblos.²⁴ Chowdhury y Waart concluyen de ahí que el derecho al desarrollo de los estados "no ha de ser entendido como un nuevo derecho particular sino como un principio de derecho internacional que promueve a los estados a la cooperación" (Chowdhury, 1992: 13). En este sentido, ya no es necesario *re-elaborar* un nuevo contrato social internacional sino respetar el que subyace a todas las actividades de las Naciones Unidas, desde el momento del pacto de la liga de las naciones.

La cooperación a nivel jurídico y político tiene como finalidad la elaboración de criterios (estándares) de todo tipo (civiles, económicos, culturales y políticos) que sean tomados en cuenta por los estados en la formulación, adopción y realización de políticas administrativas y legislativas orientadas a poner en práctica las exigencias concretas del DD (*cfr.* capítulo 1).

En este punto la visión de Maritain y el discurso actual del derecho internacional coinciden: la base de la cooperación sólo puede ser el bien común mundial.

24. Artículo 57, párrafos 1 y 55 de la *Carta de las Naciones Unidas*.

Un ejemplo: Haití

No parece factible que una nación recurriera a la comunidad internacional en búsqueda de ayuda para garantizar su derecho al desarrollo en contra de su propio Estado, ya que en la propia nación se acentuaría el conflicto, la diversidad y el peso de los intereses. El caso de Haití resulta en este punto ilustrativo.²⁵ Puede decirse que al tratarse del país más pobre de América Latina se encuentra ante la imposibilidad de realizar su desarrollo por cuenta propia. La amenaza permanente de los grupos militares (defensores de los intereses de una oligarquía) impide que el derecho al desarrollo pueda ser considerado como un reclamo legítimo del Estado haitiano. Pero su debilidad como nación (es decir, la miseria real de la inmensa mayoría de la población y la falta de una infraestructura mínima de producción y de servicios públicos) constituye una forma de reclamo "indirecto" a la comunidad internacional para que acuda de forma efectiva a fin de que los haitianos puedan autodeterminarse y autodesarrollarse. Conviene aquí establecer una correlación entre el conjunto de los DH y el DD, en cuanto que la realización de este último es precondition para el disfrute efectivo de los primeros. En este caso, los sujetos son individuos y pueblos, los destinatarios, las naciones involucradas con la historia de Haití y con responsabilidad por los efectos de sus relaciones con ese país. Pero la comunidad internacional es mayor que ese grupo de naciones, y no se limita a la ONU, cuya estructura interna carece del equilibrio necesario debido a la égida de algunas naciones.²⁶

Si bajo la concepción del DD como derecho de la persona al bien común dentro del marco nacional se concibe al Estado como

25. Los conflictos de Serbia, los pueblos kurdo y palestino o de los movimientos separatistas de Quebec podrían ser analizados bajo esta perspectiva.

26. "En la ONU no existe el equilibrio. El económicamente pobre y políticamente débil Sur necesita la ayuda de mecanismos institucionalizados. Pero los mecanismos existentes están funcionando en interés del Norte" (*cfr.* Chowdhury 1992: 159).

único garante obligado a la protección de los derechos de la persona, se deja de lado un aspecto importante del alcance de las obligaciones correlativas a la idea misma de los derechos humanos (implícito en el artículo 23 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, DUDH). El DD sería un derecho tautológico si su alcance no se extendiera más allá de las fronteras nacionales (Donelly, 1989: 156-159).²⁷ La originalidad del DD como derecho humano dentro del derecho internacional consiste precisamente en poner de relieve esta dimensión. Su verdadera novedad como derecho humano no consiste en su contenido sino en su alcance.²⁸ Es decir, en romper con la idea de que la exigencia incondicional de su protección termina en las fronteras de los estados. En este sentido, derecho al desarrollo quiere decir que la obligación de promover el bien de la persona rebasa las fronteras nacionales. Hasta qué punto, quién está obligado y a través de qué mediaciones políticas, es otra cuestión. Pero ni las dificultades para determinar su respuesta o su realización, ni las experiencias negativas respecto de estados corruptos o ineptos tocan el fundamento de esta afirmación normativa.²⁹

27. Donelly ve en el DD un derecho redundante. Jurídicamente porque su expresión concreta se traduce, para el individuo, en el ejercicio de otros derechos; desde el punto de vista político, porque su efectividad no puede ser mayor que, por ejemplo, la apelación a derechos como el relativo a la alimentación, etc. Tampoco se trata de un *nuevo* derecho humano, porque la solidaridad no puede ser fundamento de derechos humanos sino sólo la dignidad de la persona. Donelly pasa por alto que en el concepto de dignidad va implícita la referencia de la persona al cuidado y responsabilidad de los demás. La dignidad abarca la dimensión social de la persona (*cf.* capítulo II).

28. En un sentido semejante coinciden juristas internacionales como Witschen.

29. No es legítimo hacer del Estado el chivo expiatorio de las dificultades de la protección a los DH cuando las causas se encuentran en otra parte. El ambiente internacional bloquea el impulso de muchos países hacia el desarrollo, entre otras cosas, por la división internacional del trabajo (*cf.* Chowdhury, 1992: 8).

HACIA UNA INTERPRETACIÓN JURÍDICA PLAUSIBLE DEL CONTENIDO DEL DERECHO AL DESARROLLO

Existen diversos enfoques respecto de lo que constituye el objeto propio del DD. El significado de esta idea es variable. A continuación hago un análisis crítico de algunas de estas ideas. El objetivo es establecer el fundamento de una interpretación jurídica plausible. El DD tiene su base más sólida en dos polos, de acuerdo con su doble dimensión de derecho humano y de derecho de los pueblos. En lo que toca a la primera, el derecho a la vida constituye el eje central de la reflexión. En relación con la dimensión colectiva, el acento recae sobre la participación.

¿DERECHO A LA FELICIDAD?

La idea de felicidad está asociada a diversas visiones del mundo, aspiraciones, necesidades y deseos. La felicidad tiene un vínculo directo con la acción libre, su realización y sus efectos. La felicidad es la experiencia más pretendida del hombre. Puede identificarse con su autorrealización, y con el logro de sus potencialidades. Es el fruto maduro de una vida lograda. Su forma concreta depende del modo en que cada hombre actualiza lo que hay en él de más humano. Cada hombre desea "estar bien" y encontrar su lugar en el mundo, cumplir con una tarea, ser necesitado por otros. La felicidad caracteriza ciertos momentos de la vida humana, plenos de significado, en los que se cumple con este deseo. Ocurre en el encuentro con la belleza, en el trabajo, la comunicación, el amor y la unidad. Si bien, como fruto de una elección, puede generar una actitud ante la vida, es propio de la felicidad su carácter gratuito.

Buscar la felicidad es derecho del hombre. Pero en el orden político no hay institución ni procedimiento capaz de garantizarla. Ni siquiera puede hablarse de un derecho a las condiciones de la felicidad. El bienestar material puede llegar a convertirse en un obstáculo para encontrarla, y las situaciones de carencia pueden ser la ocasión para recibirla. Nadie está obligado a

procurar la felicidad de otro. Es derecho del hombre buscarla, encontrarla es un don.

¿DERECHO AL BIENESTAR?

Esta fórmula adolece de un grado de abstracción que impide darle una forma jurídica. La persona tiene derecho al bienestar material y espiritual bajo determinadas condiciones. El bienestar material depende en gran medida del trabajo individual y colectivo, y de la infraestructura de un país. El bienestar al que objetivamente cada individuo tiene derecho es fruto de su trabajo. El bienestar de la nación, como infraestructura, no es, sin más, objeto de derecho pues supone el reconocimiento y la participación activa en la vida ciudadana. Si por razones de una distribución muy desigual de la riqueza una persona, o un grupo, está impedida de disfrutar del bienestar material, el criterio de juicio no es un derecho humano sino otros valores como la justicia social, distributiva, la solidaridad, etc. No existe un derecho al bienestar en abstracto.

Los derechos económicos y sociales pueden ser definidos como un nivel mínimo de bienestar económico y de subsistencia, así como la oportunidad de participar en la sociedad. La correspondencia de estos derechos con las necesidades básicas permite establecer criterios objetivos para determinar un grado mínimo de bienestar material. El hombre tiene derecho a una vida digna, lo cual se traduce en ciertas condiciones en que la educación, el empleo, la subsistencia y el cuidado médico sean posibles. Se han sugerido índices para determinar niveles en la calidad de vida (Cingranelli 1988). Las necesidades básicas de subsistencia (casa, vestido y sustento), los cuidados médicos y la educación primaria son objeto de derecho. Aun dentro de una visión liberal que privilegie los derechos civiles y políticos se presupone un grado de estabilidad social que es fruto de la prosperidad.

El bienestar espiritual está directamente ligado a opciones, valores y actitudes de la persona. Si las condiciones exteriores son un obstáculo para lograrlo, vale lo señalado respecto del bienes-

tar material. Sin embargo, el bienestar guarda cierta dependencia con la educación, y un medio ambiente que propicie la salud física y mental. En este sentido, el bienestar, tanto material como espiritual, está ligado al derecho a la educación, como uno de sus fines.

De lo anterior se sigue que el DD puede ser entendido como una prolongación de los derechos económicos y sociales. Spalding sugiere que una aproximación basada en las políticas de desarrollo ofrece el fundamento más adecuado del DD:

El DD coloca al desarrollo en el papel de derecho crítico, o conjunto de derechos requeridos para alcanzar los fines establecidos por el derecho positivo de los derechos humanos socioeconómicos (Spalding, en Cingranelli, 1988: 77).

¿DERECHO A LA COOPERACIÓN?

Para Dower lo esencial del DD es que los países tienen derecho a ciertas formas de comportamiento cooperativo por parte de otros países que les permitan promover de forma activa su desarrollo. El fundamento de esta afirmación es el *cosmopolitismo* generado por la propia idea de los DH, una de cuyas funciones principales es la de asentar la idea de la unidad de la humanidad (Dower, 1988: 104).³⁰

El argumento de Dower no distingue suficientemente el plano teórico del orden político real.

- Hasta ahora, el alcance de las obligaciones generadas por los DH es universal sólo en teoría.

30. Dower se basa en la concepción de Henry Shue sobre los derechos básicos: "el mínimo razonable de exigencias de la persona sobre el resto de la humanidad"; lo cual tiene como contraparte la afirmación: "cualquier ser humano en cualquier parte puede, en principio, tener la obligación de proteger y promover derechos humanos" (Dower, 1988: 102).

- Los DH generan obligaciones, en primer lugar, respecto del Estado. La prolongación de su extensión por encima de las fronteras estatales supondría:
 - Que de hecho existen unidades políticas constituidas.
 - Que ya existen los órganos judiciales de protección de los DH.
- Sólo es posible esperar formas de comportamiento cooperativo donde hay acuerdo sobre el objeto y las formas de cooperación (Bull, 1984: 13).
- La obligación de proteger los DH a nivel internacional se basa en el principio de solidaridad, y, de manera indirecta, en el DD.³¹

Un comportamiento cooperativo ocurre normalmente dentro de una sociedad constituida o de una comunidad. Las situaciones en las que reina un "estado de naturaleza" se caracterizan por falta de orden y de cooperación. El hombre puede esperar cooperación cuando existen formas de solidaridad o de unidad, o de mera interdependencia. En cualquier caso existe el derecho a esperar un comportamiento cooperativo, pero de ahí no se sigue la obligación de la otra parte. Por la sola razón de su dignidad, la persona tiene un derecho a ser ayudada. Entre todos los hombres existe una unidad previa a todo vínculo contractual. Los vínculos entre las naciones son, en primer lugar, los vínculos entre todos sus habitantes entre sí. Luego se siguen los creados por la historia. Una nación y su legítimo Estado tienen derecho a esperar comportamientos de otras naciones y estados sobre la base de un acuerdo, implícito o explícito, que no se fundamenta sólo en la justicia sino en la amistad y en la buena voluntad. Dentro de una teoría para la cual el vínculo entre los hombres es sólo un producto de la voluntad, la contraparte está obligada a un comportamiento cooperativo frente a sí misma, no frente a

31. "Aun una fuerte obligación de asistencia no puede fundamentar un derecho al desarrollo" (Donnelly, 1985: 485).

quien requiere de su cooperación. Sólo dentro de una ética para la cual el vínculo natural entre los hombres se concibe en términos de solidaridad natural ("hermandad"), la ayuda y la cooperación cobran carácter de obligación, por razón del que la necesita. El derecho no crea la obligación, la presupone.

En el discurso del DD la correlación entre derecho y deber resulta problemática. Por una parte, es posible, por ejemplo, ver por el bien de alguien sin reconocimiento de sus derechos (ni legales ni humanos, como es el caso, por ejemplo, de un amo que cuida de su esclavo). También cabe realizar una acción en favor de los demás a partir de otros motivos (por ejemplo, de un sentimiento de deber para consigo mismo, o por amor al prójimo), independientemente de los derechos del otro. Es posible, finalmente, derivar un derecho a partir de la libertad del otro, y dejar en sus manos su realización.

El primer caso es típico de las acciones caritativas que se llevan a cabo en favor de grupos, regiones o países, que tienen como motor la compasión y como fin el "desarrollo". Esta actitud no toca el centro del problema de reconocimiento al que se refiere el DD: "no dar por caridad lo que debe darse por justicia". En este caso, las acciones emprendidas pasan por encima de las raíces estructurales de una situación, como por ejemplo, de la desigualdad. Un análisis más a fondo de ellas podría conducir eventualmente al reconocimiento de un derecho por parte de quien solicita ayuda. Pero cuando se trata de países o de entidades colectivas resulta prácticamente imposible determinar de forma objetiva lo que en justicia pudiera debérseles. De ahí que la segunda alternativa sea más viable que el cumplimiento de una obligación correspondiente a un derecho. Resulta más acorde con la mentalidad de los países industrializados hacer de la satisfacción de las necesidades básicas en otras partes del mundo una tarea prioritaria de la política exterior, que proceder por razón de un derecho de los países pobres que demandan su ayuda. Por una parte, las necesidades básicas están directamente vinculadas con el derecho a la vida, mientras que el DD suele asociarse a una idea de bienestar en la que predominan los deseos

y las aspiraciones. Además, satisfacer las necesidades básicas puede ser objeto de un programa concreto. Vincent señala que, al subrayar la indivisibilidad de todos los derechos, las exigencias de los representantes del tercer mundo han enriquecido la noción clásica de los DH.³²

¿DERECHO A LA AUTODETERMINACIÓN ECONÓMICA?

Autodeterminación económica es un término inexacto. El sistema económico que domina dentro de una nación está fuertemente condicionado por factores culturales y políticos. También la economía mundial juega un papel decisivo en ello. Los márgenes de lo elegible son estrechos. La economía es un sistema que funciona dentro de otros sistemas. La experiencia histórica muestra que existe una dinámica económica difícil de dirigir. Lo que plantea el discurso sobre el DD es la participación en los mecanismos de poder que permiten que las medidas políticas de un gobierno correspondan a un programa propio, idealmente apto para satisfacer las necesidades de una nación. El discurso jurídico considera así que el Estado territorial es una unidad económica. Lo que ocurra dentro y fuera de sus fronteras ha de estar sujeto a las políticas económicas del propio Estado. La autodeterminación económica es así presupuesto de la autodeterminación política. Esta alternativa tuvo pleno sentido cuando parecía oponer formas de producción en el mundo a las que imponía la "dinámica del capitalismo". El socialismo y las vías intermedias eran la opción. Con el DD se buscan rutas propias, endógenas, adecuadas para cada nación. Si además se parte de la premisa de que la implantación de un sistema económico tiene que ocurrir

32. "El acento en los derechos económicos y sociales ha promovido la idea de que el derecho a la vida consiste tanto en proveer la base para su sustento como el protegerla contra la violencia, garantizar la subsistencia así como la seguridad. El derecho a la vida es tanto un derecho positivo que requiere la acción de otros como un derecho negativo que requiere meramente de la no interferencia" (cfr. Vincent, 1986: 90).

dentro de un marco ético jurídico en el que se incluyen todos los DH de forma indivisible, las alternativas económicas obedecen una pauta que ya no puede ser objeto de elección: propiedad privada, libertad de empresa, mercado, etc. Estos factores no equivalen al capitalismo, pero cierran las puertas a una economía centralizada. Al descartarse esta opción, tanto por su inviabilidad de hecho, como por su falta de legitimidad ética, autodeterminación económica no equivale a una ruta inédita sino a una variación de la economía de mercado dentro de un orden democrático. La experiencia muestra que el Estado-nación no es una unidad económica. La soberanía económica se topa con la economía mundial (caracterizada hoy como economía de la información).

La economía tiende a mundializarse cada vez más. Las relaciones de intercambio y de producción tienden así a hacerse uniformes. Las corrientes monetarias, financieras y comerciales van minando la delimitación territorial de los estados y su correspondiente identidad como sujetos del DI. La economía pasa por encima de las fronteras, pero requiere de una buena política en todos los estados para su buen funcionamiento. Se ha debilitado de forma significativa el fundamento histórico sobre el que fue posible que se desplegaran las economías nacionales, los sistemas de derecho y la soberanía nacional. Los ideales políticos y las normas hasta ahora vigentes van desadaptándose respecto del nuevo ordenamiento mundial que se va formando paralelamente.

Dentro de la economía mundial, la riqueza está cada vez menos ligada a la propiedad o al poder económico de los factores tecnológicos. El valor de los recursos del subsuelo y de la propiedad depende cada vez más de la inversión del capital. La tecnología cobra valor a través de la explotación, la exclusividad de su disposición y el uso que de hecho se hace de ella. La inversión de capital impulsa la tecnología y garantiza la riqueza y el poder de disposición económica.

La trasnacionalización de la economía se realiza como producción de mercancías dentro de un contexto en el que resulta

indiferente quién y dónde se produce. Para los grandes inversionistas la realidad del Estado territorial sólo es relevante en la medida en que las leyes y normas de los países anfitriones puedan impedir su único objetivo: la obtención de máximos beneficios. Mientras la inversión de capital produzca una riqueza abstracta, el título de propiedad sobre el suelo y la soberanía sobre las riquezas que se encuentran debajo de él tienen sólo una repercusión indirecta, como parte de los costos que hay que incluir en el cálculo de la inversión (impuestos, tarifas, etc.) (Knieper, 1991: 122). Dado que para la mayoría de los países en desarrollo resulta de gran importancia la atracción de inversiones, deben adaptar sus normas de inversión, de modo que resulte atractivo invertir en ese país.

Las exigencias de los estados de aumentar los recursos de ayuda para el desarrollo a través de ayuda económica y técnica, favorecer y extender el comercio mundial, aumentar las inversiones extranjeras (para que se vuelvan más rentables), hacer transferencias de tecnología para la reconfiguración de la economía nacional, etc., equivalen a una opción clara sobre el sistema económico que quiere adoptarse, que *no deja espacio para otras opciones ulteriores*. Cuando se busca ayuda financiera para la creación de condiciones de producción industrial competitiva, o la conexión con uniones monetarias; o cuando la membresía regular al Fondo Monetario Internacional (FMI) o al Banco Mundial conduce a la aceptación y respeto de las condiciones y de los programas estructurales los gobiernos se someten a un programa político preciso. La soberanía queda fuertemente restringida. La soberanía deja de ser un atributo evidente del Estado territorial para convertirse en un elemento de organización, sujeto a criterios de funcionalidad en la esfera política.³³

33. "Los jóvenes estados, que participan en el comercio mundial en términos de intercambio desfavorable y con escasa ayuda para el desarrollo, no están al margen de este proceso. La terca insistencia en que cada Estado tiene un derecho soberano e irrenunciable a elegir libremente un sistema económico en correspondencia con la voluntad de su pueblo no es más que una idea piadosa" (cfr. Knieper, 1991: 172).

Por otra parte, el pueblo difícilmente puede ser el portador de la soberanía sobre los recursos naturales, dado que en gran medida representa una construcción que abarca intereses muy diversos y antagónicos. La unidad del Estado-nación no es independiente de las diferencias sociales o de otro tipo. De ahí que, para Knieper, la utilización de los conceptos hombre y pueblo en la declaración del DD (1986), sea sólo parte de una táctica política para encubrir al Estado como único sujeto de derecho, sin pretender en realidad una transformación del orden mundial (Knieper, 1991: 113-114).

Según Knieper, la idea de un DD está construida sobre el supuesto de un idealismo evolucionista de tipo europeo, incapaz de transformar la realidad. La mundialización del concepto de Estado territorial es "un triunfo tardío de Bodin y del eurocentrismo" (Knieper, 1991: 118). Según esto, una vez que se ha constituido el Estado territorial, los pueblos han de "desarrollarse", en primera línea, a través de la adopción de una identidad nacional. Las complejas estructuras sociales se descartan al considerárseles como "sub-desarrolladas", y en su lugar ha de adoptarse una ética que establezca la medida del valor, de la riqueza y de la inversión de capital de acuerdo con cantidades monetarias y con la división entre economía y política. Bajo la asistencia de instituciones especializadas y del trabajo conjunto, los nuevos estados son llevados de un estadio de desarrollo a otro, bajo la orientación de los estados desarrollados. Desde el punto de vista económico, esto significa la construcción de una economía nacional basada en el supuesto de la "soberanía incondicional".

En el contexto de la economía mundial, el poder sobre el territorio ha sido superado. El DI descansa en realidad sobre la disposición del capital. De ahí que el derecho del desarrollo esté condenado al fracaso. El DD incluye en realidad una exigencia correcta, pero que se reclama bajo un falso supuesto. Para Knieper la necesidad de financiar un DD no se sigue de exigencias de justicia sino del funcionamiento del sistema político mundial. Los estados deben recibir ayuda financiera para llegar a actuar desde el punto de vista político y del administrativo.

La tesis central de Knieper es que el periodo de la delimitación territorial y de la constitución nacional ha quedado superada, y que, por consiguiente, las fronteras territoriales pierden cada vez más su razón de ser (Knieper, 1991: 159). El Estado territorial sólo es concebible como parte de una sociedad mundial productora de mercancías (Knieper, 1991: 160). La soberanía nacional sólo sirve para legitimar las diferencias en las condiciones de trabajo y de vida. La alternativa es crear un equilibrio cada vez mayor de las condiciones de vida en la totalidad de los países. "No existe ninguna razón para limitar el alcance de este principio básico" (Knieper, 1991: 212).

Desde el punto de vista político están cerradas todas las vías para los sistemas que no garanticen los derechos humanos, lo cual se traduce en los sistemas no republicanos y antidemocráticos. Desde el económico quedan excluidos igualmente los que no garanticen las libertades fundamentales dentro de un sistema de mercado. El DD encuentra en este delicado punto una difícil coyuntura: las economías de los estados deben *de iure* cumplir con un mínimo de condiciones que garanticen los derechos fundamentales en materia económica (siempre de acuerdo con las posibilidades reales de cada nación). Y por otra parte, no deben verse obligados a integrarse de manera incondicional al sistema de la economía mundial que, por su dinámica interna —en muchas ramas todavía marcado por un "capitalismo manchesteriano"—, se impone sobre las naciones, limitando sus auténticas posibilidades de autodeterminación.³⁴ Sobre este punto tiene sentido hacer del DD una exigencia concreta, no en el sentido de una desintegración del sistema económico mundial sino en el sentido de una forma de participación en él que resulte adecuada a las peculiaridades de cada nación (sus necesidades, grado de endeudamiento, su aparato productivo, etc.) y que deje a los gobiernos un espacio de autonomía suficiente para que sus

34. "La transnacionalización de la industria y de las ramas de servicios y los problemas políticos que de ahí se siguen limitan las posibilidades de autodeterminación de los estados democráticamente constituidos" (*cfr.* Narr, 1994: 12-13).

políticas de desarrollo no se vean determinadas u obstaculizadas por condiciones externas, como de hecho ocurre con la presión que ejerce el FMI mediante el condicionamiento de préstamos de ayuda, con las políticas de ajuste, etc. El DD mantiene la tensión entre la máxima protección de los derechos civiles y políticos con la máxima libertad posible en la selección de los sistemas políticos y económicos y las estrategias que adopta cada país respecto de las políticas de inversión y de su participación en el mercado internacional.³⁵

PROPUESTA DE UNA INTERPRETACIÓN PLAUSIBLE

PRIORIDAD DEL DERECHO A LA VIDA Y A LA LIBERTAD

Cabe ver en el derecho a la vida el derecho básico sobre el cual es imposible discutir. Este derecho es básico en el sentido de que resulta esencial para disfrutar de todos los demás derechos (Shue, 1980: 19).³⁶

Junto con el derecho a la vida podría incluirse el derecho a la libertad como un derecho básico, en el sentido de que también es esencial para poder disfrutar de todos los demás derechos, incluyendo el derecho a la vida. Tener un derecho a la vida significa tener al menos la libertad de protestar y de movilizar la opinión pública contra su privación, y tener acceso a las instituciones que lo garanticen (Shue, 1980: 74-78). Este derecho, sin embargo, se encuentra muy limitado debido a que su realización requiere del establecimiento de todas las instituciones asociadas a un sistema democrático maduro, que a su vez podrían ser

35. El DD puede servir como instrumento para considerar la violación a los contratos internacionales como violación de los derechos humanos.

36. Se ha sugerido aunar al derecho a la vida el derecho a la salud, que implica no sólo el luchar contra la tortura, la esclavitud o el encarcelamiento político, sino también contra el hambre, las epidemias y la mortalidad infantil. Estos derechos ya están consignados en los acuerdos y declaraciones internacionales y en la mayoría de las constituciones del mundo (*cf.* Hoffmann, 1981: 121).

consideradas como derechos básicos, esenciales para garantizar un mínimo de libertad (Vincent, 1986: 173, nota 65). Pero si se intentara la defensa de un derecho a la libertad por encima de las fronteras a través de la política exterior, sería probable que otros países procedieran de igual forma, de modo que la convivencia pacífica resultaría imposible (si no se lograra, por ejemplo, una adecuada legislación sobre las corrientes migratorias). La libertad puede servir de criterio para juzgar la legitimidad de los gobiernos, sin que esto signifique el tratar de imponerla sobre la totalidad de las comunidades políticas. Es necesario alcanzar una concepción de los DH relativamente neutral respecto de los factores políticos y económicos que más dividen al mundo. Se trata de establecer los criterios que deben estar en la base de todas las sociedades, y no por encima de ellas.³⁷

Tan sólo el reconocimiento de estos derechos —por lo menos del derecho a la vida— tendría como consecuencia una transformación a fondo de la sociedad internacional. Tomar la vida humana como punto de partida trae consigo el compromiso de afirmarla por encima de las fronteras nacionales.

Por otra parte, al derecho a la vida corresponden obligaciones. Desde un punto de vista maximalista, a nivel individual, la obligación puede exigir la cooperación, por lo menos hasta el punto en el que resulte imposible hacer más sin que eso signifique el sacrificio de algún otro valor cuya importancia sea por lo menos tan grande como el que pretende realizarse, como sugiere Peter Singer. Lo mínimo que puede exigirse es evitar privar a otros de sus derechos básicos. Si un gobierno no es capaz de proteger los derechos básicos de sus habitantes puede ser considerado como ilegítimo. Como reconoce Vincent, podría ser que la falta de protección de los derechos básicos pusiera en tela de duda al sistema económico en su conjunto, en el que todos

37. "Una base común debería de ser capaz de detener o, al menos, de imponer un armisticio entre quienes enfatizan los derechos políticos o los derechos económicos [...] Ir más allá de la base común demasiado rápido sería imprudente" (cfr. Hoffmann, 1981: 121-122).

estamos implicados. La razón para transformarlo no se sigue de la exigencia de un NOEI ("otra variedad de exigencia especial de los estados") sino de la responsabilidad de todos por promover lo más que se puedan los derechos humanos básicos en todas partes del mundo.³⁸

EL DERECHO AL DESARROLLO COMO DERECHO A LA PARTICIPACIÓN

La participación es el tema fundamental del DD. Se trata de hacer del pueblo el sujeto central del desarrollo. Esto supone una transformación radical en la concepción de las relaciones entre el derecho internacional y el doméstico.

A fin de hacer avanzar el concepto de derecho al desarrollo es necesario romper la distinción tradicional entre derecho internacional y derecho municipal/doméstico (Carty, en Chowdhury, 1992: 43).

Ésta sería la consecuencia de considerar al Estado como mero intermediario entre el pueblo y la comunidad internacional. Cada sociedad tiene el derecho de encontrar maneras propias de construir instituciones adecuadas para el desarrollo de su vida económica. El desarrollo mundial sólo es posible si los marginados de todos los países cobran conciencia de sus alternativas políticas y de sus implicaciones personales y sociales. A fin de que los pobres puedan participar activamente como sujetos de su desarrollo se requiere de la existencia de un consenso mínimo sobre los límites en el uso de los recursos; lo cual trae consigo la exigencia de criterios objetivos de redistribución de la riqueza en cada nación (por ejemplo, en el sentido de la teoría de la justicia

38. "La admisión de derechos básicos que podamos conceder impone una tarea colosal a la sociedad internacional. El minimalismo que adoptamos debido en parte a razones realistas, parece convertirse en un maximalismo" (*cf.* Vincent, 1986: 128).

de Rawls). La participación sólo es posible cuando el uso y disposición del poder ocurren dentro de ciertos márgenes.

Los gobiernos deben ceder poder de planeación a comunidades y regiones, transferirlo a otros cuerpos o a una combinación de ambos. Los pueblos pueden ejercer su derecho a participar en el diseño y ejecución de los procesos de desarrollo cuando sus gobiernos tienen el control sobre éstos y, de ahí, el derecho frente a la comunidad internacional. Un gobierno no puede legítimamente definir sus propias metas de desarrollo sin tomar en cuenta las genuinas necesidades de desarrollo del pueblo (Dower, 1988: 109).

La función del derecho no ha de ser entendida como de mera regulación sino que debe orientarse a facilitar la actividad y desarrollo de los grupos no gubernamentales. El éxito del desarrollo depende de la iniciativa y autorganización de la gente más pobre. Los gobiernos y su administración tendrían que ajustar sus políticas de contacto con las poblaciones rurales. El Estado tiene como criterio de sus funciones el desarrollo de la nación, pero los medios para alcanzarlo dependen de que el pueblo ejerza su derecho al desarrollo, participando en su diseño y realización. La Comisión Internacional de Juristas y el Centro Internacional para el Derecho y el Desarrollo hizo una propuesta a la comisión de DH de la ONU para avanzar en la elaboración jurídica del DD (1981). El DD ofrece el derecho a un desarrollo alternativo, basado en la participación: se trata de reconocer legalmente en los más afectados por el subdesarrollo derechos a compartir recursos físicos esenciales de forma más equitativa, *compartir el poder* sobre esos recursos (Carty, en Chowdhury, 1992: 57).

El desarrollo alternativo a partir de la participación de los más pobres (pero también de todos los grupos y los gremios intermedios) se complementa con el trabajo del Estado. Al pueblo pobre se le reconoce su derecho jurídico para influir en los programas del Estado, el cual debe dejar de considerarlos como objetos del desarrollo, y reconocer su calidad de sujetos. El pensamiento jurídico debe avanzar todavía en la elaboración de una teoría

dentro de la cual exista coherencia entre los derechos de participación y los planes nacionales de desarrollo. El impacto político de un DD entendido en estos términos llevaría a someter a crítica la legitimidad de los gobiernos autoritarios.³⁹

Esta concepción del DD parte de la constatación de que la estructura occidental del Estado no es siempre la más apropiada para todos los países. No es común que los gobiernos funcionen como vehículos de la participación de grupos de desarrollo de las bases. Las élites urbanas de muchos países conciben esta tarea como propia de la administración del gobierno. El parlamento o las cortes de justicia son muchas veces instituciones pasivas a disposición de los grupos que se sirven de ellas.

El problema al cual se refiere el derecho al desarrollo es el hecho de que, aun con mejores procedimientos y derechos administrativos, son "los pobres sin poder" quienes han de movilizarse y participar del proceso político (Carty, en Chowdhury, 1992: 58).⁴⁰

El DD tiene la función de exigir a todos los estados la protección de los más pobres al interior de cada país. En el nombre de este principio quedan limitados la totalidad de los estados, tanto los débiles como los fuertes. Los débiles porque en la adopción de sus políticas deben dar prioridad a los grupos más pobres. Los fuertes porque están obligados a contar con los efectos que las medidas que se imponen a los países débiles puedan tener sobre sus grupos más pobres. De este modo queda garantizado el carácter instrumental de los derechos de los estados en favor de los DH. Esta obligación se extiende a las instituciones de Breton Woods.

39. "El lenguaje del derecho al desarrollo resulta apropiado porque la esencia del enfoque alternativo consiste en que la premisa del control estatal es puesta en tela de duda" (Carty, en Chowdhury, 1992: 59).

40. Énfasis añadido.

CONCLUSIONES

SIGNIFICADO FORMAL

1. El DD ofrece una base de reflexión y discusión sobre la cual pueda ir surgiendo un *ethos* mundial que sirva como suelo nutricional del DI.⁴¹

2. Resulta conveniente adoptar el DD como un principio del DI (Kenig-Witkawska, 1988: 96-98). Numerosos principios de DI sólo son explicables por el recurso a esta noción (*surce caché mais nécessaire*).⁴² El DD es el fundamento común de algunos derechos humanos y del derecho del desarrollo (DdD) en su conjunto.

3. El DD pone de relieve la obligación de garantizar un mínimo de oportunidades a todos los individuos para participar en el proceso de desarrollo de sus respectivas comunidades y naciones. En este sentido, el DD puede ser entendido como un aspecto interno esencial del derecho a la autodeterminación.

4. El DD tiene una cierta función educativa sobre la conciencia internacional, es decir, en la creación de una opinión pública internacional.

5. El DD ofrece la orientación de programas de desarrollo destinados al mejoramiento de la situación de los países pobres (Dower, 1988: 105).

SIGNIFICADO MATERIAL

1. Desde el punto de vista del DI como derecho humano el DD tiene un carácter tautológico. Constata que el individuo no puede estar en situación de reclamar su desarrollo individual en ausen-

41. "Así como dentro del Estado, a partir de un derecho humano, ante todo moral, se deriva un derecho fundamental (de un derecho prepositivo un derecho positivo en el sentido de un derecho subjetivo), así debería derivarse un derecho internacional válido a partir de los principios de un *ethos* mundial" como opina el jurista alemán A. Witschen.

42. El autor se inspira en Kelsen.

cia de un nivel de desarrollo de su comunidad. La posibilidad de reclamar las condiciones que lo hagan posible puede llevarse a cabo por el recurso a otros derechos. El fin que se persigue al declararlo como un derecho individual es la realización de los derechos humanos más fundamentales.⁴³ El sentido de darle una codificación en el DI positivo como derecho humano puede constarse en el hecho de que acentúa una evidencia olvidada: el desarrollo del hombre como la única justificación del desarrollo económico. Su importancia radica en el énfasis por hacer extensiva la protección de todos los derechos humanos al conjunto de la humanidad, sin fronteras de ningún tipo (Etxeberría, 1994: 16).

2. Es necesario evitar definir el DD por yuxtaposición de las palabras que componen el concepto. Los intentos de definirlo de esta forma son estériles, dado que la definición precisa de desarrollo resulta imposible e indeseable. Lo que es deseable es un acuerdo a nivel muy general, que señale sus múltiples dimensiones.⁴⁴ Su significado jurídico es regulativo, no operativo. Por sí mismo no permite determinar lo que debe realizarse o evitarse en cada caso concreto. El acento del concepto recae en el derecho no en el desarrollo. El DD cualifica el desarrollo sin definirlo materialmente (*cfr.* Pacto Internacional sobre Derechos Económicos y Sociales, artículo 11).

43. Van Boven, ex director de la división de la comisión de DH de la ONU lo expresa así: "El derecho al desarrollo es un concepto holístico que busca crear una síntesis de la gama entera de derechos humanos existentes, los que son informados y reciben una *dimensión adicional* por el creciente consenso internacional sobre una variedad de objetivos de desarrollo" (*cfr.* Henkin, 1995: 198; Alston, en Dupuy, 1980: 102).

44. Para Pellet, indicar que el desarrollo es una noción dinámica que implica el progreso carece de originalidad. El progreso se ha de medir en función del sujeto al que se refiere, a los fines que cada quien, individuos y colectividades, se fijan a sí mismos en función de sus propios sistemas de valores. De ahí que la búsqueda de una definición abstracta de progreso sea inútil y peligrosa. En el siguiente capítulo intentaré superar estas dificultades.

La discusión sobre su sustancia debe ser considerada en el contexto de los cientos de millones de personas que viven en absoluta pobreza: bajos ingresos, malnutrición, mala salud, vivienda inadecuada y analfabetismo. Si, de forma muy general, se concibe el desarrollo como proceso del cambio socioeconómico que debe ocurrir, puede decirse que los pueblos tienen un DD como condición para reducir la pobreza extrema y como reconocimiento global de la injusticia económica (Dower, 1988: 112).

En la base del DD está la exigencia de igualdad de oportunidades de acceso a recursos básicos, educación, servicios de salud, casa, alimento, empleo y distribución del ingreso. Su función específica es preventiva: crear condiciones elementales para que puedan evitarse las violaciones de los DH.⁴⁵

OBLIGACIONES

La obligación que pueda establecerse como vinculante sobre naciones, estados o personas concretas, no puede surgir de la norma jurídica sino de la responsabilidad y de la simpatía. La norma jurídica tiene, a lo sumo, la función de una llamada de atención sobre la imposibilidad de numerosas personas y pueblos para ejercer el derecho elemental de desarrollarse de acuerdo con su dignidad. Respecto del "lejano" la obligación surge de un sentimiento de simpatía o *com-pasión* frente a las personas concretas que, bajo distintas formas de vida política o económica, se ven sometidas a un proceso en el que su dignidad como personas corre peligro.⁴⁶ Una fundamentación ética de la responsabilidad por el desarrollo del "lejano" tiene que partir de un *ethos* mínimo,

45. En opinión de Witschen, el concepto de derechos humanos de la tercera generación desarrolla una perspectiva estructural de la protección de los derechos humanos.

46. Puede decirse que la dignidad es algo al mismo tiempo dado y por ganar, pues se basa justamente en la posibilidad de la persona de desarrollarse. De manera que la imposibilidad de desarrollo es, al mismo tiempo, un grave obstáculo para la afirmación de la propia dignidad. Debo esta observación a Andreas Schönfeld.

de un sentimiento de responsabilidad ya existente.⁴⁷ Hay que insistir, sin embargo, en que la responsabilidad por el desarrollo es ante todo obligación de cada sujeto (persona o pueblo). De manera que la responsabilidad por el desarrollo ajeno parte de la solidaridad, pero siempre bajo los límites de la subsidiariedad.

- Existe ya un cierto grado de obligación de asistencia para el desarrollo por parte de los países industrializados. Las expresiones de responsabilidad por parte de los gobiernos de los países industrializados han creado un clima de opinión y de expectativas en el que se ha diluido la línea de división estricta entre ayuda voluntaria y ayuda obligatoria (Schachter, 1979: 251).⁴⁸
- La falta de obligatoriedad jurídica de una norma o principio no puede dejar en suspenso las obligaciones de carácter ético implicadas en ellos. Las obligaciones de los cuerpos políticos ya constituidos y de sus respectivos estados con respecto de otras naciones, estados, minorías y grupos, existen al margen del grado de la normatividad jurídica alcanzada por un nuevo principio.⁴⁹
- El DD no se confunde con el derecho humanitario, si bien entre ambos existen aspectos que se sobreponen. El primero está ligado a las condiciones de autodeterminación y de contribución a la organización política y económica del mundo. El segundo se refiere a situaciones de urgencia extrema que demandan una intervención inmediata para salvar

47. A esto se refiere Peter Rottländer cuando caracteriza un sentimiento universal de responsabilidad (*universelles Verantwortungsempfinden*) como fundamento de una ética de la cooperación para el desarrollo (*cf.* Rottländer, en Habisch y Pöner, 1994: 163).

48. Existe un reconocimiento incipiente de "una obligación de samaritanismo en las relaciones internacionales".

49. "El desarrollo es la condición de toda existencia social y, por lo tanto, la exigencia intrínseca de toda obligación. Rechazar el desarrollo como obligación primordial equivaldría a rechazar la humanización del hombre y, por consecuencia, a negar la posibilidad misma de una moral" (*cf.* Domenach, 1971: 8).

grupos o pueblos en peligro de muerte. Puede decirse que el DD es la expresión estructural del derecho humanitario, por cuanto que, a través de la exigencia de transformación de estructuras nacionales, internacionales y supranacionales, le da un carácter preventivo. El hecho de que el grado de urgencia no sea tan evidente bajo situaciones de miseria ligadas a formas de organización económica y política inadecuadas o injustas, o de que grupos de la población de ciertos países no se encuentren bajo la amenaza inminente, la muerte por causa de acontecimientos concretos (catástrofes, guerras civiles, etc.) puede disminuir el grado de urgencia, pero no anula la obligación de contribuir a que esa situación cambie de forma permanente (Falterbaum, 1995; Nuscheler, 1995: 206).

- La forma concreta de dar carácter vinculante a las obligaciones puede ser la de establecer estándares mínimos verdaderamente universales y aprobados a nivel internacional, que al mismo tiempo pueden servir como criterio para condicionar la ayuda para el desarrollo. Debe evitarse establecer una jerarquización arbitraria de los DH. Dar prioridad a la protección de los más elementales dentro de determinadas condiciones no significa la negación de su indivisibilidad.
- El establecimiento de nuevos principios no deroga la suspensión del cumplimiento de convenios anteriores (por ejemplo, contra la tortura, el hambre, etcétera).
- La condicionalidad debe tener en cuenta el nivel real de constitución de un Estado, y su capacidad efectiva de responder como sujeto de derecho internacional. Su ausencia no legitima la suspensión de las obligaciones sino la búsqueda de otros medios institucionales que proporcionen la ayuda a la sociedad civil o a las minorías.
- Entendido como la idea que pone de relieve la relación de causa y efecto entre DH y desarrollo, el DD se constituye en un instrumento de interpretación de todos los convenios internacionales y nacionales cuyo ámbito de actuación debería incluir toda elaboración de normas, toda legislación, todo

proceso judicial, todo diseño de políticas económicas. Debería reflejarse y explicitarse en estas últimas: si su ejecución es una forma de promoción de los DH, particularmente de los más débiles dentro de una sociedad, y de acuerdo con la materia en cuestión, si contribuye efectivamente, en el largo plazo, a la construcción de formas de unidad y de prosperidad entre un número cada vez mayor de personas.

DESTINATARIOS

El adoptar el derecho al desarrollo como un principio constitucional inspirador de derecho parece la forma más consecuente de integrar su figura de axioma del derecho internacional (Tomuschat) dentro de la estructura de la constitución de los estados.

Al dar al desarrollo la forma de un principio constitucional, podría resolverse el problema de su titularidad. El titular sería la humanidad, repartida en pueblos dentro del orden constitucional de las naciones. Esta concepción logrará plausibilidad en la medida en que el desarrollo, como la paz, sea considerado como un bien colectivo, que concierne a todo hombre, y que corresponde a todos los poderes públicos proteger y garantizar.⁵⁰

La promoción del derecho al desarrollo continuará siendo un proceso político cuyo proceso focal concierne al desarrollo de *órdenes constitucionales* en los estados en desarrollo y de un *ambiente internacional/constitucional* conducente (Ginther, en Chowdhury, 1992: 69).⁵¹

50. La siguiente idea parece aplicarse del todo al derecho al desarrollo: "Los pueblos harán efectivo el derecho a la paz, una vez reconocido como tal en sus constituciones respectivas, aumentando los mecanismos de control democráticos en todos y cada uno de los diferentes niveles de la vida pública, así como potenciando el asociacionismo. Éstas serían medidas dirigidas a conectar el Estado con la sociedad, al tiempo que permitirán un mayor protagonismo de la ciudadanía en los asuntos públicos, favoreciendo de este modo la responsabilidad ciudadana" (*cfr.* Rubio, 1994: *passim*).

51. Énfasis añadido.

Dado que el abismo entre países ricos y países pobres es moralmente inaceptable, puede afirmarse con Dower que la comunidad internacional tiene la obligación de ayudarlos.

Es evidente que los países pobres tienen un derecho al desarrollo en el sentido de que el desarrollo económico, de hecho el rápido desarrollo económico es algo a lo cual está obligada a colaborar la comunidad internacional (Dower, 1988: 105).

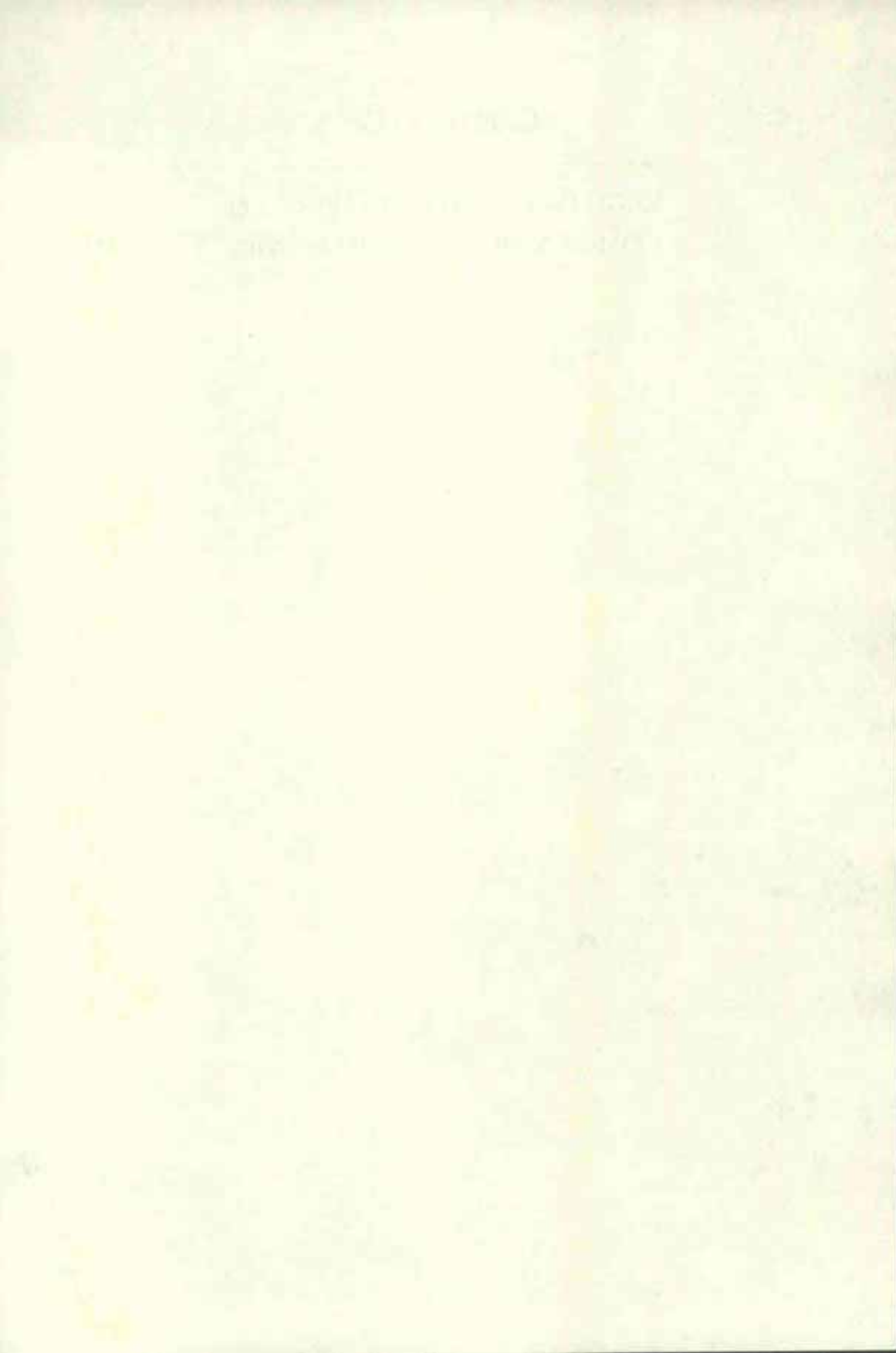
Lo que hace que las desigualdades sean inaceptables es: que reflejan relaciones de explotación o injusticia (salarios bajos, discriminaciones, sexismo, racismo), y que traen como resultado la pobreza inaceptable en que viven muchas personas, lo que equivale a afirmar que sus derechos básicos son negados. Este carácter inaceptable legitima el DD como un medio de rectificación de esa situación (Dower, 1988: 107-108).

1870
1871
1872
1873
1874
1875
1876
1877
1878
1879
1880
1881
1882
1883
1884
1885
1886
1887
1888
1889
1890
1891
1892
1893
1894
1895
1896
1897
1898
1899
1900

1870
1871
1872
1873
1874
1875
1876
1877
1878
1879
1880
1881
1882
1883
1884
1885
1886
1887
1888
1889
1890
1891
1892
1893
1894
1895
1896
1897
1898
1899
1900

CAPÍTULO IV

LEGITIMIDAD DEL DESARROLLO COMO EXIGENCIA DE DERECHO



El orden entre los hombres –ocasional o perdurable–
deriva de una imagen común de su destino
y de un proyecto aceptable para todos.

F. Perroux

INTRODUCCIÓN

El curso de la discusión ha dejado suficientemente claro que, con todas las prerrogativas que sea necesario conceder a los países en desarrollo, y con todo el acento que haya que dar a los aspectos culturales y humanos, cualquier política de desarrollo y cualquier ejercicio del derecho al desarrollo (DD) ha de transcurrir dentro de los cauces que establece una economía de mercado, un estado de derecho, el respeto a los derechos humanos (DH) y un sistema político representativo. En otras palabras, existen un conjunto de instituciones a las que de forma irrevocable tienen que ceñirse los países, con independencia de las preferencias particulares de sus gobiernos y de los valores que alimentan la moral de los pueblos. Este *factum* se ha considerado como un imperialismo occidental. El discurso que no renuncie al término desarrollo como un instrumento adecuado para promover el bienestar de las sociedades tiene que enfrentarse con el conjunto de elementos inherentes a él: industrialización, progreso, tecno-

logía, estilos de vida, identidad cultural, modernidad y el conjunto de relaciones conflictivas que se siguen de sus mutuas interacciones.¹ Cómo pueda ofrecerse una solución a estos graves problemas es tarea de ciencias especializadas y de numerosos estudios que deben responder a ello en detalle y a la luz de los problemas concretos que se presentan en cada nación. Hoy parece que existiera un hueco en los "paradigmas de desarrollo".² Es indudable que desarrollo es un concepto en sí mismo problemático.

Paul Ricœur (en Ricœur, 1991: 274-275, *passim*) señala algunas razones:

- No se trata de un concepto éticamente neutro.³
- Está ligado a la difícil cuestión de la justicia a escala planetaria, que excede la lógica del mercado, por cuanto trata, entre otras cosas, de la distribución de bienes heterogéneos.
- Abre la ética a una nueva zona de incertidumbre y de responsabilidad.
- Las transformaciones del concepto desarrollo están ligadas a las que acompañan a las ciencias del hombre y de la vida.
- Por operar en un periodo muy largo, el desarrollo excede la cuestión de las relaciones de proximidad y de previsión a mediano plazo, características de las políticas nacionales.
- El desarrollo hace que la acción pública acceda a una zona que demanda eficacia, y en la que es imposible eliminar un

1. Sobre las dificultades de generalizar la idea de la democracia liberal a otras culturas consultar Dhim (en Lesinger y Hösler, 1995: 171-186). El autor señala con razón que es imposible considerar por sí misma a la democracia liberal como la solución de los problemas de los estados nacionales (*cf.* Tetzlaff, en Böhret y Wewer, 1993: 80-105).

2. Ulrich Menzel habla de la "crisis de las grandes teorías" sobre el desarrollo y de una verdadera desorientación dominante en los años noventa (*cf.* Menzel, 1993: 173 y ss.)

3. En este sentido señala Louis Henkin: "El desarrollo no es propiamente una idea sino un conjunto de valores" (Henkin, 1990: 191). Según el autor, al carecer de una ideología, el término desarrollo se adhiere a otras (socialistas, capitalistas, derechos humanos, etcétera).

margen de incertidumbre. Mientras que la idea clásica del progreso se basaba en la confianza en un cierto orden cósmico y del destino impuesto a todos los seres vivos por los mecanismos biológicos, el desarrollo es de naturaleza eminentemente problemática por ejemplo: pueden *mal-lograrse* las relaciones entre el Norte y el Sur, pueden cobrar dimensiones catastróficas y el desarrollo del mundo industrial puede resultar desastroso.

- La evolución de la tecnología no es un fenómeno neutro sino que exige su sometimiento a un juicio ético.

Podrían sumarse otras dificultades, provenientes tanto de las distintas ciencias sociales como de las personas afectadas directamente por políticas de desarrollo y/o modelos que se imponen sobre las naciones, ya sea por sus propios gobiernos, por grupos de expertos internacionales o por presiones por parte de instituciones financieras, también internacionales, o por la de gobiernos acreedores.

En este capítulo se propone un punto de orientación que no se basa en un determinado modelo de desarrollo sino en una filosofía dentro de la cual este concepto cobra un sentido que, por una parte, está en consonancia con las ideas fundamentales del DD y con sus exigencias legítimas; y que, por otra parte, resulta plausible desde el punto de vista de una definición estricta del concepto. Hablar de definición supone encontrar el marco epistemológico adecuado: no puede tratarse de una *pura* definición filosófica, pues se trata de un discurso que ha de encontrar reconocimiento jurídico, económico y político, además de posibilidades de realización práctica. Pero tampoco puede ser sólo un concepto científico, pues, como ya indiqué, el concepto desarrollo no es éticamente neutro.⁴ La tarea de clarificación sólo puede llevarse a cabo si se ubica al desarrollo en el marco de una filosofía centrada en el hombre, que no pierda de vista la diver-

4. La literatura sobre el concepto desarrollo visto desde el punto de vista de la ciencia económica es abundantísima (cfr. Menzel, 1993).

sidad de aspectos políticos, económicos y técnicos en su definición. Me parece pertinente distinguir entre el desarrollo como objeto y como materia del derecho. Esta distinción puede ser útil como una primera acotación al concepto.

¿PUEDE EL DESARROLLO SER OBJETO DE DERECHO?

Conviene comenzar por establecer una distinción entre progreso y desarrollo. Por progreso se entiende un movimiento que va desde el extremo inferior al extremo superior, y que llega a su fin de forma continua (evolución), o a través de saltos (revolución). Normalmente la afirmación del progreso incluye una valoración: lo más avanzado es al mismo tiempo lo más valioso.

Desde la Ilustración el progreso representa un concepto fundamental de la filosofía de la historia. En la idea de progreso la expectativa de futuro propia de la edad moderna encuentra una expresión, a diferencia de las ideas sobre la decadencia de las culturas de la antigüedad (la Edad de Oro al comienzo de la historia), de las teorías circulares de la historia, o de la teología judeo cristiana de la historia. El progreso se refiere al cambio que se produce por medio de una acción innovadora, realizada como resultado de diversos procesos de aprendizaje, y que lleva de estados perfectibles a otros que se acercan más a la perfección. Dado que la acción humana sólo es posible bajo condiciones de libertad respecto de condicionamientos internos y externos, el interés fundamental de la acción es la emancipación, la liberación de los condicionamientos naturales, sociales y psíquicos. Por eso, la garantía y extensión de la libertad se consideran como criterios de progreso.

Puede distinguirse entre un progreso técnico y científico de otro político y moral. A partir del filósofo inglés Francis Bacon, la fe en el progreso se basa en la confianza en las posibilidades técnicas de dominio sobre la naturaleza. Esto condujo a que en las sociedades industrializadas se absolutizara el principio de crecimiento cuantitativo como medida del progreso. En la filoso-

ría de la Ilustración el progreso técnico se subordina al progreso práctico. Para Kant, la idea moral práctica de la razón se orienta a la realización de una constitución perfecta del Estado, a un derecho cosmopolita, y a la vida común de todos los hombres tras la superación de las guerras. Pero dado que el progreso se realiza históricamente por medio de personas que actúan en libertad, Kant previó el riesgo del retroceso. Contra esta concepción Hegel concibe el progreso como la autorrealización necesaria del espíritu en la historia, determinado como "progreso de la conciencia de la libertad". El verdadero progreso se encuentra en el conocimiento de que todos los hombres son libres en sí mismos. Para Marx el progreso es producto de la lucha de clases que se orienta a la sociedad comunista, sin clases (Meyers, 1987: 148-149; Müller y Halder, 1988: 94-95).

En la actualidad el concepto de progreso se encuentra ligado al lenguaje de las ciencias sociales. Se entiende por progreso el mejoramiento de las condiciones de vida en el ámbito económico (aumento de productividad, de crecimiento del producto interno bruto, PIB, del consumo masivo de bienes de alto costo); político (emancipación, democratización, igualdad de oportunidades, seguridad, paz); y científico y técnico (expectativas más largas de vida, disminución de la mortalidad infantil, inmunidad contra infecciones, protección contra catástrofes naturales, procesos de producción a bajos costos, comunicaciones). La idea del progreso como constatación y como exigencia incluye un juicio de valor basado en una imagen del hombre. El progreso resulta deseable en la medida en que crea las condiciones para el desarrollo material, cultural y espiritual dignos del hombre (Zwiefelhofer, en Brugger, 1990).

El concepto desarrollo en su sentido usual denota en primera instancia un fenómeno económico y social. Si bien el desarrollo incluye numerosos aspectos políticos y psicológicos, los "hechos brutos" del desarrollo son ante todo de tipo económico y social y como tal ha sido sometido a diversos análisis (Parvin, 1981: 41). La dificultad se centra, entre otras cosas, en la dimensión moral de este concepto. Para Parvin, por ejemplo, afirmar que existe un

DD equivale a afirmar que hubo un "derecho al renacimiento" como periodo de la historia, lo cual resulta absurdo. Lo que existe, en su opinión, es el derecho de las personas individuales a contar con oportunidades para lograr el mejoramiento de su condición, lo cual no significa que exista un "derecho inherente al desarrollo".

En el momento en que se aceptara que el desarrollo incluye una dimensión moral, el estudio de este fenómeno —sostiene el autor—, se tornaría imposible, dada su complejidad y variabilidad. Con la intervención de juicios morales, resulta difícil la presentación de datos científicos que permitan establecer una elección sobre bases puramente objetivas. Quienes exigen un DD exigirán, eventualmente, el derecho a una forma particular de desarrollo.

De hecho existen modelos de desarrollo más eficientes que otros, que dependen de las condiciones y recursos geográficos, económicos y tecnológicos. Éste es el valor de las aportaciones de los expertos internacionales de la planificación del desarrollo. La introducción de criterios morales va en detrimento de la exactitud científica. Equivale a establecer que el desarrollo está en función de las necesidades y los deseos humanos. El problema es la determinación de criterios adecuados para decidir, por ejemplo, si resulta éticamente mejor el crecimiento equilibrado en contra de un desarrollo acelerado que pone énfasis en la industrialización.

Por lo que respecta a la correlación entre los sistemas políticos y las políticas de desarrollo, es necesario poder probar que uno de estos sistemas es superior a otro desde el punto de vista técnico y jurídico. En síntesis, resulta deseable mucha más precaución en el uso de conceptos y una mayor conciencia de la posibilidad de su abuso. La falta de conceptos claros y específicos puede arruinar tanto los valores que sustentan la tradición de los DH, como el trabajo riguroso de una gran cantidad de expertos y estudiosos que se esfuerzan por alcanzar conceptos sólidos y prácticos. En todo caso, desarrollar nuestras potencialidades como seres humanos constituye un derecho humano. Pero el desarrollo en sí mismo, como fenómeno social y como proceso, no puede ser

un derecho. Esto equivaldría a afirmar, por ejemplo, que se tiene derecho a construir una máquina, o a escribir un libro. El derecho no está contenido en el hecho mismo de escribir o producir sino en las circunstancias que deben existir para que una persona pueda, de hecho, producir y escribir algo.

Críticas como ésta, que no proceden de los medios académicos sino de los protagonistas de la discusión en los foros de las Naciones Unidas, sólo pueden ser adecuadamente ponderadas (creo) dentro del marco de una visión mucho más amplia, cabe decir, dentro de una "filosofía del desarrollo" que sea capaz de responder satisfactoriamente, por lo menos, a las siguientes cuestiones: cuál es el grado de científicidad del concepto desarrollo; qué relación priva entre moral y desarrollo, y desde qué perspectiva es posible concebir un desarrollo que, por una parte satisfaga la exigencia legítima de la idea del DD y, por otra, sea universalizable en sus aspectos fundamentales y adecuado a las posibilidades reales de aplicarlo, es decir, que guarde correspondencia tanto con las leyes de la economía como con la dinámica de las sociedades y con las exigencias de orden ecológico.

A partir de las propuestas de algunos pensadores, es posible señalar algunos de los rasgos fundamentales que pueden definir el rumbo de la reflexión sobre esta titánica tarea, cuya magnitud y complejidad desborda los esquemas teóricos existentes y se plantea como una empresa de carácter tanto interdisciplinario (por lo que toca a su planteamiento teórico) como *universal* (por lo que toca a su realización).

Es claro que como proceso histórico el desarrollo no puede ser objeto de derecho. Sí puede serlo, en cambio, si se le concibe como empresa individual o colectiva. Así, por ejemplo, como objeto de un acuerdo privado o de un objetivo común. Los límites de la constitución jurídica están dados por la interioridad de la persona, a quien no puede obligársele a que se desarrolle en un determinado sentido.

LA INTUICIÓN ORIGINAL: EL DESARROLLO INTEGRAL DEL HOMBRE

Al analizar las raíces intelectuales del concepto DD (capítulo I), resultó posible constatar que sus padres espirituales partían de una noción del desarrollo integral. Esta noción tiene una impronta marcada por el humanismo cristiano y marxista, en la que, en puntos fundamentales, convergen y divergen a la vez. Desarrollo integral significa, en la intuición original, "desarrollo de todo el hombre y de todos los hombres". La fórmula es originaria del economista francés François Perroux (1903-1987). El acento fundamental, sin embargo, proviene no de la economía sino de la antropología.⁵ Al perderse de vista los aspectos específicamente económicos y políticos del desarrollo, parecía que se operaba una espiritualización del concepto, lo cual resulta insatisfactorio tanto desde el punto de vista jurídico como económico.

Rottländer señala, entre otros, los siguientes puntos críticos acerca de la concepción del desarrollo como integral:

1. El desarrollo sólo puede tener objetivos parciales (Rottländer, 1991: 20). El autor se refiere a la necesidad de reconocer la lógica interna de los procesos de desarrollo. Hablar de desarrollo integral carece de sentido en la medida en que no se indiquen el sujeto, el método y los procesos concretos sobre los que debe operar, qué consecuencias deben esperarse, etcétera.
2. La representación del desarrollo integral como uno o varios aspectos que se añaden como correctivos de un desarrollo unidimensional (por ejemplo, económico), permanece en un nivel de abstracción que oculta los conflictos que, de hecho, se presentan entre las diversas dimensiones del desarrollo. Ni a estos retos, ni a los procesos de diferenciación social, ofrece una respuesta el concepto de desarrollo integral.

5. Rottländer caracteriza la concepción de desarrollo como despliegue de un ser ya existente, como un acceso "idealista" al mismo (Rottländer, 1991: 15)

3. El término integral al que se refiere el desarrollo sugiere una evidencia: toda opción en su contra resulta parcial y, por lo tanto, carece de legitimidad. De ahí puede extrapolarse la noción de integral en el sentido de distintas opciones previas respecto de valores cuya justificación debería discutirse por sí misma.

O bien se concede a los hombres definir por sí mismos el tipo de desarrollo que desean, o se les ofrece un concepto de desarrollo normativo previamente definido (Rottländer, 1991: 21).

La crítica es pertinente, y toca el núcleo del problema de definición del desarrollo.

Un problema fundamental de un derecho al desarrollo consiste en que es imposible partir de un modelo unitario de desarrollo; éste ha de ser visto, en cambio, como un proceso dinámico que, en razón de las diferencias culturales, puede y debe desplegarse de formas muy diversas (Falterbaum, 1995: 117).

Si además se toma en cuenta que la adopción de una noción de desarrollo integral, tal como la que se encuentra en el magisterio de la Iglesia, privilegia de suyo una filosofía de inspiración cristiana (de manera notable el "humanismo integral" de Maritain), pueden reconocerse los límites de la universalización de este concepto para un proceso que busca crear consenso a nivel jurídico y económico dentro de un mundo secular en el que predominan, por lo demás, grandes sospechas respecto de las formas de pensamiento donde la metafísica o la religión no sean excluidas por principio.⁶

El concepto de desarrollo como materia del derecho no puede ser adoptado a manera de un modelo más de nuevas normas o principios. Debe abrir, asimismo, el horizonte de un

6. De modo ejemplar *cf.* Tugendhat (en Tugendhat, 1992b: 371-384).

derecho y de una economía en cuyo contexto tenga sentido proponer ese desarrollo como legítimo, necesario y factible. Mostrar estas propuestas en sus grandes líneas es la intención del presente capítulo.

LA PROPUESTA DE UNA REFLEXIÓN COHERENTE:

LA TEORÍA ECONÓMICA GENERALIZADA DE FRANÇOIS PERROUX

La elección de François Perroux se basa en los siguientes puntos:

1. Se trata de un economista cuya talla científica está fuera de toda duda.⁷ Perroux adoptó lo mejor de la tradición del pensamiento económico clásico y del moderno, y fue capaz de desarrollar un pensamiento propio cuya originalidad comienza a ser valorada.⁸ Sus métodos de análisis matemático y

7. Paul Streeten, ex presidente de la American Economics Association considera que Perroux es un economista de la talla de un Premio Nobel (*cf.* Ulmen, 1991: 439, nota 80). Su lugar en la historia del pensamiento económico se compara con el de Balzac en la literatura (*cf.* Gendarme, 1992: 12). La teoría de Perroux se desarrolló durante los años cuarenta y cincuenta poco después de que la teoría de Keynes, la programación económica y la teoría de los juegos se habían integrado a la teoría general de las ciencias económicas. Ésta es, para Spiegel, la razón por la cual el pensamiento de Perroux no logró causar un impacto mucho más trascendente: "Los economistas de profesión no estaban listos para otro cambio profundo. Por ello la teoría generalizada de Perroux no afectó al análisis convencional". Sin embargo, algunas de las categorías fundamentales de su teoría sobre la dominación siguen siendo ampliamente discutidas y utilizadas (*cf.* capítulo v). Puede considerarse a Perroux como un antecedente de las teorías de la dependencia, del cambio estructural, del crecimiento económico desequilibrado (*cf.* Furtado, 1994).

8. En lengua alemana sólo existen, hasta donde he podido ver, dos trabajos monográficos sobre la teoría de la dominación, uno de los aspectos de la extensa obra de Perroux (*cf.* Hülsman, 1993). El influjo de Perroux ha sido mayor en países de lengua española y francesa. Su influencia en la gestación de la teoría sobre el "capitalismo periférico" es notable (*cf.* Bocage, 1985; Uri, 1987; Baslé, 1993; Furtado, 1994).

- político dan testimonio de un humanista y de un científico que, ante todo, busca el rigor y la exactitud en sus análisis.⁹
2. Perroux es testigo del desarrollo de la economía mundial, de sus inflexiones, sus miserias, sus logros y lagunas. Sus obras de análisis sobre el capitalismo y el socialismo, pero también sobre los problemas de las jóvenes naciones, siguen siendo clásicas y punto de referencia obligado. Perroux supo dialogar con el marxismo,¹⁰ supo abstraerle elementos de análisis válidos e integrarlos en el potente instrumental analítico que él mismo desarrolló. Libre de sospechas ideológicas, no oculta, sin embargo, sus opciones.
 3. Por lo que respecta al contenido mismo de su pensamiento, hay diversos puntos de contacto con la idea del DD (un número significativo de juristas internacionales remiten a Perroux respecto del desarrollo). Es importante destacar que Perroux colaboró directamente en la elaboración de la *Carta sobre los deberes y derechos económicos de los estados* (1974), que constituye uno de los puntos clave en el desarrollo del llamado nuevo orden económico internacional (NOEI) en el que el discurso jurídico del DD encuentra su punto de partida.

Estos criterios permiten encontrar en el pensamiento económico de Perroux una forma coherente de aproximación al DD desde el ángulo de su materia propia. Su reflexión ofrece, en lo fundamental, el nivel al que hay que plantear el problema del desarrollo, es decir, el nivel filosófico e ideológico.

El tratamiento de las cuestiones referentes al desarrollo permanece inevitablemente a un nivel superficial a menos que descendamos a los niveles más profundos de orden intelectual y espiritual, desde

9. Cfr. por ejemplo, "Les techniques quantitatives de la planification" (1965); "Unités actives et mathématiques nouvelles, Révision de la théorie de l'équilibre économique général" (1975), publicados en la revista *Economic Appliquée* en París.
10. Cfr. *Aliénation et société industrielle* (1970); *Masse et classe* (1972); *François Perroux interrogué Herbert Marcuse, qui répond* (1969), entre otras obras.

los cuales surgen los debates políticos y económicos (Perroux, 1983: 168).

El desarrollo "de todo el hombre y de todos los hombres"

Definir la economía a partir del hombre

Perroux creyó poder y tener que nombrar las realidades de la economía con nuevas categorías, dado que la realidad económica resulta profundamente dinámica. Éste es el motor que condujo al economista francés a desarrollar, durante décadas, una reflexión económica de gran originalidad. De esta voluntad surgirían la "opción por una economía mundial", la lucha "por un mundo abierto", y los esbozos de una "economía planetaria" o "economía humana" (Perroux, 1983: 142-151, 235-241, 397-409).

Una adecuada aproximación al complejo mundo de las instituciones económicas exige una definición previa del concepto mismo de economía. Perroux ha realizado su análisis a partir de una crítica de la concepción mecanicista que las ciencias económicas vienen arrastrando desde el siglo XVIII.¹¹ De ahí que la ciencia económica convencional carezca de realismo y de relevancia para abordar problemas tan graves como el crecimiento económico, el desarrollo económico y el bienestar humano en general. Para Perroux la economía, como ciencia, es el estudio de la interacción de los seres humanos y de los grupos de seres humanos en su papel activo y dinámico como productores y consumidores en un ambiente social.¹²

La propuesta de Perroux se basa en la convicción de que lo que puede hacer que la economía sirva al hombre no es la introducción de factores exógenos, cabe decir extraeconómicos,

11. *Cfr.* Perroux (1983). La distinción entre "economía científica" y "economía de intención científica" es relevante. La primera es *mecanicista*, la segunda se inspira en las ciencias naturales, pero se centra en el hombre (*cfr.* Uri, 1987: 4).

12. Bocage (1987: xi) y Perroux (1983, edición en inglés). En adelante las citas y referencias se refieren a esta edición.

sino la integración de una racionalidad más plenamente económica, lo cual, en oposición directa al pensamiento de Max Weber, incluye a los valores.

En una de sus últimas obras Perroux define la economía como "la disposición, en vista de la ventaja de cada uno y de todos, de las relaciones humanas a través del empleo de bienes escasos, social y aproximadamente cuantificables y contabilizables".¹³

El acento no recae, pues, sobre la administración de los recursos escasos sino sobre el aprovechamiento del recurso humano. La definición es, además, teleológica (orientada a un fin), y se sitúa más allá del utilitarismo (el mayor bien para el mayor número) y del individualismo (el bien exclusivo del sujeto individual).¹⁴

Las opciones que determinan una ciencia

Suele considerarse a la exigencia de una transformación moral por parte de los sujetos como moralista, que rebasa el ámbito de la ciencia económica estricta al involucrar juicios de valor que, se cree, le restan cientificidad. Además, la apelación a la transformación del sujeto se considera como una exigencia excesiva, que amenaza con propiciar el efecto contrario, dado que plantea exigencias inalcanzables.¹⁵

13. Aubry en Jacob, André (1992: 3628, vol. II). Cabe señalar que esta obra de Perroux aparece reseñada en la enciclopedia citada, como una de las obras clásicas de la filosofía del siglo XX.

14. Perroux define su posición en diálogo con el economista inglés John S. Mill, cuyo pensamiento valora y critica (Perroux, 1983: 11 y ss, 106-112).

15. Habisch y Homman argumentan que las normas éticas no pueden incidir directamente sobre la realidad económica dado que, entre otras razones, la moral misma es un "bien escaso" (Nell-Breuning; Habisch y Homman, en Habisch y Pöner, 1994: 118). Esta posición no es compatible con las ideas aquí expuestas. De ser cierta tornaría superfluo el trabajo de definición de normas jurídicas inspiradas en la ética. La posición de Perroux no es original a este respecto. También entre los grandes teóricos alemanes de la economía social de mercado se encuentra una exigencia en favor de valores espirituales y morales; así, por ejemplo, W. Röpke insiste en "los criterios inalterables del derecho natural, la continuidad, la tradición, todo aquello que vincula a los hombres a la comunidad".

Perroux constata el hecho de que normalmente entre los economistas se aceptan conceptualizaciones normativas implícitas que les son impuestas por el medio social y que les impiden obtener un saber científico susceptible de control sobre sus propias premisas. Frente a esta realidad, Perroux comenzó por intentar un "apertura del conocimiento económico" que fuera capaz de reconocer sus propias opciones por valores determinantes que, sin embargo, no restaran científicidad a los resultados de la investigación (Perroux, 1992c: 254). Mientras que las teorías tradicionales de la economía sólo consideran los motivos de la ganancia, Perroux subraya la importancia de motivos no económicos, de la fe y las creencias, de la desigualdad entre los individuos y entre grupos sociales, etc. La realidad económica está también determinada por factores de tipo social y político, de ahí que, para un economista, sea tan importante conocer los métodos y técnicas propias de su disciplina como el estudio de autores como Augusto Comte o Alexis de Tocqueville.

El aparato técnico científico de Perroux está sustentado por un humanismo que pone al centro los valores de la caridad y de la justicia, y que responde al mismo tiempo a los más estrictos niveles de científicidad (*cf.* Perroux, 1971: 10).

Perroux concibe la economía como un medio para la acción. Los conceptos han de ser significativos, operativos y eficientes, y estar enraizados en el seno de la cultura a la que se refiere el análisis.¹⁶ Su método es la observación de las relaciones humanas en las que el poder juega un papel decisivo. Entiende la vida como la combinación de fuerzas que resisten a la muerte. Se trata de la vida de las personas, pero también de los pueblos y de las culturas. A partir de estas opciones resulta comprensible el intento de

La economía de mercado no lo es todo: ha de insertarse en un cuadro general que no puede fundarse exclusivamente en la oferta y en la demanda, en la libertad de precios y la competencia. Debe estar circunscrita dentro de un cuadro general que corrige las imperfecciones y los rigores de la libre economía (*cf.* Baslé, 1993: 175).

16. "Ni uno solo de los conceptos económicos puede pensarse si se tambalean sus bases culturales" (*cf.* Perroux, 1983: 172).

Perroux por lograr una nueva definición de la economía como una "ciencia de la vida" (Perroux, 1960: 11).

Definir el desarrollo a partir de la economía

En la concepción de Perroux el desarrollo no es un aspecto más de la economía sino que es su sentido y su finalidad.¹⁷

El desarrollo de "todo el hombre"

Para Perroux la idea del pleno desarrollo del hombre (que es al mismo tiempo una exigencia) es, ante todo, el postulado de una teoría científica. "Resulta racional no excluir el desarrollo de todo el hombre" (Perroux, 1961: 177). Ésta es la conclusión a la que conduce su "teoría generalizada".¹⁸ El pleno desarrollo del recurso humano representa el único criterio científico para evaluar los objetivos, la finalidad y el nivel de realización de cualquier economía (Perroux, 1993: 526).

En el énfasis sobre el desarrollo de cada individuo se pone de manifiesto, por otra parte, el trasfondo de la filosofía personalista de Perroux, concretamente, su deuda con Emmanuel Mounier (Perroux, 1983: 114-117). En el conjunto de la obra de Perroux se descubre continuamente el influjo de la tradición del personalismo inspirada por este autor, no pocos de sus supuestos básicos tienen su raíz en esta filosofía (Gendarme, 1992: 39-40).

El desarrollo de la persona tiene su fuente en la revisión realizada por Perroux de la teoría del equilibrio general, a la luz de la teoría de las "unidades activas", en que somete a crítica la noción clásica del equilibrio propuesta por los economistas Walras y Pareto. La teoría clásica es un equilibrio de competencia

17. "El desarrollo humano es otra forma de concebir al desarrollo económico" (cfr. Gendarme, 1992: 20).

18. "Al *des-mecanizar* los esquemas clásicos del equilibrio, la teoría generalizada pone en el centro al agente económico: al hombre y a los hombres (grupos de naciones, conjuntos de naciones, etc.)" (cfr. Chambre, 1974: 447).

perfecta, en donde la actividad del agente queda excluida. Al confiar al sistema de precios del mercado el orden del conjunto, el equilibrio estándar elimina la actividad del agente y refleja sólo un orden de cosas, mientras que la experiencia indica no un balance entre objetos sino una configuración de actividades que excluye el equilibrio de objetos inertes y propone una representación en términos de un proceso de equilibrio continuo de las actividades de los agentes, que se encuentran, al mismo tiempo, en situación de lucha y competencia, de conflicto y cooperación (Denöel, 1987: 77; Perroux, 1983).

El desarrollo de "todos los hombres"

Contra la mayoría de las opiniones a propósito del concepto desarrollo, Perroux observa que los desafíos que éste plantea tanto a las sociedades consideradas como desarrolladas como a las consideradas retrasadas, son del mismo tipo.¹⁹ Se trata de que todos los "mundos en desarrollo" modifiquen sus instituciones y formen a sus hombres. Sobre estos dos pilares se sostiene la definición de desarrollo, cuyas versiones corresponden a distintas fases del pensamiento de Perroux, y subrayan, respectivamente, un aspecto diferente:

El desarrollo es la combinación de los cambios mentales y sociales de una población que la hacen apta para incrementar, de forma acumulativa y duradera, su producto real global (Perroux, 1961: 155).

El desarrollo se define como el conjunto de cambios dentro de las estructuras sociales y mentales que engendran una relación de arrastre recíproco entre el aparato de producción y la población (Perroux, 1983: 9).

19. Perroux prefiere hablar de "naciones en vías de construirse" (*en voie de se faire*) (cfr. Perroux, 1987a: 385-393).

Entre la primera y la segunda definición hay 20 años de experiencia y reflexión. En su última obra (1983) Perroux añade al cambio de estructuras la "difusión de innovación y de inversión de conocimientos" que conducen al desarrollo.

La primera definición (1960) gira todavía en torno a la noción de crecimiento. La segunda pone el acento en la integración de los recursos productivos, en un sentido mucho más dinámico.

Para Perroux el "cambio de estructuras mentales y sociales" constituye el fundamento del desarrollo. En eso consiste la formación de los hombres (Perroux, 1971: 11).

Esta dimensión va acompañada por el establecimiento progresivo de una relación recíproca entre el aparato de producción y las poblaciones, que constituye al mismo tiempo un signo y un medio del desarrollo.

Desarrollo y crecimiento

Es necesario asegurar que el desarrollo conduzca a un mejor nivel de vida. El crecimiento, por su parte, no debe ser un simple agregado que se proyecta hacia el futuro. También la calidad del crecimiento es relevante: ha de ser participativo, dando lugar tanto a la iniciativa individual como a la de las masas; debe distribuirse de forma equitativa, de manera que todos se beneficien de él, y debe ser durable, dado que el aumento de producción en el futuro puede exigir sacrificios en el presente. El crecimiento es necesario para el desarrollo humano; y éste es, generalmente en la mayor parte de sus formas, un acelerador del crecimiento.

Desarrollo y progreso

La definición de desarrollo se acota también en relación con el progreso, entendido como: propagación, difusión de la innovación y de la inversión y de sus innumerables frutos entre un gran número de individuos que componen un conjunto (Perroux, 1971: *passim*).

El progreso no puede ser entendido de forma completamente separada del desarrollo, dado que su supuesto básico es la libertad humana.

Para la disposición menos irracional de las cosas el progreso plenamente económico se revela como un progreso en libertad (Perroux, 1961: 177).

El progreso puede ser considerado como un proceso que se integra de tres elementos:

- La creación. Que se refiere al hecho de que toda novedad, que por su amplitud y sus efectos supere la rutina y la habilidad profesional, puede aumentar directa o indirectamente la productividad (Perroux, 1961: 561).
- La propagación. Que se lleva a cabo entre lugares, ramas de actividades y grupos sociales, y que mantiene intacta una jerarquía considerada como indispensable para mantener el orden social (Perroux, 1961: 563).
- La significación. El sentido de la actividad económica se universaliza en la medida en que resulta inteligible para todos, es susceptible de ser comunicado racionalmente en la medida en que emana de un proyecto común a todas las clases de una sociedad (Perroux, 1961: 566).

Según Perroux resulta imposible captar los problemas del desarrollo de forma separada. Las diversas fuerzas que determinan la configuración de la economía actual (crecimiento demográfico, acción de grupos, la dominación de una nación o de un grupo de naciones sobre otra, etc.) están entrelazadas entre sí y constituyen un sistema. Esos vínculos tienen una dinámica propia. Para investigar las causas, el modo, el ritmo y los efectos de esta evolución, Perroux los plantea en un contexto más amplio, observando la dinámica de las estructuras, de los sistemas económicos y de los regímenes políticos. La economía no puede renunciar a plantearse la pregunta suprema: ¿cuál es la finalidad del

crecimiento? Esta cuestión sólo puede encontrar una respuesta en el contexto de una reflexión sobre la civilización.

Primer balance: consecuencias económico políticas

1. Establecer una escala de necesidades humanas fundamentales que no se reduzcan a la evaluación del poder mínimo de adquisición. Esto significa, introducir los "costos del hombre" tanto en las contabilidades industriales como en las nacionales. Nacer, alimentarse, contar con un alojamiento digno y tener los medios para asegurar la salud, representa costos que no pueden ser reducidos a los indicadores del mercado, y que tampoco pueden ser cubiertos por todos. En toda sociedad deben existir las instituciones y los medios que garanticen que esos costos pueden ser alcanzados por todos, sobre todo por los más débiles y por quienes, por incapacidad real, no están en condiciones de hacerlo.

2. Establecer un vínculo productivo entre industria y agricultura (*cf.* Perroux, 1980: 338). La mayoría de los países en vías de desarrollo cuenta con una producción agrícola y su población es, en su mayor parte, rural. El esfuerzo por industrializarse (Perroux habla de un "derecho conquistado"), resultaría poco eficaz sin una integración racional entre industria y agricultura (Perroux, 1993: 599). La industrialización representa un objetivo vago en la medida en que no se distingue de aquélla que absorbe y domina a la agricultura, de la que contribuye al subdesarrollo de las poblaciones que dependen de ella. Esto no sucede de forma automática, dado que, debido a su avance técnico y las ventajas que representa, y a la organización económica y financiera de la que se beneficia, la industria ejerce efectos de arrastre sobre el resto de la economía.²⁰ Para que el proceso de industrialización contribuya al desarrollo de los hombres, y a la expansión de una

20. "La industria ejerce efectos de arrastre a través de los precios que permite bajar, de los flujos que ella puede aumentar, de la información que difunde" (*cf.* Perroux, 1993: 604).

economía dinámica y respetuosa de las poblaciones y de la ecología, se requiere, además de la transferencia de tecnologías y de técnicas adecuadas, de un plan en el cual se inviertan las relaciones de poder que someten la agricultura a la industria, de manera que se oriente la segunda al servicio de la primera. La acción de la una sobre la otra debería ser recíproca.

Lo que hace que el desarrollo se haya convertido en un problema común para todos los hombres, son las formas y el alcance del proceso de industrialización: las redes de comunicación mundial, las redes de transportes y el progreso tecnológico en materia de armamento, provocan una transformación tanto de las instituciones como de los hombres. Estas transformaciones producen un verdadero desarrollo a través del aprovechamiento de todas las potencialidades de una población. A este proceso pertenece la posibilidad de que los trabajadores puedan acumular capital, conservar su integridad, e invertir de acuerdo con sus preferencias.

¿Existe un concepto universal del desarrollo?

Existe en la actualidad un cierto escepticismo entre los especialistas respecto de la definición del concepto de desarrollo.²¹ Además de los problemas ligados al medio ambiente, la dificultad de proponer un concepto universal radica en que se trata de un concepto normativo.

La última obra de Perroux lleva por título *Pour une philosophie du nouveau développement* (Por una filosofía de un nuevo desarrollo). En ella buscó expresamente poner de relieve los aspectos éticos y filosóficos de un análisis de la teoría del equilibrio económico, como "equilibrio de las actividades y no de las cosas inertes" (Matagrín, en Gendarme, 1992: 32). De los objetivos que Perroux se propone en esta obra, interesa destacar aquí su intento por demostrar que las ideas que de forma intuitiva cobran

21. "Dentro de un futuro previsible es improbable un consenso sobre un concepto de desarrollo universal" (cfr. Nuscheler, 1995: 207).

fuerza en los países menos desarrollados, convergen con las conclusiones de la más reciente economía de intención científica.

La totalidad de los modelos de desarrollo han entrado en crisis porque la civilización occidental, en referencia a la cual fueron concebidos, ha entrado en una crisis profunda. Una nueva aproximación al desarrollo postula una reestructuración total no sólo de la economía (mercado), de la política (Estado) y de la sociedad (organización) sino de la civilización misma. El capitalismo y el mercado consumen valores que no remplazan.²² Es necesario superar tanto el mercado como el estado de bienestar. Lo que se impone es una tarea común (Perroux, 1983: 110, 114 y 120), orientada por los valores supremos (Perroux, 1983: 110, 115), presentes en cada cultura. Pero, en último término, el nuevo desarrollo sólo puede comenzar en cada persona individual, y en el seno de cada sociedad.

Las consideraciones sobre una nueva aproximación al desarrollo, y sobre la total reestructuración que postula, serían superficiales y servirían poco a este propósito si no se tocaran las profundidades de los seres humanos y de las frágiles sociedades a las que intentan dar una base duradera (Perroux, 1983: 175).

En el prefacio a la obra citada, Sinaceur establece de forma perentoria una tesis a primera vista absurda: "el desarrollo aún no ha tenido lugar" (Perroux, 1983: 2). Por desarrollo suele entenderse tanto el hecho de desarrollarse, como el resultado final del proceso. El concepto de desarrollo surgió del encuentro de dos realidades: la realidad cotidiana y la realidad científica. De ahí que no haya podido establecerse con claridad su significado

22. "Mediante el fomento de la obsesión por los bienes materiales, la despersonalización de las relaciones sociales, la publicidad omnipresente, y el afán de ganancia monetaria en todas sus formas, el mercado y el capitalismo tienden de hecho a desestabilizar los estándares culturales y a cosificar las mentes" (Perroux, 1983: 175).

en un sentido científico. En autores como Augusto Comte o Herbert Spencer se constata la tendencia a identificar desarrollo con progreso. En ambos casos la historia deja de ser una empresa humana.

De este modo, desarrollo pasó a convertirse en una noción ideológica: su uso ha quedado fuera de control. Las reservas antiteológicas frente a toda visión de la historia (la presencia providencial de Dios) se convirtió en equivalente de una visión antiteleológica -*antifinalista*. Se criticaron los fines, pero se dejaron intactos los medios y estándares para medir el desarrollo. Al no explicitarse los primeros quedaron a merced de los poderes dominantes. El desarrollo fue así legitimado como una "empresa civilizatoria". Lo que ocurrió fue, en realidad, una confusión de los valores con los hechos, al grado de que el desarrollo pudo ser criticado como "el Occidente que se reproduce a sí mismo". Fue así como surgió el conflicto de las interpretaciones, que ha conducido a descartar la posibilidad de una definición satisfactoria y universal de desarrollo.

Ahora bien, no basta con constatar que existen muchos caminos. Los caminos actuales parecen impracticables, y los futuros, impenetrables. Esto es síntoma de una crisis. La crisis se manifiesta en la oscilación entre un modelo sin fuerza y una idea (visión) ineficaz. El problema del destino humano se plantea en términos de desarrollo, y se confunde con la sobrevivencia y la paz, ya sea que ésta se entienda como un estado ("la paz mundial") o como un proceso de redistribución: los sistemas económicos ocasionan los conflictos y los reproducen en todos los estratos de la sociedad. Bajo este ángulo se pasan por alto los microsistemas que buscan sus propios caminos de desarrollo sin referencia al sistema global ("desarrollo desde abajo" o de "pies descalzos"), así como los procesos de ruptura de reproducción de un modelo idéntico. Los movimientos que se oponen a la integración de un único desarrollo global, intentan escapar a su absorción dentro de la maquinaria económica (Perroux, 1983: 6). La crisis de la ideología es al mismo tiempo la crisis de las teorías sobre el desarrollo. Pero un problema sigue planteándose de manera drástica: la conexión

causal entre desarrollo y crecimiento, ya que no es evidente el vínculo entre ambos, es decir, que el crecimiento conduzca al desarrollo.

Sería incorrecto plantear el problema de la universalización del desarrollo como el de la reproducción del modelo de industrialización occidental, como si el mero hecho de ser una sociedad distinta (a la occidental) representara un obstáculo para el desarrollo y la causa de la crisis. En este sentido, Sinaceur señala que la crisis es mundial, no como un sólo momento del proceso sino como su ruptura. El problema del desarrollo hay que entenderlo en un contexto más vasto: el subdesarrollo y el sobredesarrollo son dos aspectos de un mismo falso desarrollo. Por lo tanto, la solución sólo la puede representar el desarrollo adecuado de todos (Perroux, 1983: 7). En otras palabras, la crisis actual muestra que el mundo ya no resulta viable bajo los parámetros actuales de su evolución: en él, tal como es y parece tender a evolucionar, es imposible la verificación de los derechos humanos a nivel global.

La crisis del desarrollo pone así de manifiesto la crisis de la llamada modernidad como proceso unificador. Contra una metafísica organicista es necesario concebir la historia como un proceso de múltiples vías, o de "cronologías *co-ordenadas*" (Perroux, 1983).²³ Sobre este trasfondo se comprende la aportación de Perroux quien, a juicio de Sinaceur, logró lo que ni Keynes ni el neoclasicismo pudieron lograr: una teoría económica en la que resulta posible aclarar de manera rigurosa el significado de desarrollo, crecimiento, progreso y evolución social.

La búsqueda de un nuevo desarrollo debe adoptar una línea de investigación, una idea rectora y un curso de avance lento, paciente y acumulativo. El desarrollo que propone Perroux a nivel de la ciencia económica, es en realidad la traducción del desarrollo que los pueblos olvidados por largo tiempo han hecho

23. En este punto coincide Rapp (1992), para quien el gran reto de nuestro tiempo es el encuentro entre civilización y cultura, y la multiplicidad de vías históricas de cada pueblo.

objeto de su reivindicación. En esta exigencia Perroux encuentra una idea que se ha vuelto consciente y razonada, la cual puede traducirse en el sentido de endógena y global.²⁴

Desarrollo endógeno

Desarrollo endógeno significa la integración de valores culturales a través de la participación de todos los estratos de la población. El desarrollo no puede ocurrir si choca con sus aspiraciones, sus necesidades y sus intereses, dado que desarrollo equivale a una vida lograda, de liberación, de plenitud (Perroux, 1983: 115).

El desarrollo de un pueblo comienza con la movilización de sus propias energías culturales y naturales. La satisfacción de las necesidades básicas ha de realizarse de forma diferenciada. Las poblaciones más amenazadas deben recibir una ayuda masiva, mientras que la ayuda que se otorga a otras debe ser compatible con su propio esfuerzo por mejorar las técnicas locales, modernizar la autoformación y poner un coto a los deseos irracionales de carácter dispendioso. Frente a las iniciativas de industrialización, Perroux ve la necesidad de que una autoridad competente persuada a los gobiernos de aceptar ante todo el imperativo de la vida, en lugar de sacrificar a los hombres en favor de fines técnicos.

El desarrollo endógeno abarca, además de los recursos materiales, otros parámetros no cuantitativos, todo lo que pertenece a la historia de los pueblos: su memoria colectiva, las costumbres transmitidas en el seno familiar, la tribu o la ciudad, transfigurados por sus intérpretes culturales. Se trata de verdaderos muros de resistencia frente al colonialismo que protegen a los pueblos contra un mimetismo estéril, de modo que puedan convertirse en naciones capaces de asimilar sus propias riquezas sin traicionarse a sí mismas.

24. El aspecto global es tratado más adelante.

Saber rechazar puede ser la primera característica de una política que hace surgir de la nación una economía impregnada de su propia cultura; la afirmación de un pueblo de su propia identidad es uno de los resortes y de los logros de su desarrollo endógeno. Estas políticas nacionales, sin autarquía ni clausura, asociadas dentro de conjuntos más grandes, refuerza la autonomía de las partes y del todo por efectos recíprocos (Perroux, 1993: 598).

Universalidad de un modelo de sociedad progresiva

Entre el desarrollo del individuo y el desarrollo de un grupo existe un proceso dialéctico, aparentemente insuperable. Motivado por la consecución de fines considerados como prioritarios, a partir de una escala de valores, el individuo contribuye al desarrollo económico y social, pero también puede oponerse a ello y aun obstruir su realización.

Este proceso ocurre en el marco de la desigualdad entre regiones, grupos, actividades económicas y categorías sociales. Los espacios económicos y sociales no son homogéneos, ni existen signos de que puedan llegar a serlo. De ahí que no resulte previsible una distribución igualitaria del desarrollo y del crecimiento.

La desigualdad en el desarrollo conduce a la desigualdad en los avances. El aumento del ingreso de ciertos grupos, por ejemplo, no evoluciona armónicamente dentro de una sociedad, ni propicia por sí mismo una mejor distribución del ingreso, de tal manera que el progreso no puede ser definido por el máximo nivel de igualdad posible en la difusión de los avances. El progreso tiende a establecer un "estado óptimo de desigualdad" como resultado de sus efectos sociales y económicos (Perroux, 1983: 40).²⁵

25. Por "estado óptimo de desigualdad" se entiende aquí el estado bajo el cual la economía y la sociedad pueden funcionar dentro de las jerarquías inevitables que establecen tanto por razón de las desigualdades naturales como de las relaciones

Dado que no existe un mercado sin una sociedad y sin una organización, la transmisión de los avances económicos presupone la existencia de condiciones de seguridad, libertad y educación, que caen dentro de la esfera política. Los cambios que se persiguen lograrán tanto mayor consenso cuanto sus efectos reflejen el sentir de la mayoría. La extensión general de los avances económicos tendría que ir acompañada, idealmente, de la percepción de su significado para el conjunto de la sociedad.

El progreso de una sociedad no depende de un sistema económico. Esta afirmación se basa en el hecho de que ningún sistema económico o régimen político puede garantizar que el progreso obedezca exclusivamente al funcionamiento de sus propias leyes. El progreso no se genera de forma mecánica sino que tiene lugar en el curso de las actividades, conflictos y evaluaciones realizadas por el hombre. De ahí que, para Perroux, ni el capitalismo (fundamentalmente contrario a la vida del hombre),²⁶ ni el socialismo,²⁷ aun bajo sus formas corregidas, puedan traer el progreso a los países en desarrollo. Como tarea que depende de la creatividad, sólo la creación de instituciones propias que involucren a los pueblos indígenas puede ofrecer una esperanza real.

El progreso depende, en último término, de que la propia sociedad sea progresiva (Perroux, 1993: 41).

Una sociedad progresiva se caracteriza por la tendencia a eliminar los costos producidos por la destrucción o daño de los recursos materiales o humanos, e incluso por la tendencia a reducir al mínimo aquellos costos que acompañan las restricciones aceptadas por los afectados.

de poder, sin que se establezcan abismos entre las clases, los grupos o las naciones. Sólo sobre la base de este estado óptimo es posible la organización.

26. Matagrín se refiere a una expresión que Perroux había repetido con frecuencia: "Cuando el capitalismo se ve amenazado mata" (en Gendarme, 1992: 53).
27. Aun con todas las reservas y críticas a que sometió al socialismo, Perroux mostró cierta simpatía por algunas de sus formas. "Nuestro esfuerzo lleva la marca de un socialismo que se transforma al generalizarse" (*cf.* Perroux, 1993: 237).

Si bien desde el punto de vista económico la cobertura de los costos del hombre queda fuera de discusión, desde el punto de vista social, los costos que una sociedad tiene que pagar como resultado de largas prácticas administrativas inadecuadas o ineficaces, o por el choque cultural de los propios valores con los de la cultura moderna que los gobiernos tienden a adoptar, sólo pueden soportarse a través de un lento esfuerzo común, siempre y cuando existan vínculos sociales suficientemente sólidos. Lo que está en juego en el proceso de incorporación de una sociedad en desarrollo al mercado mundial es la posibilidad de integrar de forma creativa los valores de la propia cultura y de realizar las reformas políticas necesarias.

La necesidad de establecer nuevos estándares y de encontrar nuevos medios para poner al día los viejos valores sin distorsionarlos, es el problema crucial del desarrollo; el grado en el cual esto se logre es la clave de su éxito completo y duradero (Perroux, 1983).

La sociedad progresiva sólo puede servir de modelo a las sociedades indígenas de los países en desarrollo si, por propia iniciativa, son capaces de adoptarlo e interpretarlo de manera creativa. La interpretación tendría que cumplir, en cualquier caso, con ciertas condiciones: en un largo periodo, elevar el nivel de las condiciones de vida de individuos y grupos y contribuir a que se forje una verdadera voluntad política; crear las condiciones óptimas de tipo económico y social bajo las cuales sea posible el pleno desarrollo de cada persona, y una vez cubiertas las condiciones anteriores, es necesario promover la diseminación de los beneficios de la innovación y de la inversión del conocimiento científico y de la creatividad artística a todos los niveles de la población y de la forma más expedita posible.

En busca de un proyecto común

El desarrollo no es el resultado de una evolución, ni de un consenso sobre intereses comunes, ni de la imposición de

un modelo propuesto por expertos, ni se reduce a la satisfacción de las necesidades básicas. El desarrollo es fruto de una empresa común (Perroux, 1993: 511).

La reorganización de la producción y del comercio exige de nuevos instrumentos analíticos. Perroux ve en su elaboración una tarea común en la que se requiere la participación de la totalidad de las culturas. Como esfuerzo colectivo el nuevo desarrollo implica el replantear a fondo los fundamentos mismos del pensamiento económico. De manera particular, resulta necesario superar la reflexión clásica que parte de la abstracción de la escasez, según la cual las necesidades exceden los bienes disponibles. Esta concepción, que impregna la idea del mercado, no distingue entre necesidades fisiológicas, impulsos naturales y aspiraciones éticas e intelectuales.

Como proyecto que atañe a todos los hombres, resultan esenciales nuevas formas de desarrollo también en los países ricos para un mejor nivel de vida de los más necesitados (Perroux, 1983: 16).²⁸

Más allá del Estado de bienestar: los dos Rousseau

Un modelo de bienestar en el que todos los bienes y recursos sean abundantes no puede constituir por sí mismo un fin a perseguirse. La noción de bienestar, tal como suele entenderse en economía —como una “especie de felicidad vanal, supuestamente accesible para todos”—, no excluye ni las huelgas, ni la pobreza, ni las llamadas “bolsas de miseria” en las sociedades capitalistas avanzadas.

Para Perroux era evidente que elevar el nivel de vida en todas sus formas contribuye al ascenso social de los hombres, pero sólo se trata de un medio entre muchos otros. “No se puede vencer la pobreza difundiendo el enriquecimiento” (Perroux, 1969: 12).

28. La propuesta de Perroux supone la superación del paradigma racionalista de la economía actual. Resulta imposible profundizar en este punto fundamental de su pensamiento en este trabajo (cfr. Perroux, 1983: 17-19).

Movido por esta idea, de inspiración bíblica, Perroux relativiza el enriquecimiento como motor fundamental del crecimiento, o como medida de reconocimiento del esfuerzo de trabajadores y creadores (*cf.* Matagrín, en Gendarme, 1992: 41).

La adopción de la estrategia señalada caracteriza a la sociedad progresiva, y supone la sustitución del paradigma del intercambio por el de la *organización*.

Perroux se plantea la cuestión de la legitimidad del Estado al que se asigna la tarea de asegurar el bienestar social. La noción de bienestar tiene un significado difuso dado que no puede reducirse ni a la satisfacción de las necesidades definibles en el orden material, ni a la satisfacción de las aspiraciones referidas a valores. Para la economía convencional las necesidades se identifican con los deseos de adquisición. Desde el punto de vista filosófico los valores son inconmensurables unos con otros. El economista suele invocar al mercado como garantía de la libertad de las elecciones individuales, lo cual sólo es posible cuando no se toma en cuenta la desigualdad de recursos entre las personas o cuando se da por hecho su igualdad y la de la información entre los agentes.

En el paradigma de intercambio el mercado constituye el ideal y el centro del contrato. La superación de este paradigma hacia uno organizativo supone la adopción de una filosofía diferente de la del contrato social. Para Perroux esta forma de "utilitarismo sutil" es el "reino del utilitarismo pervertido" de Stuart Mill, en el que se invierte el orden de los valores. En las sociedades de bienestar el gobierno suele legitimarse con promesas de bienestar, de consumo y de tiempo libre. El problema que plantean las economías de bienestar y los estados que las asumen como tarea, es el de conciliar la racionalidad económica individual con la racionalidad económica colectiva; es decir, la humanización de la sociedad. Para ello se requiere de un nuevo tipo de individualismo que reconozca la importancia de los grupos sociales con sus diversos intereses y grados de poder.

Perroux constata que el intercambio puro representa una ficción. El intercambio real es complejo, una combinación de

transferencias de utilidad de acuerdo con la apreciación de quienes participan en él, así como de sus fuerzas, generalmente desiguales. Por medio de la organización trata de reducirse esta desigualdad, sin eliminar sus efectos positivos (Perroux, 1983: 114). El mercado real exige un mínimo de programas políticos y sociales, destinados a la ventaja colectiva.

Perroux intenta mostrar que la introducción del valor de la solidaridad a la economía no es una doctrina de compromiso frente a una concepción inadecuada del contrato social. La solidaridad ha de ser entendida más bien como una *ley económica referida al recurso humano de distribución*, que no se agota ni en la economía ni en la política. Esto equivale a afirmar que la solidaridad representa un imperativo moral, un llamado a la realización de los valores reconocidos en general como específicamente humanos (Perroux, 1983: 115).

El hecho de que la doctrina del intercambio económico y la del contrato social se hayan desarrollado de forma paralela y se hayan apoyado mutuamente no es casual. En ambas doctrinas se oculta la desigualdad de poder entre las partes, surgida de la desigualdad de las relaciones de fuerza.

En este contexto, Perroux distingue dos enfoques en la filosofía del contrato social, correspondientes a las dos filosofías del padre de esta idea. Así, Perroux habla de "los dos Rousseau". El individuo tiene la tendencia natural a escapar del orden social y a tomar sus decisiones como si no reconociera ninguna autoridad competente. Sin embargo, se encuentra de hecho ligado a una comunidad. La humanidad, supuestamente libre, "se encuentra encadenada por todas partes desde su nacimiento". Por eso, la relación del individuo con la sociedad en la que vive es más que un contrato, es un pacto social que implica el compromiso total del ciudadano con la comunidad.

Un pacto social es una asociación en el seno de la comunidad por medio de una convención no escrita. La reciprocidad no se deriva de la igualdad de prestaciones concretas sino que se basa en el compromiso incondicional de cada uno respecto de todos, a través de la mediación de la voluntad general (expresión de lo

que desean los ciudadanos en tanto que son capaces de una voluntad legítima, es decir, que pueda ser consentida por todos para la subsistencia del cuerpo social y de su calidad humana) (Perroux, 1983: 118). Se trata de poner en común todo lo que somos, y de recibir a cada uno de los conciudadanos como partes indivisibles de un todo. Es decir, de una fusión sin *con-fusión*, que evite caer en un espíritu de totalitarismo por medio de la voluntad general.

Este paso es sólo el comienzo de una larga búsqueda de la solidaridad. Se trata simplemente de un conjunto de convenciones por medio de las cuales el individuo adquiere compromisos, en el seno de una comunidad sostenida en la unidad por un conjunto de valores comunes. La solidaridad se plantea como fin y consiste básicamente en la disposición, por parte de todos los miembros de la sociedad, de compartir los bienes y los frutos del trabajo común.

Sobre la base de este pacto social se abre la posibilidad de dar a la inevitable cooperación conflictiva entre grupos desiguales un sentido positivo; es decir, de hacerla productiva mediante la superación de la mutua destrucción. A través de la palabra y del compromiso que brota del contacto humano directo se abre la oportunidad más sublime de emprender la búsqueda de un ideal social. Sobre la base de la organización social, la solidaridad hace posible el compartir y el hacer las correcciones necesarias al mercado.

La superación del estado de bienestar se concreta en la cobertura de los "costos" del hombre, y garantiza la esperanza de vida, la salud y el acceso al conocimiento. En otras palabras, la garantía de una vida digna y la protección de los derechos humanos fundamentales (derecho a la vida, a la salud y a la educación) dejan de ser considerados como tareas exclusivas del Estado.

La solidaridad es el fin por el que es necesario luchar, aunque nunca lo alcancemos. La solidaridad no está ligada a ningún objetivo inaccesible. Alcanzarla es al mismo tiempo la meta y el punto de partida para la definición de los nuevos ideales.

El significado de esta filosofía respecto de un estado de bienestar se expresa en las siguientes conclusiones: es necesario sustituir la idea de la "mano invisible" por una estrategia consciente de las ventajas colectivas; éstas no pueden medirse por medio de una combinación espontánea de ventajas derivadas del mercado; y cualquier forma de "contrato de solidaridad" supone un proyecto colectivo, asumido por el conjunto de la sociedad (Perroux, 1983: 121).

Más allá de una sociedad de consumo

Para Perroux el ideal no puede ser una sociedad de consumo y de ocio, que represente una forma decadente del utilitarismo original.²⁹ La economía convencional sigue operando dentro de un esquema de pensamiento ligado al utilitarismo individualista que ha degenerado en un crudo hedonismo y en un materialismo que no toma en cuenta todos los aspectos del recurso humano. La filosofía que está en la base de la economía moderna refleja una mentalidad de mercader que destruye el sentido de comunidad entre los hombres así como los valores considerados como específicamente humanos por todas las religiones y filosofías (Perroux, 1983: 19).

Por una civilización de la invención

El énfasis de Perroux sobre la centralidad del recurso humano no lo lleva a privilegiar una civilización del trabajo sino una civilización de la invención o de la creación colectiva.

La creación colectiva se basa en el conocimiento, la construcción y la invención de obras científicas, técnicas y culturales a todos los niveles de la sociedad, tomando particularmente en

29. "Si el vínculo social depende del consumo cada vez mayor de bienes de mejor calidad, si la sociedad se legitima por lo que procura para el tiempo libre, entonces no hay nada que esperar del nivel mental de esa sociedad" (citado por Matagrín, en Gendarme, 1992: 28).

consideración las aspiraciones de las masas que se han vuelto conscientes y que han sometido a su poder el control y el acceso a la obra común (Perroux, 1993: 257). La mutación del poder político es una exigencia de las grandes obras colectivas del presente siglo.

La generalización de la teoría del equilibrio da lugar a modelos en los que éste no se concibe según el sentido individualista que caracteriza a los que se derivan de las utilidades subjetivas, o en función de la demanda (como es el caso, según Perroux, del modelo clásico de Walras y Pareto). El modelo de Perroux queda libre de una visión determinista, dejando que el agente económico (grupos, naciones, conjuntos de naciones) ocupe el lugar central. De este modo, los agentes económicos pueden captar que el trabajo, y en general la actividad económica, no se reduce a la mera producción de objetos sino que significa, al mismo tiempo, la producción o la destrucción de los hombres. Los agentes también comienzan a descubrir que los hombres actúan unos sobre otros en el seno de los grupos a través de las obras colectivas. *La obra colectiva que abarca a todas las demás es la sociedad misma.*

La obra colectiva abarcadora es la sociedad misma, que actúa sobre sí para elevar su nivel de vida y acrecentar su humanización. A través de la profundización de la experiencia económica, lo que se pretende es el hombre integral, como un animal alimentado por el pan y capaz de escuchar la palabra, como organismo y como fuente de símbolos. A través de la reflexión de su propia historia, particularmente sobre la historia de su humanización, y a través del progreso de la ciencia, de la técnica y de la industria, el hombre sabe que tiene la oportunidad de llegar a ser un hombre en plenitud, de recrearse y recrear a los demás incansablemente (Perroux, citado por Chambre, 1974: 448).

La obra colectiva sólo es posible como convergencia de proyectos individuales, que es al mismo tiempo la condición de la realización del proyecto humano. La obra colectiva es, en último térmi-

no, "la conquista de la libertad".³⁰ Como señala Chabert, "François Perroux ha convertido a la economía en un humanismo cristiano por excelencia" (Chabert, en Gendarme, 1992: 70).

No sólo la economía, también la política ha de ponerse al servicio de esta empresa. Por su objetivo último, la política se caracteriza por buscar el pleno desarrollo de la vida. Caracterizada de este modo, la política debe superar la concepción según la cual su comienzo se encuentra donde termina la violencia (Weber).

La creación colectiva representaba para Perroux una exigencia económica e histórica, y la tarea más importante de nuestra época. El espectáculo de las multitudes analfabetas, o reducidas a un estado infrahumano por la enfermedad y la malnutrición, es capaz de despertar la conciencia necesaria para poner en marcha un poderoso movimiento de solidaridad mundial.

Los análisis económico e histórico contienen, en germen, los elementos de esta utopía que Perroux buscó explicitar.

Dentro de las condiciones que dividen al mundo actual, ir más allá del mercado, más allá de un estado de bienestar, y más allá de una sociedad de consumo supone la libertad y la solidaridad pero, al mismo tiempo, las propone como metas. Para Marx la libertad sólo sería posible en el estadio del comunismo. El "reino de la libertad" era el fin de la historia dentro de un proceso cuasimecánico. Para Perroux el fin no está dado de antemano, si bien, siguiendo a Teilhard de Chardin creía que "la especie está hecha para asociarse y unirse y camina hacia un punto omega que designa una cima en la *especiación*, es decir, en el desarrollo pleno de la especie humana" (citado por Chevalier, en Mathieu, 1970: 11). La visión de Perroux queda abierta a lo que los hombres unidos decidan emprender. La dinámica de la economía que

30. François Denöel señala que la visión que sustenta la teoría económica de Perroux se basa en una concepción de la libertad que se aparta de la concepción egoísta del liberalismo económico: "La libertad es una conquista que sólo se realiza colectivamente" (Denöel, 1987: 80).

pone al hombre como centro, conduce a la economía de la especie. Pero nada garantiza su logro. La civilización de la invención es un horizonte abierto, una "propuesta hecha a la historia".

Segundo balance: consecuencias ético filosóficas

El desarrollo, una exigencia implícita en la dinámica de la historia

Las masas se encuentran dominadas por todas partes por las condiciones naturales de producción (esencialmente agrícola) y por las estructuras económicas dependientes, inarticuladas e incapaces de incorporar en sus contabilidades los "costos del hombre", y de participar de forma activa en la definición y ejecución de las políticas y las formas de desarrollo que más les convengan y que resulten más afines con los valores de su propia cultura.

Después de observar los límites e incluso los fracasos de los modelos de desarrollo, y de constatar que las exigencias de un nuevo orden económico internacional carecían de fuerza para abrirse camino a nivel normativo y jurídico, Perroux vio la necesidad de reflexionar sobre las condiciones históricas de un nuevo desarrollo.³¹ Éste no podría entenderse como un imperativo extrínseco, dependiente de circunstancias, disposiciones morales particulares, o de la voluntad política de las naciones y de las empresas transnacionales.

El nuevo desarrollo y el nuevo orden económico que supone son signos de que los cambios a emprender son mucho más profundos que la mera reivindicación de una redistribución de los recursos y que se trata de cambios radicales en las reglas del

31. Perroux apoyó directamente la idea de un nuevo orden económico internacional (NOEI) y redactó la parte financiera de la Carta de Deberes y Derechos Económicos de los Estados (1974), a la cual atribuyó un significado histórico. Al procurar proveer un fundamento científico a la propuesta de un NOEI, su motivación no era sólo elevar el nivel de vida de los pueblos pobres sino también contribuir a una renovación del cristianismo (cfr. Perroux, 1983: 45).

juego entre las naciones.³² Por ese motivo, la exigencia de un nuevo desarrollo no puede separarse de una interpretación del destino de la humanidad a la luz de la crisis mundial.

*Una nueva interpretación de la historia a partir
de las aspiraciones de las mayorías*

De particular relevancia resultan los movimientos de las masas y la presencia de las fuerzas que ya actúan en la historia: las aspiraciones de las mayorías, el trabajo y la creatividad, pero que aún no han encontrado un cauce productivo.

Enormes reservas de energía humana no aprovechada claman por interpretaciones que las incluyan. *Éste es el sentido interno del nuevo desarrollo* que, si bien no es un producto de exportación de los ricos occidentales, les concierne tanto como a los pueblos no privilegiados (Perroux, 1983: 16).

Perroux vio siempre un potencial enorme de transformación en los movimientos revolucionarios de las masas. Los grandes movimientos de los campesinos en Asia o en África, por ejemplo, tenían, para él, una fuerza incomparablemente mayor que la del primer proletariado industrial y de los campesinos pobres de la Europa del siglo XIX. Un siglo después, el drama de las grandes masas ha adquirido proporciones descomunales. La sola percepción de esta realidad, tanto a la luz del destino de la humanidad como de su significado para la economía del hombre, tendría que conducir a una política del desarrollo a la altura del problema.

32. "Todas las naciones y todos los pueblos del mundo, sin decirlo, están buscando sentido en el destino humano y en el esfuerzo de los seres humanos; a la luz de la crisis mundial podemos darnos cuenta más claramente de que todos se encuentran en la misma situación, junto con la trágica amenaza que se cierne sobre la comunidad mundial" (cfr. Perroux, 1983: 16, 168, 176).

Balance global: ¿es el desarrollo una exigencia legítima?

La crítica de Ulmen: el pseudouniversalismo del pensamiento de Perroux y la "planificación total"

De acuerdo con Ulmen, el pensamiento de François Perroux representa un intento por realizar una crítica de la economía política típica del liberalismo, que trata, al mismo tiempo, de rescatar la idea del progreso a partir de una reformulación de la ciencia económica. No obstante esta posición presenta varias deficiencias.

Desde su punto de vista, Perroux sigue atado a la concepción del progreso que se inscribe en la tradición de la Ilustración europea y que, por lo mismo, sigue siendo *pseudouniversalista*.³³ Ulmen se refiere al significado que Perroux atribuye a la centralidad de Europa para el desarrollo de toda la humanidad, con la responsabilidad que de ahí se deriva.³⁴ En último término, el horizonte del pensamiento de Perroux sigue siendo –según Ulmen– la visión del mundo técnico industrial dominante y el esfuerzo por lograr una unidad global de buen funcionamiento.

Ulmen señala que Perroux tuvo consciencia de una crisis muy profunda en la historia de Occidente que, sin embargo, concibió como la ocasión que liberaría las fuerzas creativas del hombre frente a las ataduras de la naturaleza que todavía lo someten. Ulmen encuentra el límite de esta visión en el hecho de que supone una dinámica que necesariamente desemboca en la planificación total, contraria al espíritu liberal que, paradójicamente, Perroux se empeña en defender.

33. "Mientras que por una parte Perroux reconoció los valores propios de la identidad europea y la responsabilidad de ese continente, confundió, por otra parte, el verdadero universalismo de los derechos humanos y de la defensa de la libertad con el pseudouniversalismo del proyecto de la Ilustración" (cfr. Ulmen, 1991: 449).

34. Una obra de Perroux lleva por título *Le Plan Mashall ou l'Europe nécessaire au monde*, PUF, París, 1947.

No nos interesa aquí profundizar más en lo que se refiere a la crítica interna al pensamiento de Perroux. En lo sucesivo, la alusión a este autor nos servirá sólo de punto de referencia respecto de la idea del DD y de su legitimidad.

Desarrollo y crecimiento

La tendencia general a identificar, o por lo menos a asociar, desarrollo con crecimiento ha sido rechazada por diversos motivos: por los efectos destructivos sobre las diversas culturas en que ha intentado imponerse un determinado modelo; por la constatación de la no universalidad de formas de vida asociadas con el desarrollo tanto por razones ecológicas (amenaza de un colapso), como económicas (escasez de recursos energéticos), y por la autoconciencia de los distintos pueblos y su voluntad de autoafirmación, en ocasiones en franca oposición al desarrollo (tanto su proyecto como el deseo de que se efectúe).³⁵

En relación con la necesidad de un cierto crecimiento como camino para la superación de la miseria, existe un consenso cada vez mayor tanto a nivel económico,³⁶ como a nivel político. La magnitud y el modo del crecimiento representan la verdadera aporía para todas las naciones. Luis Emmerrij señala, por ejemplo, que para superar la pobreza mundial para el año 2000 sería

35. "Una comprensión del desarrollo como experiencia marcada subjetivamente, según la cual la mejor estrategia de desarrollo es, en cada caso, la que se adapta a las condiciones específicas de los hombres, implica que también se acepten representaciones del desarrollo contrarias a la concepción occidental, por ejemplo, el *desarrollo como no desarrollo*, como en el caso de las visiones de la vida de pueblos indígenas" (cfr. Hamm, 1995: 106; cursiva en texto original). Gustavo Steva, agrónomo mexicano, e Ivan Illich, entre otros, pugnan por abandonar el concepto mismo de desarrollo como nocivo para las culturas autóctonas (cfr. Menzel, 1993: 3). El concepto de desarrollo analizado por Perroux permite concluir que su definición no puede ser completamente subjetiva. Su componente endógeno es decisivo, pero no el único.

36. Weiszäcker, 1992. Especialmente el capítulo XII: "Wirtschaftsverträgliche umweltpolitik-umweltverträgliche wirtschaft", pp. 174-185.

necesario un crecimiento de por lo menos 7% anual a nivel global.³⁷ Sólo China logró un crecimiento semejante en las últimas décadas. La dificultad de alcanzar estas cifras podría suponer, en muchos casos, medidas políticas incompatibles con los valores de la democracia, totalmente falsas desde el punto de vista de una economía del hombre, y, desde el punto de vista ecológico catastróficas.³⁸

Podría sugerirse a los países industrializados una baja significativa en sus niveles de crecimiento, o incluso su renuncia total, como vía de prevención de una situación semejante.³⁹ Estos países tienen la alternativa de encontrar nuevas formas de crecimiento cualitativo, como un elemento esencial del desarrollo sostenible.⁴⁰ Pero demandar la renuncia al crecimiento a todos los países carece de sentido, precisamente cuando en ese crecimiento reside una de las posibilidades de luchar contra la pobreza.

-
37. "Sólo un índice de crecimiento superior a 7% permite la inserción en el sistema de la masa de pobres [...] Para alcanzar su objetivo en una misma generación, las estrategias de desarrollo basadas en la satisfacción de necesidades esenciales requeriría índices de crecimiento de 10%, sin modificaciones al modo de distribución de los ingresos" (*cf.* Emmerij, 1993: 174). El "desarrollo de todos los hombres" implica, sin embargo, una redistribución de los ingresos.
38. Tetzlaff ve en el "desarrollo inducido por el Estado" (al modo en que esto ha ocurrido en los países asiáticos) un ejemplo de desarrollo económico no democrático (*cf.* Tetzlaff, 1993: 100). En el mismo sentido Czempiel constata que los sistemas autoritarios no sólo no impiden el desarrollo sino que lo promueven (*cf.* Czempiel, 1993: 154). Creo que esta apreciación se basa en un concepto economicista del desarrollo que, desde el punto de vista que se ha esbozado del pensamiento de Perroux, no es compatible. También el desarrollo "económico" implica el respeto de los derechos humanos.
39. "Desarrollo sin crecimiento implica el aprovechamiento más eficiente de los recursos, el mejoramiento de las condiciones sociales, así como comerciar de acuerdo con los principios de la solidaridad y la justicia" (*cf.* Hamm, 1995: 105).
40. "Es absolutamente obligatorio que nosotros en el Norte nos dispongamos a menores consumos. La forma actual de bienestar que consideramos como punto de partida para el futuro no es sostenible" (*cf.* Weiszäcker, 1992: 258; véase todo el capítulo 18: "Ein Neues Wohlstandmodell").

¿Desarrollo sostenible?

Mucho más urgente que la clarificación de los modelos clásicos del desarrollo dentro de los sistemas económicos, que hasta hace poco se presentaban como dos alternativas polarizadas, se plantea en nuestros días la cuestión de la posibilidad del desarrollo "dentro de los límites del crecimiento".⁴¹ La "civilización tecnológica" de la que habla Perroux ha sido puesta en tela de duda como proyecto a la luz tanto de los graves daños ecológicos que la acompañan como de las injusticias que en su nombre se cometen contra un gran número de personas, sobre todo contra las poblaciones indígenas. La idea del progreso pareciera perder de este modo toda legitimidad.

El proceso del aumento del bienestar material del hombre actual parece acelerar necesariamente la escasez de medios para las generaciones venideras y la ruina progresiva del espacio vital. Esto ha significado el descrédito del progreso bajo los cuestionables valores de nuestra cultura, después de haberla inspirado en sus comienzos (Schäffer, 1993: 139).

Mientras no resultó evidente que el crecimiento económico tenía un límite —por la finitud de los recursos, por los daños ecológicos, por el crecimiento de la población— fue posible orientar los modelos de desarrollo al aumento del bienestar y, posteriormente, a la distribución mediante el incremento en la producción de los bienes. En la actualidad es preciso plantear la cuestión de si a largo plazo puede sostenerse una forma determinada de producción, tanto desde el punto de vista práctico como ético. A esto se refiere justamente el concepto de desarrollo sostenible que, como señala Schäffer, modifica la idea tradicional del progreso. Este concepto fue acuñado por la Comisión Brundtland, durante

41. La literatura sobre el tema del desarrollo sostenible es amplísima (cfr. "Sustainable development", en Nohlen, 1993: 642-648). En este apartado sigo sobre todo a Schäffer (1993: 133-147).

la Conferencia de Ottawa sobre la conservación y el desarrollo, que se verificara en 1986. El Reporte Brundtland define el desarrollo sostenible en los siguientes términos:

Desarrollo sostenible es un desarrollo que satisface las necesidades del presente, sin poner en riesgo la satisfacción de las necesidades de las futuras generaciones.⁴²

Höll expresa el contenido de esta fórmula en los siguientes términos: “[...] que algo perdura, que siempre existe y es sostenible. Lo que deba incluir puede ser el objeto de una opción –una rama de la economía, un ecosistema, o una red de ecosistemas” (Höll, en Cech y Nader, 1994: 56).

En sentido amplio, desarrollo sostenible puede entenderse como “el tipo de actividad humana que alimenta y perpetua la realización histórica de toda la comunidad de seres vivos sobre la tierra” (Engel, citado por Schäffer, 1993: 137, nota 137).

El desarrollo de la cultura no se pone en tela de duda. El mantenimiento del *status quo* sólo se justificaría desde el punto de vista social y cultural si pudiera demostrar que hacerlo así trae mayores ventajas que conducir a la sociedad a estadios desarrollados (es decir, más humanos) o si le significara automáticamente una situación peor que la actual. Se trata más bien de que el desarrollo se promueva bajo condiciones mucho más estrictas que las que hasta ahora prevalecen. El desarrollo debe ser sostenible en el sentido de que sus efectos globales y a largo plazo puedan justificarse tanto desde el punto de vista de las formas de vida de la persona y de las sociedades, como del medio ambiente. El término utilizado en inglés (*sustainable*) puede traducirse al español como “sostenible” o “sustentable”. Además de los aspec-

42. La cita está tomada y traducida aquí de Otmar Höll, “Das ‘Menschenrecht auf Entwicklung’ versus ‘Sustainability’? Herausforderung für das nächste Jahrhundert”, en Cech y Nader (1994: 56). Hay traducción al español de Reporte Brundtland bajo el título *Nuestro futuro común* (Madrid, 1990).

tos técnicos y éticos, este término incluye la connotación de mantener o de fortalecer en un marcado sentido psicológico.

La Conferencia de Ottawa (1986) ha definido las siguientes condiciones para un desarrollo sostenible: 1) la integración de conservación y desarrollo; 2) la satisfacción de las necesidades humanas básicas; 3) la promoción de la igualdad y de la justicia social; 4) la protección de la autodeterminación social y la diversidad cultural, y 5) el mantenimiento integral del medio ambiente.

Estas condiciones vinculan fines humanitarios (2, 3 y 4) con nuevas condiciones para el desarrollo (1 y 5) cuyo origen es una nueva conciencia sobre los problemas ecológicos. Según Schäffer, con este concepto se ofrece una nueva formulación del objetivo del desarrollo de la cultura, mediante la cual intenta modificarse el Proyecto Bacon⁴³ de forma plausible, frente a la vulnerabilidad y finitud del medio ambiente.

Höll señala que la finalidad del desarrollo sostenible es fundamentalmente ecológica. Existen de hecho esbozos de un desarrollo así y, por otra parte, resulta plausible concebir un objetivo distinto y alternativo del desarrollo en sentido clásico. En cualquier caso, quedan implícitos dos supuestos básicos: que el modelo predominante de desarrollo de los países industrializados no puede generalizarse a nivel mundial, y que existen formas de desarrollo alternativo tanto para los países industrializados como para los países en desarrollo (Höll, en Cech y Nader, 1994: 57).

No obstante, aún no existen las estrategias que respalden al segundo supuesto y, aun cuando existieran, su realización supondría: la existencia de una presión política a nivel mundial que las exigiera; que el problema del medio ambiente y el conocimiento suficiente sobre las causas que lo originan resulte claro a nivel social, y la existencia de las instituciones políticas y económicas

43. Por Proyecto Bacon entiende Schäffer el despliegue de la civilización occidental dentro de los cauces puestos por la ciencia y la técnica. Esta idea se remonta al filósofo inglés Francis Bacon (1561-1626), quien en su *Nueva Atlántida* propone los principios de una sociedad organizada bajo la organización de la ciencia.

correspondientes (Höll, en Cech y Nader, 1994: *passim*).⁴⁴ No se concibe un desarrollo sostenible sin grandes cambios a nivel estructural en el ámbito social, político y tecnológico, que además pueda resistir la oposición por parte de quienes resulten afectados en sus intereses económicos.

La destrucción de lo que ya suele caracterizarse como "el mito del desarrollo", las aporías de la política de desarrollo y la pérdida de sentido de una visión evolucionista de la civilización, caracterizan la actitud de la mayoría de los teóricos actuales sobre política y economía mundial.

Junto con una estrategia de fines ecológicos, Höll señala la necesidad de un cambio de mentalidad respecto de los fines sociales. Concretamente, cambios en la conducta respecto del consumo, de los estilos de vida, en el sentido de una autolimitación y renuncia, cuyos signos, sin embargo, hacen considerar las posibilidades reales de que suceda con sobrio escepticismo (Höll, en Cech y Nader, 1994: 58).

Más radical aún se muestra Wolfgang Sachs para quien "la era de la política del desarrollo ya pasó" (Sachs, 1993a). Para este autor el "desarrollo" ha demostrado ser un concepto ideológico, basado en el supuesto de que el modelo utópico de industrialización de los países del Norte puede ser imitado por todas las sociedades. Pero sus condiciones fundamentales —señala Sachs— ya no son válidas: las llamadas sociedades altamente industrializadas ya no sirven de ejemplo, dado que con su consumo de recursos y su estilo de vida han creado los más grandes riesgos para la sobrevivencia de la humanidad (Sachs, 1993a: *passim*). "La idea de desarrollo encierra más peligros que promesas" (Sachs, 1993a: 9-10). Desarrollo equivale a correr sin una meta fija (Sachs, 1993b: 22). El desarrollo ya no puede presentarse como una "idea reguladora" para las sociedades, pues, además, está asociada a las ideas de evolución y de democracia que también han perdido plausibilidad como modelos generalizables. De ahí

44. Se han detectado notables contradicciones y puntos débiles en las estrategias propuestas por el Reporte Brundtland (*cfr.* Harborth, 1993).

que la idea de desarrollo sostenible carezca de una base consistente: "continúa utilizando el vocabulario de desarrollo y muestra con ello que el Norte indica el camino al resto del mundo".⁴⁵ A juicio de Sachs, el concepto de desarrollo sostenible no se orienta a la protección del medio ambiente sino al mantenimiento del desarrollo mismo y de una "civilización tecnificada".

El punto más débil de concepto de desarrollo, en general, lo encuentra Sachs en el hecho de que no cuestiona el imperativo del crecimiento (Sachs, 1993b: 36). El crecimiento no es garantía ni de mayor justicia ni de un mundo mejor.⁴⁶ Sus límites están dados tanto por la escasez de recursos naturales como por el incremento de la población. Sin limitación del crecimiento el aumento en la eficacia de los recursos resulta de poco beneficio. El cambio global que suele proponerse sólo se orienta en el sentido de los medios, no de los fines. La alternativa tendría que plantearse como un proceso dinámico desligado completamente de la idea del desarrollo. La magnitud del problema no tiene vía de solución si se enfoca —como lo hacen los organismos especializados de la ONU— no sólo como una cuestión de administración y prevención de mayores daños sino, ante todo, como una cuestión de *lucha política y cultural frente al desarrollo, a través de formas propias de prosperidad* que permitan evitar los mayores riesgos con la suficiente distancia. El camino no es el crecimiento sino la renuncia, es decir, la reducción del estándar de vida material que permita vivir cómodamente con un volumen de producción igual e incluso decreciente (Sachs, 1993b: 28-39).⁴⁷ Para lograrlo sería preciso abandonar del todo la idea del desarrollo.⁴⁸

45. "La grandeza trágica del desarrollo consiste en su vacío monumental" (Sachs, 1993b: 24).

46. "Es necesario desligar el problema de la justicia de la perspectiva del desarrollo" (Sachs, 1993b: 23).

47. "Una revolución de la eficiencia se queda ciega en cuanto a su dirección si no va acompañada de una 'revolución de la suficiencia'" (Sachs, 1993b: 36).

48. "La terca fe en el desarrollo impide todo debate público sobre la imposición de límites al crecimiento" (Sachs, 1993b).

A la luz de una situación ecológica global tan precaria se plantea la pregunta sobre qué representaciones de contenido son todavía asociables al concepto aparentemente evidente de derecho al desarrollo (Höll, en Cech y Nader, 1994: 60).⁴⁹

Las consecuencias llegan todavía más lejos en lo que toca al núcleo de este trabajo: se descarta la idea de un desarrollo único de la humanidad.

Una vía de desarrollo unidimensional que abarque a la humanidad entera no sólo contradice las formas y tradiciones de las diversas culturas. Como lo prueban 30 años de política de desarrollo, la vía mencionada tampoco ha conducido a los resultados deseados. La persecución de una estrategia única y universal está destinada también al fracaso por razones ecológicas (Sachs, 1993b: 61).

Frente a una crítica tan radical, es preciso establecer varias distinciones. En primer lugar, el término crecimiento se refiere al aumento cuantitativo de un parámetro de medida como el producto nacional bruto.

- Perroux no hace depender la definición del desarrollo exclusivamente del crecimiento.
- Pone en el centro los costos "externos" que suelen quedar fuera de la contabilidad general de los parámetros de crecimiento.
- No propone el modelo de industrialización europea como un modelo de desarrollo universal.
- Establece parámetros precisos a partir de los cuales el hombre es considerado como el centro de la economía.

49. En el mismo sentido, Sachs, plantea las siguientes cuestiones: "¿Qué compensación puede exigir el Sur por el desarrollo que no ha ejercido? ¿Quién carga con las pérdidas que surgen por un aprovechamiento retardado de la naturaleza? ¿Quién debería pagar la cuenta por la transferencia de tecnología no contaminante?" (Sachs, 1993b: 108).

Puede, no obstante, hacérsele algunos señalamientos: que los aspectos ecológicos no ocupan un lugar central en su pensamiento; su optimismo respecto de la propagación de las formas de industrialización; un cierto eurocentrismo, a pesar de su énfasis en el desarrollo endógeno; falta de una precisión mucho mayor respecto de la diferencia entre los juicios de valor y los juicios de carácter descriptivo; carece de una reflexión más profunda sobre la realidad política, y requiere de una crítica de los aspectos negativos o ambiguos de la industrialización.⁵⁰

En cualquier caso, parece desacertado (e ideológico) descalificar el mundo moderno en su conjunto, pues los valores que en él se han gestado son irrenunciables para la búsqueda de un mundo más justo, incluso en los países pobres.

El valor del mundo que nos ofrece la modernidad radica en que es la mejor oferta que tenemos en este momento. Basta con pensar en todo lo que perderíamos si renunciáramos a ella: cada vez más bienes y servicios, cada vez más la posibilidad de mayor justicia social y libertad en democracia. Acogerse a esa posibilidad es "ser moderno", pero la modernidad nunca termina por hacerse, sus ofertas siempre se encuentran amenazadas. Debe hacerse cada día el mundo, para todo el hombre y para todos los hombres (Laborde, 1994: 385).

Los problemas del medio ambiente han sido la ocasión para hacer del desarrollo una cuestión planetaria. Resulta impostergable la gestión racional y razonable de los recursos naturales por parte de las grandes entidades políticas y económicas. La idea del

50. El DD no tendría necesariamente que entenderse como un desarrollo de la industrialización, la participación (inmediata) en la economía mundial, etc. En muchos casos, el significado del desarrollo está mucho más ligado a una sociedad preindustrial, con lo cual las exigencias de desarrollo se centrarían, por ejemplo, en: la acumulación de suficiente "capital humano"; una red de relaciones comerciales que permita una distribución adecuada del ingreso en todas las capas de la población, bajo el impulso de una economía bien estructurada sobre la base de una industria pequeña, pero con capacidad de movilizar los recursos internos para satisfacer la demanda nacional, etc., como lo señala Buchheim.

medio ambiente contribuye a ampliar la conciencia de un interés general de la humanidad, por encima de las comunidades particulares y sobre todo de los estados nación. Pero, al mismo tiempo, a través del problema del medio ambiente vuelve a plantearse la problemática relacionada con la propiedad y el aprovechamiento de bienes territoriales (por ejemplo, el antagonismo de los estados en torno a la utilización de los ríos y la construcción de presas; Turquía, Siria e Irak, a propósito del control del río Eúfrates; Hungría y Eslovaquia, a propósito del río Danubio). Después de la guerra por los territorios, el tema del medio ambiente señala un desplazamiento de las rivalidades. Según señala Defarges, ya no se trata de decidir quién es propietario de qué sino de definir, en lo que toca al hombre, el curso de evolución de la tierra (Moreau, 1993: 75).

Autolimitación y renuncia

Las dificultades que plantea la realización de un desarrollo sostenible sólo parecen tener solución a través de una actitud de renuncia frente al consumo, lo que exige cambios en los estilos de vida.⁵¹ Las soluciones que se orientan hacia formas de "autolimitación" sólo cobran sentido cuando se capta la profundidad de las disparidades, cuando se profundiza, como sugiere Perroux, en el "sentido histórico de la vasta experiencia económica de la humanidad" en las últimas décadas; cuando el bienestar no resulta un dato, un medio evidente, algo que parece poseerse "por derecho"; cuando se descubre que algunos aspectos que parecen propios del bienestar en realidad acarrear consigo más daños que beneficios;⁵² cuando para los pobres la miseria deja de

51. Ésta es la posición, por ejemplo, de Hóll (en Cech y Nader, 1994: 60-61); Sachs (1993b); Tetzlaff (1993); Schäffer (1993); Hösle V. "Soll Entwicklung sein?", en Lesinger y Hösle (1995: 11 y 28).

52. "Nos hemos acostumbrado a convivir con ciertas cosas que en realidad nos dañan como parte de nuestro bienestar. Tenemos que aprender a pensar de otro modo" (cf. Kamphaus, 1995: 103). Kamphaus es uno de los obispos alemanes más abierto

constituirse en un *factum*, un destino;⁵³ cuando tampoco a los ricos les resulta amenazante la realidad. Estaremos entonces frente a una mentalidad que supone una actitud de libertad interior frente a las cosas y que resulta capaz de crear algunas de las condiciones mentales que, dentro de una cultura, hacen plausible la opción (personal y colectiva, es decir política) por un "crecimiento cualitativo" (Ulrich von Weiszäcker), por una economía "donde el hombre importe" (Schumacher) y por un "desarrollo sostenible".⁵⁴

La autolimitación en el ejercicio de derechos o en la disposición y consumo de recursos es incompatible con la noción moderna de libertad. La autolimitación sólo tiene sentido cuando es vivida como la renuncia necesaria por la que se afirma la libertad propia y la ajena. En un mundo de recursos escasos, de acumulación desproporcionada de bienes, donde la existencia de las masas se encuentra amenazada en el sentido más elemental, cobra pleno sentido poner de relieve que la libertad es una obra común. Para quien puede disponer del mundo, la libertad se traduce en libertad frente a la posibilidad de tomar posición en relación con los estilos de vida que ofrecen el sólo hecho de poder consumir y disponer de bienes y servicios abundantes. Autolimitación no significa entonces ni ascética ni medida impuesta sino la opción de una forma de vida donde la libertad se ejerce con responsabilidad.⁵⁵

La renuncia es un acto estrictamente personal y, al mismo tiempo, tiene un carácter intersubjetivo. Respecto de los propios

y preocupado por las relaciones entre los países industrializados y el resto del mundo.

53. Ésta es, según Galbraith, la causa última del subdesarrollo de los países pobres (*cfr.* Galbraith, 1985).

54. "En un mar de pobreza, subdesarrollo y destrucción del medio ambiente no puede mantenerse una isla de bienestar. Intentarlo no es sólo moralmente reprobable sino que ya, de hecho, está destinado al fracaso" (*cfr.* Kamphaus, 1995: 86).

55. "A partir de un cierto nivel la riqueza se vuelve una carga. La satisfacción de necesidades que no son ni naturales ni psíquicas, no hace a los hombres ni más felices ni moralmente mejores" (*cfr.* Hösle, 1992: 28).

derechos, la renuncia significa un conceder, un dejar de disponer de lo propio por el bien de otros. Frente a los bienes que están más allá del ámbito estricto de derecho, la renuncia cobra sentido frente al propio estilo de vida y frente a la vida de los demás. La realización del DD no depende, en primera línea, de que existan instituciones de distribución de bienes, o de que la producción resulte eficaz para que cada región satisfaga sus propias necesidades. La efectividad de estas estructuras depende de un conjunto de actitudes generalizadas frente a las cosas, tanto naturales como creadas por el hombre. Es utópico pretender estabilizar los niveles de vida en todos los países o dentro de cada país. En los países industrializados ya existe la conciencia de que el consumo de bienes y de energía, junto con los efectos y daños que esto produce en el medio ambiente (82% del consumo de energía, la emisión de 75% de los gases que producen el efecto de invernadero, 70% del consumo de petróleo para 23% de los habitantes de la población mundial) es expresión de un estilo de vida exclusivo y excluyente. La adopción de un estilo de vida generalizado no puede someterse a elección democrática, aunque las exigencias de sobrevivencia de la humanidad obligan a plantearlo así. El único camino que puede superar el escándalo de las grandes desigualdades que prevalecen es una solidaridad animada por un espíritu de igualdad, unidad, renuncia y don. La renuncia puede tener múltiples motivos; el interés ilustrado, la caridad o el sentido de la justicia. Si no se realiza en vistas de un bien mayor, la renuncia no tiene sentido. El sentido de la justicia por sí solo no resulta suficiente para motivar a un grupo o a pueblos enteros a modificar su estilo de vida en beneficio de otros. Sólo la percepción de un vínculo natural o histórico puede hacer que la renuncia —por ejemplo, a manera de impuestos— no se realice como resultado de una coacción (la reunificación alemana, por ejemplo, impuso sacrificios a los habitantes de la República Federal Alemana que sólo fueron posibles gracias a que se trataba de un solo pueblo y por el ideal de construcción de una sola nación). En el mediano plazo los niveles de vida de ambas regiones tenderán a nivelarse. Pero la experiencia muestra

que ni siquiera el vínculo natural de formar parte de una misma nación resulta suficiente para erradicar de ella la pobreza. La naturaleza humana impone los límites de toda medida política, aun una *ecodictadura* estaría, a la larga, destinada al fracaso. Quizá sólo la percepción de un vínculo sobrenatural –“el otro es mi hermano”– sería capaz de sembrar en los hombres el “amor al lejano” y el espíritu de la igualdad.

¿Sentido de la civilización?

Plantear la cuestión sobre el desarrollo de los pueblos es preguntar por la posible dirección de sus dinanismos sociales, económicos, políticos y culturales y, cabe añadir, espirituales. El eje de una reflexión de este tipo no puede ignorar el peligro de una hermenéutica demasiado estrecha, preconcebida en términos de un *telos* (fin) dado de antemano. Es preciso, además, evitar caer en una falacia naturalista de la historia a partir de un cierto ideal más o menos vago sobre la deseable configuración de un pueblo, de una nación o incluso de la civilización misma, y se busquen en la historia los parámetros concretos que parezcan indicar su corroboración.

También es preciso evitar otro tipo de falacia: la inducción de un “fin” de la historia a nivel normativo a partir de la supuesta constatación de algunas constantes o dinanismos desde una determinada perspectiva cultural. Ésta es quizá la aporía frente a la cual se enfrentan todas las reflexiones filosóficas sobre la historia.⁵⁶

La desconfianza en los grandes constructos filosóficos, y la necesidad de un estudio detenido de la historia de las civilizacio-

56. Como señala Braudel: “Seguramente, los historiadores tienen razón en desconfiar de los viajeros demasiado entusiastas como Spengler o Toynbee. La historia que se permite explicaciones demasiado generales tiene que volver constantemente a la realidad concreta, a los números, a los mapas, a las cronologías precisas; en suma, a las verificaciones. Por consiguiente, conviene dedicarse al estudio de los casos concretos, más que a la gramática de las civilizaciones, para comprender lo que es una civilización [...]” (Braudel, 1986: 42).

nes no excluye, sin embargo, una reflexión sobre el posible sentido de su desarrollo a partir de la situación concreta en que se encuentran y del horizonte de la humanidad, no como término abstracto, genérico, sino como entidad colectiva, sujeto posible de lo que parece indicar la confluencia de algunos vectores presentes en todas las civilizaciones, que apunta, asintóticamente, en el sentido de una única historia.

Cabe preguntarse si toda consideración sobre las posibilidades reales de configurar el futuro deriva necesariamente en una utopía, sin ningún significado moral o valor heurístico, como una clave para plantear los problemas globales que atañen hoy a todos los hombres.

Una "metacrítica" del DD pone de relieve la importancia de la reflexión sobre los rasgos dominantes de la civilización. Rapp ha señalado que la cuestión más urgente en la determinación del concepto de progreso es la de la relación entre cultura y civilización (Rapp, 1992: 216).⁵⁷ Ulmen ha puesto de relieve que este problema se manifiesta en la crisis de la conciencia europea y de la universalidad de sus instituciones. La idea de Occidente como cultura dominante se ha visto sometida a una severa crítica que obliga a discernir lo que hay de universal tanto en sus valores como en las formas en que éstos han plasmado estilos de vida e instituciones. La idea de un desarrollo endógeno ofrece a este respecto un punto de referencia fundamental. Perroux lo ha propuesto a partir de sus análisis económicos, pero corresponde al sentir común de la gente y a la lógica de cada cultura. Las declaraciones de la ONU han intentado no perder de vista este valor, si bien en negociaciones concretas como las del Acuerdo General de Aranceles y Comercio (GATT) o la Ronda de Uruguay parecen haber sido descartadas en el nombre de una "liberalización total" (Nuscheler, 1992).

57. Rapp se basa en Nietzsche (*Escritos póstumos*, fragmento 837): "Las cimas de la cultura y de la civilización están lejos la una de la otra. No debería uno dejarse confundir acerca del antagonismo abismal entre cultura y civilización. La civilización pretende algo distinto de la cultura, quizá lo contrario".

Tomar en serio la idea de un desarrollo endógeno supone la voluntad política de transformar las instituciones mundiales que lo obstaculizan (Wiemeyer, en Furger, 1994: 362-366). Esto sólo es posible en la medida en que, desde una perspectiva verdaderamente universal, todos los pueblos tengan voz y voto en las decisiones de peso sobre los procesos económicos que conciernen a todos.⁵⁸

El desarrollo de la especie humana implica el replanteamiento de la universalidad de los valores que han marcado la ruta del desarrollo. Esos valores no pueden ser descalificados por el sólo hecho de haber sido captados de manera prevalente en el marco de una determinada civilización, como tampoco pueden reclamar la supremacía sobre el resto de las culturas.⁵⁹ La extensión de una cultura verdaderamente universal de los DH llevará necesariamente la impronta occidental (Vincent, 1986: 92-111).⁶⁰ El nuevo reto es un verdadero encuentro entre las civilizaciones no en forma de una colisión violenta, ni como imposición del más fuerte. La cultura universal tiene como uno de sus componentes fundamentales los derechos humanos. El DD es, desde esta perspectiva, la exigencia de fomentar el sentido de la tolerancia, del

58. Como "antídoto contra el imperialismo" de Occidente, Rapp encuentra adecuado el concepto de Heinecke de una "historia polimorfa" (cfr. Rapp, 1992: 215; Meinecke, 1959). Para este autor, el eje del progreso no debe ser considerado de forma horizontal, como un *telos* único de todos los pueblos dentro de la historia, sino de forma vertical, es decir, como proximidad de cada cultura respecto de la divinidad en cada momento de la historia.

59. "Europa no es un concepto geográfico sino cultural" (cfr. Hösle, 1992: 14). Para Hösle, sin embargo, Europa encarna la idea del desarrollo por excelencia (cfr. Hösle, 1992: 14-15). Domenach atribuye, como Perroux, una responsabilidad particular a Europa frente a las demás culturas: ha ofrecido un modelo de bienestar, una concepción dinámica de la historia, de la libertad y de la responsabilidad (Domenach, 1973: 29).

60. Nariman señala que los 159 miembros de la ONU han elegido de forma voluntaria unirse a la Declaración Universal de los Derechos Humanos (DUDH) y, con ello, a la herencia europea. "Pero muchos de quienes han elegido voluntariamente unirse a la 'herencia europea' han mostrado considerable resistencia a aceptar la universalidad de las ideas que surgen a partir del liberalismo" (Nariman, 1993: 16).

respeto y del verdadero pluralismo. Los valores que Occidente aún puede y debe universalizar han de ser sometidos a un crisol que los torne fecundos para todas las culturas.

Derecho al desarrollo y desarrollo de todo el hombre

La idea de DD incluye en su seno las ambigüedades señaladas arriba. Su legitimidad se nutre de este suelo, un suelo minado, de vías inciertas. Pero la última fuente de su legitimidad no puede desaparecer si, llevando al extremo las aporías de la dialéctica: derecho al desarrollo *versus* sustentabilidad, se mostrara la contradicción que amenaza con romper en cualquier momento su precaria consistencia. El núcleo *duro* de esta idea es la vida del hombre: de las masas de pobres, de los que tienen por programa no su desarrollo sino la sobrevivencia cotidiana, y el eventual descubrimiento de su propia dignidad.

La propuesta de Perroux de pensar una nueva filosofía del desarrollo que sirva de base para cualquier proyecto, programa o estrategia, quizá no sea consistente en todos sus puntos, ni sus premisas logren el consenso de la comunidad científica y política, pero en sus líneas generales coincide con el sentir de grandes mayorías, y con lo que parece ofrecer el único marco posible de un desarrollo realmente sustentable: redefinir la economía en favor de todo el hombre y de todos los hombres. Se trata de redefinir los criterios y supuestos sobre los cuales se establecen los intercambios;⁶¹ defender los valores de la propia cultura, y al mismo tiempo buscar su integración dentro de un proyecto global compartido por todos; buscar la universalidad a partir de la afirmación de los valores trascendentes de lo particular; pro-

61. "El sistema de mercado neoliberal predominante como modelo universal de desarrollo ha fracasado. La evidencia, tanto universal como sistemática, muestra que no ha funcionado. El sistema de mercado no regulado, defendido por muchos gobiernos, corporaciones transnacionales e instituciones de Bretton Woods, entre otros, crea grandes desigualdades y desempleo" (Declaración de Oslo, 1995, mimeo; agradezco a José Gorostiaga habérmela proporcionado).

curar la integración de la realidad del mundo industrial con la del mundo agrario y campesino de forma creativa, compartiendo los avances y experiencias que cada persona, cada gremio, cada nación y cada región logra en todos los campos, considerándolo como un logro de la humanidad;⁶² nombrar la realidad del poder dentro de la economía, y buscar hacerla productiva y fecunda en todas las relaciones sociales y económicas.

Perroux es un pensador que arriesgó una reflexión rigurosa sobre los fines del hombre y de la ciencia, y no sólo sobre los medios. En este esfuerzo detectó que privilegiar el consumo por encima de la creatividad y la comunión conduce a un camino sin salida. La vida, la libertad y la unidad tienen la primacía absoluta, y no existe un auténtico contrato social si la voluntad que lleva a los hombres a realizarlo no se encuentra movida e inspirada por estos valores. Se trata de hacer de la acción humana el punto de partida de cualquier forma de desarrollo a fin de que cada hombre pueda desplegar su libertad a través de la transformación creativa y responsable del mundo, buscando al mismo tiempo que la comunidad se beneficie al máximo de su contribución (no bajo la perspectiva de una visión catastrófica sino al mismo tiempo afirmativa y crítica frente a los valores de la civilización industrial).⁶³ Finalmente, es preciso redefinir el desarrollo como un progreso que abarca la totalidad de la humanidad y, a la luz de las grandes masas de miserables, proponer –tanto como exi-

62. "No se trata de buscar un nuevo modelo universal sino de innovar desde la experiencia propia creando respuestas locales a las necesidades de la comunidad, utilizando las energías de las mujeres en plena igualdad con los hombres y beneficiándose de los valores locales y de las nuevas tecnologías [...]" (*cf.* Declaración de Oslo).

63. La sociedad de la invención presupone una "sociedad de estudio" (Goulet y Kwam, 1989: 180 y ss.) y, a nivel internacional, la democratización del conocimiento, sin la cual las sociedades pobres no pueden formar el capital humano. Gorostiaga cataloga diferentes tipos de capital humano: regional, popular, internacional, profesional y ético (*cf.* Gorostiaga, 1993: 138). La democratización del conocimiento es el eslabón perdido que encierra la potencialidad de desarrollo necesaria para realizar en América Latina las propuestas de la ONU o de la Comisión Económica para América Latina (CEPAL).

gencia histórica y económica, como ética— una mirada más atenta a los hechos que marcan nuestra época (a “la fuerza histórica de los pobres”) para desentrañar significados comunes al destino de todos los hombres. Estos rasgos de su reflexión permiten afirmar la legitimidad de la idea del desarrollo que, en conjunto, no se reduce a una ideología vacía y dañina sino que designa un proceso que indica que, en verdad, el desarrollo aún debe ocurrir.

Una propuesta: derecho a un desarrollo sostenible

La idea del DD ha mostrado su fecundidad en la elaboración de un nuevo concepto de desarrollo. Ésta contribuyó a fundamentar la noción de desarrollo sostenible que marcó el rumbo de la Conferencia de Río de Janeiro sobre el medio ambiente (1992) (Shue, 1995: 455). Ninguna de las delegaciones representadas en dicha conferencia propuso abandonar los objetivos del DD. Esta idea ha contribuido a la búsqueda de un acuerdo entre la liberalización del mercado, la protección del medio ambiente y los acuerdos logrados en la Ronda de Uruguay que transformaron el GATT en una Organización Mundial del Comercio (WTO).

Para Henry Shue el concepto de desarrollo sostenible es un ejemplo de la fuerza que pueden cobrar normas de carácter puramente ético en el campo político y jurídico. En la medida en que el DD es entendido en beneficio de los más pobres, la idea de bienestar, considerada ya desde hace tiempo como un aspecto fundamental del interés nacional, ha ganado un estatus normativo a nivel supranacional. Por su parte, la protección del medio ambiente cobró interés fundamental en la configuración de la economía nacional y mundial. Desarrollo y medio ambiente son, al mismo tiempo, normas e intereses colectivos del orden mundial, lo cual muestra que la división tajante entre norma moral e interés resulta inútil. Es raro encontrar ética e interés en sus formas puras. Es tarea de la ética analizarlos y ver cómo se relacionan. Los juicios éticos impregnan de manera fundamental las relaciones internacionales.

Desde un punto de vista analítico y utilitarista, el filósofo escocés Nigel Dower ha determinado un punto de convergencia entre ambas ideas: DD y desarrollo sostenible.

En general, la definición de desarrollo encierra un juicio de valor positivo. Dower lo define como un proceso de cambio que puede ser influido por el hombre y que, por acarrear efectos positivos, debe ocurrir; es también objeto de compromiso moral público, y ha de poder justificarse de acuerdo con criterios morales que incluyen el razonamiento político (interés general, bien común, derechos humanos, etc.) (Dower, 1988: 7-8).⁶⁴ Desde este punto de vista, una clarificación suficiente del concepto desarrollo requiere de una teoría del valor a partir de la cual pueda aclararse lo que es el bien y la justicia.

- A. El bien, las cosas que se juzgan como buenas en la vida (calidad de vida, bienestar, felicidad) varía en cada cultura y para cada persona. El conceder mayor importancia, por ejemplo, al bienestar económico frente a otros elementos menos materiales se justifica por el hecho de que la pobreza extrema representa un gran mal;⁶⁵ y reducirla resulta de mayor valor que aumentar el bienestar de quienes ya lo poseen.
- B. Asimismo es necesario definir lo que es lo justo, es decir los principios o normas éticas básicas válidas para todos los miembros de una sociedad. Se trata de normas institucionales necesarias para la toma de decisiones colectivas.

64. Manuscrito facilitado por Nigel Dower, de la Universidad de Everden, Escocia.

65. Johannes Müller define el desarrollo en este sentido como la lucha contra el mal en todas sus formas. Se trata de una definición negativa, fundamentada en la compasión. La definición del desarrollo por vía negativa es sólida y capaz de lograr consenso. Pero no es suficiente para establecer los criterios positivos necesarios en las políticas de desarrollo, y no distingue de manera suficiente entre el fin y el proceso de desarrollo (*cf.* "Mit-Leiden als Grundlage mitmenschlicher Solidarität", en Habisch y Pöner, 1994: 207-223). La compasión es un sentimiento, a partir del cual es imposible derivar normas u obligaciones generales.

La relación entre A y B respecto del desarrollo es lo que ofrece una visión moral adecuada. En otras palabras, establece los criterios de cómo hay que hacer las cosas. Si se considera al desarrollo como un proceso orientado hacia un fin (*goal-directed process*) resulta necesario que los medios a través de los cuales se pretende alcanzar este último sean legítimos desde el punto de vista ético (por ejemplo, respecto de una expropiación injusta) (Dower, 1988: 10). Si, en cambio, se considera al desarrollo desde el punto de vista de los procedimientos (*procedure-based process*), lo decisivo son las vías concretas que se siguen respecto del tipo de desarrollo de que se trate. De ahí que la sustancia misma del desarrollo sean la justicia, la democracia y la legalidad.

Estas distinciones permiten constatar que, ya sea que se identifique el desarrollo con el crecimiento económico (sin importar el modo de lograrlo y bajo la expectativa de una supuesta distribución automática de sus frutos, es decir, el llamado *trickle down effect*); o que se le conciba como desarrollo con equidad, o que se le defina, en fin, de tal manera que el crecimiento económico carezca de importancia; en cualquier caso se trata de concepciones guiadas por criterios morales sobre la buena vida, el valor del futuro, etcétera.⁶⁶

La ambigüedad del término desarrollo consiste en que se refiere tanto al proceso de desarrollo como al estado de desarrollo concebido como un estado final que ya ha sido alcanzado. Entender el desarrollo sólo como un proceso dirigido hacia un fin previamente dado es enfocarlo desde una sola cara, ya que la manera en que la gente pone en práctica los medios para la realización de determinados fines es por lo menos tan importante para el estado de desarrollo de una sociedad como el movimiento concreto que se orienta a la realización de estados

66. Desde este punto de vista es claro que no existe ningún país que haya alcanzado el ideal de desarrollo perfecto (un nivel de bienestar generalizado, a nivel material y espiritual, condiciones de paz justicia y respeto mutuo). Por esa razón, ningún país representa *el* modelo de desarrollo. De ahí que tenga sentido considerar al desarrollo como cuestión de aplicación mundial (*cf.* Dower, 1988: 10, nota 13).

de vida cada vez mejores.⁶⁷ Vivir en paz, justicia y armonía con la naturaleza son condiciones vitales para alcanzar un futuro mejor, pero también son aspectos del proceso social a través del cual se busca alcanzar ese fin. En síntesis, tanto desde el punto de vista del ideal a lograr, como del proceso para alcanzarlo, el desarrollo es objeto de un juicio ético.

Respecto del concepto de desarrollo sostenible se plantea la cuestión de si lo que se intenta que perdure a la larga son los procesos de cambio o los resultados. Si el hecho de poder sostenerse se juzga como un aspecto positivo del desarrollo es necesario aclarar en qué sentido el proceso resulta bueno. Dower propone la tesis de que lo que hace que un proceso sea positivo es el que sus resultados sean perdurables. Es decir, si un proceso es bueno debe continuar siéndolo también en el futuro.⁶⁸ Este tipo de proceso es mejor, por ejemplo, que uno que impida su propio desarrollo, o que uno con buen resultado que posteriormente traiga malas consecuencias. A través de este razonamiento resulta posible considerar el valor de la sustentabilidad independientemente de sus connotados dentro del contexto de la ideología del medio ambiente.⁶⁹ El desarrollo no es, pues, sólo un proceso de transformación de lo que resulta necesario modificar sino también un proceso para conservar y preservar lo que vale la pena y no necesita de cambios.

Al analizar las implicaciones de este análisis en el plano político, Dower constata que un desarrollo sostenible impone límites tanto a los países ricos como a los pobres en la determina-

67. "La prueba crucial del desarrollo es la manera de vivir de la gente en su empresa común de construir una vida mejor" (Dower, 1988: 17).

68. "Sustentabilidad significa la capacidad de continuar en el futuro sin cambios, más la voluntad y el compromiso para mantenerlo". Se refiere a lo que *debe ser* porque vale la pena realizarlo y no sólo a lo que *puede ser* (cfr. Dower, en Robin y Barry, 1992: 112, nota 15).

69. La preocupación por el cuidado de la naturaleza ha suscitado gran cantidad de discusiones y publicaciones. La tendencia general que se orienta en el sentido de considerar el problema bajo el punto de vista de juicios de valor (normalmente negativos o pesimistas) y de intereses unilaterales se conoce como *environmentalism*.

ción de su propio desarrollo. El derecho al desarrollo debe ser matizado como un derecho a un desarrollo sostenible:

Los países pobres tienen derecho al desarrollo como condición para reducir la pobreza extrema, y como consecuencia de la erradicación de la injusticia económica global (Dower, 1988: 112).

Esta conclusión se basa en el hecho de que los países industrializados: producen grandes daños que afectan gravemente a los países pobres y crean condiciones muy precarias para las futuras generaciones, y tienen el control sobre la economía mundial, cuyo funcionamiento resulta en perjuicio de los países pobres o, por lo menos, no promueve su desarrollo. De ahí se deduce: la necesidad de que compartan su riqueza a través de diversas formas de ayuda, y la transformación del sistema del mercado internacional, y que reduzcan el consumo de recursos naturales a niveles sostenibles.

Bajo la transformación de instituciones y prácticas por parte de los países industrializados sería posible que los países pobres pudieran obtener un nivel de crecimiento adecuado a sus necesidades (Dower, 1988: 114). La idea del desarrollo como un proceso que puede alcanzar a todos los pueblos del mundo (no en el sentido de la reproducción del modelo occidental de industrialización sino como el proceso socioeconómico de cambio que por razón del bien y de la justicia debe tener lugar) sólo puede llevarse a cabo bajo ciertas restricciones. Si se asume que es "parte de los propios objetivos vitales de la armonización de los propios intereses con los de los vecinos distantes en espacio y tiempo" (von Hildebrand, Hartman), entonces la sustentabilidad del desarrollo no se presenta como una restricción sino precisamente como parte de aquello a lo que tenemos derecho y podemos exigir de nuestros gobiernos y de nosotros mismos para que se realice.

Las responsabilidades que se desprenden de esta concepción de DD para los países son diferentes. Mientras que todos gozan del mismo derecho, sólo algunas naciones se han desarro-

llado de forma suficiente, es decir, dentro de un margen óptimo en el aprovechamiento de sus recursos. Los países que aún no lo han logrado pueden y deben continuar con su desarrollo sin que pueda exigirse de ellos que destinen los mismos recursos que los otros a la mitigación de los efectos climáticos. Se hace necesario crear instituciones internacionales a través de las cuales los distintos objetivos de las naciones logren un nivel mínimo de compatibilidad. En cualquier caso, desarrollo sostenible no puede significar industrialización basada en el consumo de recursos energéticos, tal como hasta la fecha se ha llevado a cabo. Las instituciones internacionales son el lugar para clarificar y elegir los valores e intereses que deben configurar un nuevo orden mundial. Los valores no deben ser considerados como meras restricciones externas añadidas como correctivos externos a las políticas del desarrollo sino que han de ser asimilados en cada cultura como legítimos intereses nacionales.

DESARROLLO, JUSTICIA Y ORDEN

El desarrollo es un factor de desequilibrio que, por su misma naturaleza, tiende a fracturar órdenes establecidos, estructuras e instituciones. Su movimiento, como muestra la experiencia de varias décadas, genera una verdadera tensión entre modernidad y tradición. En el contexto de las sociedades no europeas, la exigencia de un DD tiene que responder a la delicada cuestión no sólo de los sujetos sino de los verdaderos protagonistas, de las fuerzas que actúan en la sociedad como ríos subterráneos, de las distintas capas que sobreviven y se sobreponen unas a otras en la historia de las civilizaciones que buscan su propio despliegue y se manifiestan muchas veces de forma abrupta y violenta como intento de autoafirmación, o como manifestación de una larga agonía, de un resurgimiento inesperado, de una nueva síntesis.⁷⁰

70. A este respecto resulta ilustrativo el libro de Guillermo Bonfil Batalla, *México profundo. Una civilización negada*, México, 1989.

Justicia, desarrollo y orden son realidades en tensión permanente. El desarrollo es un factor que crea inestabilidad. Lo que se desarrolla no siempre se despliega en un equilibrio dinámico. El orden crea el equilibrio y el desarrollo lo desestabiliza, como un movimiento hacia nuevos órdenes. En términos políticos, el desarrollo exige un fin normativo, un *telos*, y ese sólo puede ser la justicia.

Ninguna civilización se ha desarrollado sólo en la justicia. El desarrollo ha sido normalmente unilateral: la cultura a costa de la economía, la tecnología a costa de formas de vida social, o del medio ambiente, o de la explotación de otras naciones; el auge de unas culturas tiene la decadencia de otras como contrapartida. La justicia puede acompañar en alguna medida los procesos de desarrollo, pero nunca ha sido su motor, ni su fin. El propio interés que mueve a los hombres y a los pueblos hacia su desarrollo no está guiado por una mano invisible, ni tampoco por una ley de la historia.⁷¹ Más bien, habría que ver el desarrollo como un doble movimiento de la humanidad dentro de la historia, que depende de una "doble ley de la degradación y del aumento de la energía de la historia" (Maritain, 1986b: 638). La energía de la historia no tiene otra fuente que las fuerzas creativas del espíritu y de la libertad humanas que, frente a las pruebas que presentan los acontecimientos, estimulan la calidad de esa energía.

La vida de las sociedades humanas avanza y progresa al precio de numerosas pérdidas. Ella avanza y progresa sobre todo gracias al

71. En todo caso, podría hablarse con Jacques Maritain de leyes vectoriales, no en un sentido determinista sino como las grandes constantes que tienden a repetirse y que son constatables en cada época. En este contexto es de importancia la "ley de la toma de conciencia" del bien como signo del progreso humano, o la "ley de la fructificación del bien y del mal", que refleja los efectos ambiguos de la acción política en la historia. La idea del DD podría interpretarse en el sentido de una nueva toma de conciencia del bien común y de su significado para nuestro tiempo, en un momento nuevo de maduración histórica de la conciencia moral (cfr. Califano, 1989: 227-234).

aumento de la energía de la historia debido al espíritu y a la libertad, y también gracias a los perfeccionamientos de la técnica que van quizá adelante del desarrollo del espíritu [de ahí las catástrofes], pero que exigen por naturaleza el ser instrumentos del espíritu (Maritain, 1986b).⁷²

Como virtud, la justicia supone un orden interno, difícil, precario, al cual corresponde el orden externo que puede crear como característica de la estructura básica de la sociedad (Rawls). El desarrollo de las naciones, en todos los campos, ha supuesto un orden interior, invisible, oculto, cuyo suelo y recinto es la conciencia y la voluntad de los hombres (Weber). El orden interior es fruto de una unificación progresiva de la energía espiritual, tanto al interior de cada hombre, de cada pueblo y de la historia en general, cuya condición es el progreso de la conciencia moral, a través del desarrollo de las relaciones de derecho y de la amistad. La estructura de base sobre la que se despliega el desarrollo no puede ser ni por vía de coerción, ni de la planificación, ni siquiera por vía de las ciencias dado que ninguna de estas vías es capaz de operar la síntesis de fondo que tiene un carácter tan vital que Maritain llega a llamar biológica.⁷³ El valor de la justicia tiene en esta síntesis su fuente última, y sólo a partir de ella puede ocurrir el desarrollo, no a costa del orden sino como motor de una ordenación continua.

No es casual que Maritain exponga esta reflexión sobre el progreso en el contexto de su obra sobre la ley natural y los derechos humanos. Estos suponen la visión de una obra común y fueron interpretados como signo de esa ley de la historia que indica una nueva toma de conciencia por parte de la humanidad. El nuevo contexto de la declaración de 1948 se presentaba como un nuevo reto al considerar que, a pesar de la catástrofe de la segunda guerra mundial, era posible seguir hablando de una

72. Énfasis añadido.

73. "Sólo la unificación de fuerzas internas es biológica" (Maritain, 1986b: 639).

vocación histórica de la humanidad, llamada a conquistar la libertad después de la barbarie. Esta tarea constituye el verdadero fundamento del movimiento de la persona hacia su desarrollo. Con mayor precisión, Maritain habla del movimiento hacia la libertad de desarrollo y hacia:

[...] su emancipación política y social, que liberará cada vez más las ataduras de la naturaleza material [...] El movimiento del que parto tiende a realizar progresivamente en la vida social misma la aspiración del hombre a ser tratado como persona, es decir, como un todo (Maritain, 1986b: 641).

La justicia es pilar indispensable de la estructura social, pero junto con ella es necesaria lo que Maritain llama la "amistad cívica", que se nutre del dinamismo vital que constituye la verdadera fuerza del desarrollo interno de la sociedad.

Ninguna nación está plenamente desarrollada; sus desarrollos son unilaterales, deficitarios, y en ocasiones amputan dimensiones de la propia vida o de la ajena. Sin la justicia el desarrollo no puede gestar ningún orden. Pero éste no puede ser el fin del desarrollo, dado que el factor tiempo hace de todo orden una realidad fluida. El orden sólo es la forma; la condición del desarrollo, el bien común. Por estar esencialmente vinculado al tiempo, el desarrollo no podrá establecer la justicia definitivamente en la historia. De ahí el carácter hasta cierto punto mítico, escatológico, de la justicia (Adorno).⁷⁴

En último término, de lo que se trata es de constituir una comunidad de personas. Maritain supone la existencia de vínculos tan profundos como la amistad (amistad civil) como condi-

74. Stephanie Haacke señala que cuando Aristóteles afirma que la amistad (junto con el intercambio de mercancías) mantiene la unidad de la *polis*, se ve obligado a recurrir a las ideas míticas de las *charitas*, diosas que regulan la fecundidad en las antiguas comunidades agrarias. Sus funciones (belleza, favores, plenitud, alegría, etc.) son conservadas por la virtud de la amistad (*philia*), que fortalece el intercambio de dones de los miembros de la *polis*.

ción de un auténtico contrato social. "La amistad logra el consentimiento de las voluntades, que es exigido por la naturaleza, pero que ha de cumplir libremente, lo cual está al origen de la comunidad social" (Maritain, 1986b: 641-642). La amistad, junto con la justicia, está a la base de la paz civil. Un contrato social basado en la amistad supera el cálculo del propio interés (aun del "bien entendido" o "ilustrado"), dado que hace capaces a los hombres de ofrecer más de lo que pueden obtener por el mero intercambio. La amistad no se ve ante el dilema del prisionero. La toma de conciencia del valor de la persona y de la tarea común constituye la base para que la sociedad pueda pasar a formas y grados más elevados de organización y de unificación y, de este modo, de conciencia colectiva.

La justicia está al término de la amistad, cuya base es la igualdad.⁷⁵ La igualdad es captada de forma dinámica como progreso de la conciencia, en cada hombre, de su igualdad fundamental con los demás, de donde surge la idea de su comunión en la naturaleza humana. La igualdad es el fermento (de origen evangélico) que trabaja sobre la sociedad humana. Su efecto no puede ser entendido en el sentido de una reducción de todos los hombres a un mismo nivel sino como el establecimiento progresivo entre ellos de una mayor proximidad, a través de las relaciones de justicia, del reconocimiento de los derechos propios de cada uno, y de la participación cada vez más grande del capital común de la humanidad. Sólo la igualdad crea la justicia. Sólo la proximidad crea la amistad. La igualdad a conquistar es el fruto de la justicia y del bien común compartido por todos.

Maritain considera que hay momentos en que los pueblos despiertan a la conciencia de su mayoría de edad, y de su ascenso en materia política y social. Este despertar presenta una cierta regularidad (Maritain, 1986b: 649-677). Las condiciones bajo las que se gestó la idea del DD son, a este respecto, sintomáticas. El

75. Maritain remite explícitamente a Aristóteles. *Ética a Nicómaco*, libro VIII, capítulo 7.

fin de la segunda guerra mundial marcó una cesura histórica en cuanto a las posibilidades y límites de la ilustración (Horkheimer, Adorno, Benjamin). Lo que es posible comprender sobre la historia después de Auschwitz (pero también de San Petesburgo, los Balcanes, etc.) es, por lo menos, el hecho de que no es lineal, ni tiene garantías de un progreso hacia lo mejor (Kant), ni avanza en un sentido unívoco de mayor humanización. Sólo la fe en un determinismo ciego pudo ver en esos acontecimientos el cumplimiento de una ley inexorable de carácter cuasifísico o metafísico. Pero también, sólo un pseudohumanismo ciego al "mal radical" puede pasar por alto la enorme discontinuidad que significan esos acontecimientos para la historia de la humanidad. El proceso posterior de descolonización, por otra parte, no es desligable de este contexto. A no ser que desde la visión de un pretendido realismo político, se quiera ver en las declaraciones de las Naciones Unidas meras fórmulas de compromiso, se expresa en ellas una nueva conciencia colectiva, la voluntad de un código común, un acto de fe en la trascendencia del hombre (Dupuy).

Asimismo, cabe ver en la declaración sobre la autodeterminación de los pueblos el corolario lógico de esta nueva fe y actitud que marcará en adelante una ruta en la que es imposible echar marcha atrás: la igualdad, la libertad y la dignidad de cada persona y de cada pueblo son los únicos valores permanentes sobre los cuales debe cimentarse todo orden político y económico, tanto a nivel nacional como internacional. La ley de la toma de conciencia de la mayoría de edad política y cultural de que habla Maritain, no sólo se hace patente en los grandes movimientos de liberación en los países ex coloniales; también las naciones de la vieja civilización dominante se vieron en la necesidad de aprender que tendrán que alcanzar la mayoría de edad, que sus instituciones no son sólo perfectibles sino también inestables, manipulables, al igual que las conciencias "ilustradas" de sus ciudadanos. La tarea de la paz se plantea como el reto de la humanidad, y el desarrollo como el camino para lograrlo. Las disparidades del desarrollo económico no son las únicas por superar. Es evidente que muchas disparidades —de mentalidad,

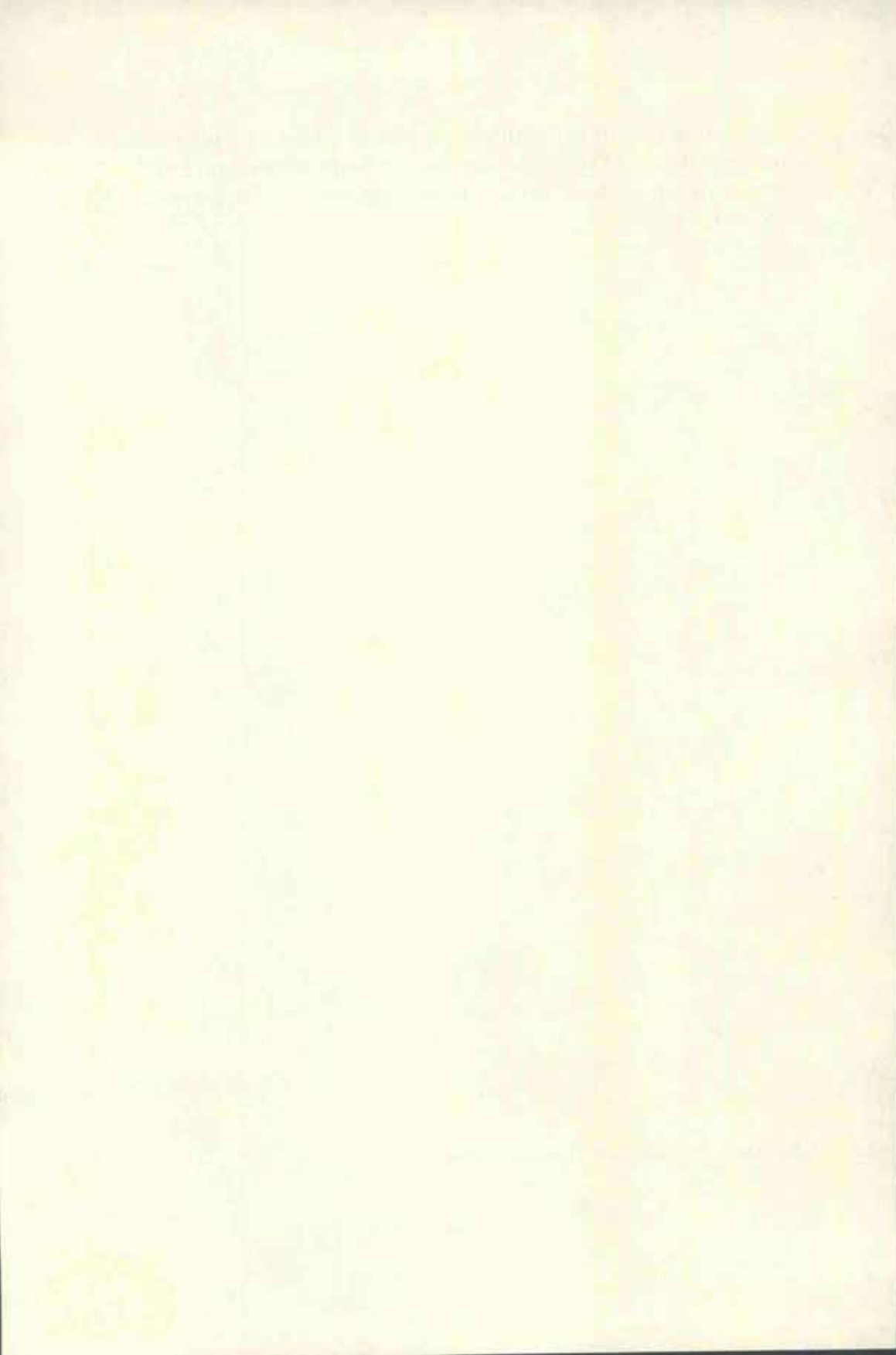
de valores, de tradiciones, de culturas— tendrán que permanecer por razón de la pluralidad y asimetría de la historia de cada pueblo. Pero el desarrollo económico no es una dimensión aislada. Es sólo la parte de un todo.

El siglo XX ha marcado su peculiaridad como siglo de la economía (Ulrich von Weizsäcker, Czempiel). Las disparidades del desarrollo no sólo amenazan con romper el frágil equilibrio de una economía que se ha consolidado de forma más o menos unitaria. Desde el punto de vista de la historia la economía parece haber generado un proceso de simultaneidad. Las múltiples historias —y, por ello, también la multitud de las culturas— se encuentran en la única economía, que como motor de los dinamismos de la tecnología, la industrialización y el comercio, establece los ritmos a las naciones. En esta perspectiva, la voluntad de desarrollo que expresa la idea del DD no es sólo voluntad de poder o de bienestar. Es expresión de la voluntad de *co-existir* en simultaneidad con el resto de la humanidad. El error sería interpretar este movimiento en el sentido de adoptar un ritmo de desarrollo ajeno y ver en el bienestar de los países occidentales el modelo de lo que todos pueden y deben alcanzar. Si bien es innegable que la aspiración a niveles de vida cada vez más elevados es legítima, la idea del DD no tiene su legitimidad en la emulación de procesos y formas de vida que, por ejemplo, para Europa, suponen una historia peculiar de mucho mayor extensión en el tiempo en cuanto a la generación de sus instituciones y de la mentalidad que la caracteriza como primer mundo. Para toda nación, la cuestión de su identidad —en sentido dinámico y abierto— resulta central para que lo que autodetermine como su propio desarrollo esté en correspondencia con su historia.

Cabe notar que con el desarrollo las relaciones recíprocas entre las naciones aumentan en número, complejidad y fragilidad. En este sentido la realización del DD es dialéctica. Por una parte, contribuiría al aumento de las relaciones entre las naciones; y por otra parte, funcionaría como un mecanismo de control y delimitación. Desde este punto de vista, el DD es un instrumento necesario; sin embargo, existe el peligro de que cree relaciones

cuya complejidad y fragilidad escapan al control de los mecanismos jurídicos. El peligro aumenta en la medida en que el DD se convierte en un fin.⁷⁶ Su único fin legítimo es el bien común de todos los pueblos.

76. Debo esta observación a Norbert Brieskorn.



PARTE 2

LA VISIÓN DE UN NUEVO ORDEN MUNDIAL

Cuando se secan los manantiales de la utopía se difunde un desierto de trivialidad y perplejidad.

Jürgen Habermas

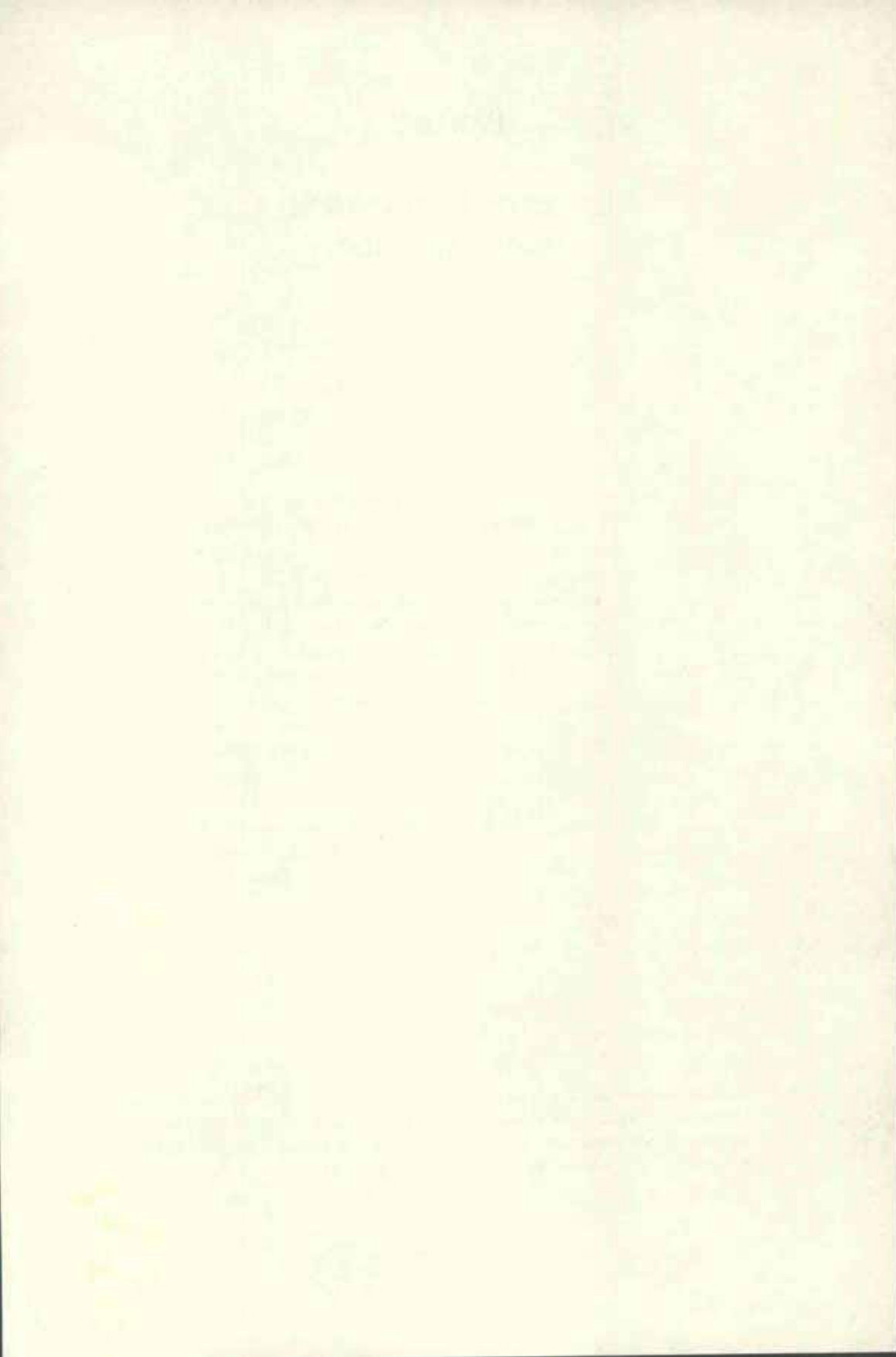
Las utopías despliegan efectividad política si van unidas a bosquejos concretos de orden político. En un mundo que se ha vuelto cada vez más pequeño y que en el futuro habrá de crecer cada vez más en la comunicación de todos sus habitantes, la implantación de una república mundial es la utopía concreta, la gran visión del futuro para todos los pueblos.

Dieter Öberdörfer

Todo orden implica una destrucción.

*Aristóteles, Del devenir y del pasar,
Libro Y, cap. 3, 318**

- * "Todo llegar a ser implica una corrupción" es una traducción más literal del texto original en griego. Agradezco esta indicación a Javier Ruiz de la Presa. Para el contexto de este trabajo, me parece más adecuada la glosa del profesor Brieskorn (1997: 197), aquí traducida.



INTRODUCCIÓN

Obligados a vivir juntos, en el seno de una comunidad internacional sobrepoblada y desequilibrada por disparidades cuyo origen se remonta a injusticias e incomprensiones, los hombres se ven atraídos por la deseable imagen mítica de un orden de justicia y reconciliación. Entre el ser y el deber ¿dónde se ubica nuestra humanidad?

René-Jean Dupuy

En los siguientes capítulos expongo un marco institucional sobre el que la idea del derecho al desarrollo (DD) cobra sentido como imperativo de un desarrollo común de la humanidad y de su gestión dentro de un contrato social internacional. A un nivel muy modesto, los frutos del DD son reales, como lo muestran, por ejemplo, el derecho económico internacional o el concepto de desarrollo sostenible. En qué medida pueda, además, ser fuente de inspiración de muchas nuevas normas, principios e instituciones, depende más del hecho de que la intuición que la inspira sea correcta, que del consenso concreto, y muchas veces provisorio, sobre aspectos materiales de su definición. El que se mantenga una discusión viva sobre el tema, precisamente a partir de su carácter polémico, multiforme y problemático, es signo de la fecundidad de la idea. Ésta no se mostrará sólo en haber logrado "abrirse camino" (M'baye). Después de casi 30 años de discusión,

permanece poco de los grandes contenidos que se asociaron con la idea de DD. Aun cuando el DD formara parte de un "contrato social internacional" no podría generar obligaciones sin la voluntad política de la totalidad de las partes involucradas. Los "pobres" nunca han podido obtener de los "ricos" más de lo que estos últimos están dispuestos a conceder, a no ser por la vía de la violencia.¹ En el foro de la Organización de las Naciones Unidas (ONU) se ha demostrado la esterilidad del camino de la confrontación. La discusión sobre el DD carga con la herencia de las exigencias irreconciliables asociadas con el nuevo orden económico internacional (NOEI).²

El momento presente muestra con claridad que la vía de la violencia no está de ninguna manera excluida. La mayor parte de las guerras, como se sabe, se llevan a cabo en el llamado "tercer mundo" (Opiz, 1991: 288-314). La violencia es un camino sin salida que debe descartarse de antemano. Pero todo acontecimiento histórico se impone por una dinámica interna en que el espacio de la libertad es muy limitado. Estos "intersticios históricos", por así decirlo, son el único lugar en que tiene sentido hablar del derecho, en sentido estricto. La "justicia por propia mano" no es el camino de la libertad en un mundo convulsionado, en el que existen ya instituciones y tradiciones a las que acudir para la resolución de conflictos. Pero no crearlas a tiempo, dando lugar a movimientos de venganza o revancha (el politólogo Kondylis habla en el sentido de "la venganza del Sur") no es sólo atribuible a la ceguera diplomática o política sino que cae en el ámbito de la responsabilidad. La unidad entre "conflicto y cooperación" analizada por Perroux, indica que el único camino es

1. Como observa Brieskorn, Rousseau consideró el conocimiento de la sociedad "en el hecho de que los pobres encandilados por los ricos y bajo su dirección, se reunieron para construir una fuerza" (Brieskorn, 1993: 155; Rousseau, *Discurso sobre el origen y fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, parte II).
2. Comeliau considera que el debate sobre el nuevo orden económico internacional (NOEI) se encontraba cargado de exigencias desmesuradas como, por ejemplo, el incremento de la ayuda para el desarrollo por encima de 0.7% que en la actualidad no alcanza ni siquiera la mitad.

la formulación de nuevos "contratos de solidaridad", cuya forma sean "contratos de desarrollo" (Emmerij) elaborados sobre la base de la experiencia histórica de los participantes. El DD no ofrece por sí mismo las bases de un contrato semejante sino, a lo sumo, una idea capaz de orientar las bases de su elaboración. Los contratos de Lomé, del Acuerdo General de Aranceles y Comercio (GATT), de la Ronda de Uruguay o de Río de Janeiro, resultan impensables en ausencia de esa fuente. En este sentido, el DD ha demostrado que una idea "confusa" (Pellet) es capaz de producir frutos, incluso muy distintos, o en contra, de los esperados originalmente.

Los estados que intentan "confiscar" este derecho están obligados a respetar los principios de la democracia y los derechos humanos (DH) hasta donde lo permitan sus posibilidades. La "dimensión interna" del DD ha involucrado a todos los estados —si bien de forma aún muy poco vinculante— en un proceso irreversible. El DD es, ante todo, un programa político económico que no ha de confundirse con los derechos del ciudadano anclados en la constitución (Schweidler, 1994: 618). Pero también, las naciones industrializadas, que finalmente han aceptado (a nivel puramente diplomático) a dar su anuencia al DD como un derecho de la persona individual, deben ahora analizar hasta dónde han quedado obligadas a modificar sus políticas internas y externas, de manera que los "sujetos" de este derecho puedan, efectivamente, gozar de él. Asimismo, la demanda de extender las instituciones democráticas y de un estado de derecho a todas las naciones, va acompañada de la obligación —que sólo puede tomar la forma de autobligación— de contribuir a que las naciones que no cuenten con los medios para ello, vayan adquiriéndolos.³ Cualquier sujeto —persona, comunidad, pueblo, nación— que reconozca que el despliegue de sus propias posibilidades consti-

3. No puede excluirse por completo la posibilidad de que, como lo muestra un buen número de casos, existan países donde un cierto grado de suspensión de las instituciones democráticas durante algún tiempo sea condición de la prosperidad general (Perú o Singapur pueden servir de ejemplo).

tuye un derecho propio, suscribe la obligación de disponer los medios para su realización efectiva.

La existencia de una verdadera comunidad mundial no depende sólo de los arreglos, convenios y tratos. Tampoco las instituciones bastan. Su verdadero motor lo constituye la voluntad, a todos los niveles. Pero la voluntad exige lucidez, a riesgo de degenerar en voluntarismo y caos. La luz que pueda guiar esa voluntad de construir una comunidad mundial, es decir, de dar a la idea de "fraternidad" un sentido relevante, sólo puede provenir de una visión. El vínculo entre visión e instituciones crea el derecho, le imprime fuerza y efectividad.

En este capítulo delinearé, a grandes rasgos, algunas propuestas institucionales que se alimentan de la visión del "desarrollo de la humanidad" en "un solo mundo".

LAS INSTITUCIONES COMO PARTICIPACIÓN DE UNA IDEA

El sentido del concepto instituciones a que me refiero en esta parte se inspira en su comprensión como "comunidad con una idea", desarrollada por el jurista Maurice Hauriou (1856-1929).⁴ El pensamiento de Hauriou se encuentra en plena consonancia con la intención de este trabajo.

Para Hauriou la sociedad civil es esencialmente participación con una idea y amistad política. Se trata de categorías que no se excluyen mutuamente sino que se recubren. Ambas implican el conocer y el amar; la participación de una idea subraya al primero, la amistad política, al segundo. Como intuiciones (*insights*) sobre el significado y el valor, ambas ponen de manifiesto las operaciones mentales que subyacen a las ideas que orientan la convivencia de una comunidad.

La sociedad es un tejido en el que la trama está entreverada por las voluntades subjetivas de los hombres y por el encadenamiento de ideas objetivas (Hauriou, 1923: 43).

4. Aquí sigo la exposición de David Granfield (1988: 143).

Hauriou consideró la idea directriz como el principio central y unificador de la teoría política, y que tiene un carácter práctico, no teórico. Es la idea de una tarea que ha de realizarse por un grupo social; el objeto de la empresa. La idea vincula reglas y sujetos con la institución. Para llevar la idea a la práctica debe existir un poder organizado de gobierno que se base en lo fundamental en las reglas de la convivencia, pero que se encuentre subordinado a la idea compartida y que exista en razón de los sujetos. En la elaboración concreta de la idea a través de los medios legales, tanto los gobernantes como los ciudadanos están en comunión. La elaboración es, al mismo tiempo, flexible y estable —puede ajustarse en la medida en que cambian los intereses y las circunstancias, pero conserva un núcleo formal en su compromiso con su estructura fundamental.⁵

Las instituciones legales y políticas se constituyen a través del significado que se les atribuye. Las instituciones son lo que, directa o indirectamente, queremos que signifiquen. Advertimos este hecho cuando hablamos, por ejemplo, de formar o reformar una constitución, o de expedir o abrogar una ley. Captamos también cómo cambia el significado de la comunidad y de la idea que se comparte con la interpretación que dan las cortes o las normas legales o constituciones. Cualquier cambio en el poder político, en los fines sociales y en las políticas, en la percepción de las condiciones sociales y económicas, en el sentido también compartido de la dignidad y el destino humano conduce a una nueva interpretación y produce, aunque sea de forma muy sutil, la reconstitución de la comunidad.

-
5. Hauriou no era ni positivista ni naturalista, de modo que tuvo seguidores de ambos bandos. En Francia, Renard y Delos aplicaron sus teorías al contexto de la ley natural; Santi Romano en Italia adoptó un enfoque positivista, sin adscribirse a un sistema de valores para dar validez a la idea de directriz o resolver los conflictos institucionales sino basándose únicamente en los resultados de la lucha de poder. Hizo así una contribución importante al institucionalismo, al ofrecer una base empírica y abrirla al pluralismo. Hoy estos resultados parecen evidentes, pero proporcionó una herramienta importante en el intento de comprender la ley natural dentro del ambiente moderno (*cfr.* Grandfield, 1988: 145).

EL DERECHO AL DESARROLLO COMO INSTITUCIÓN INSPIRADORA DE OTRAS INSTITUCIONES

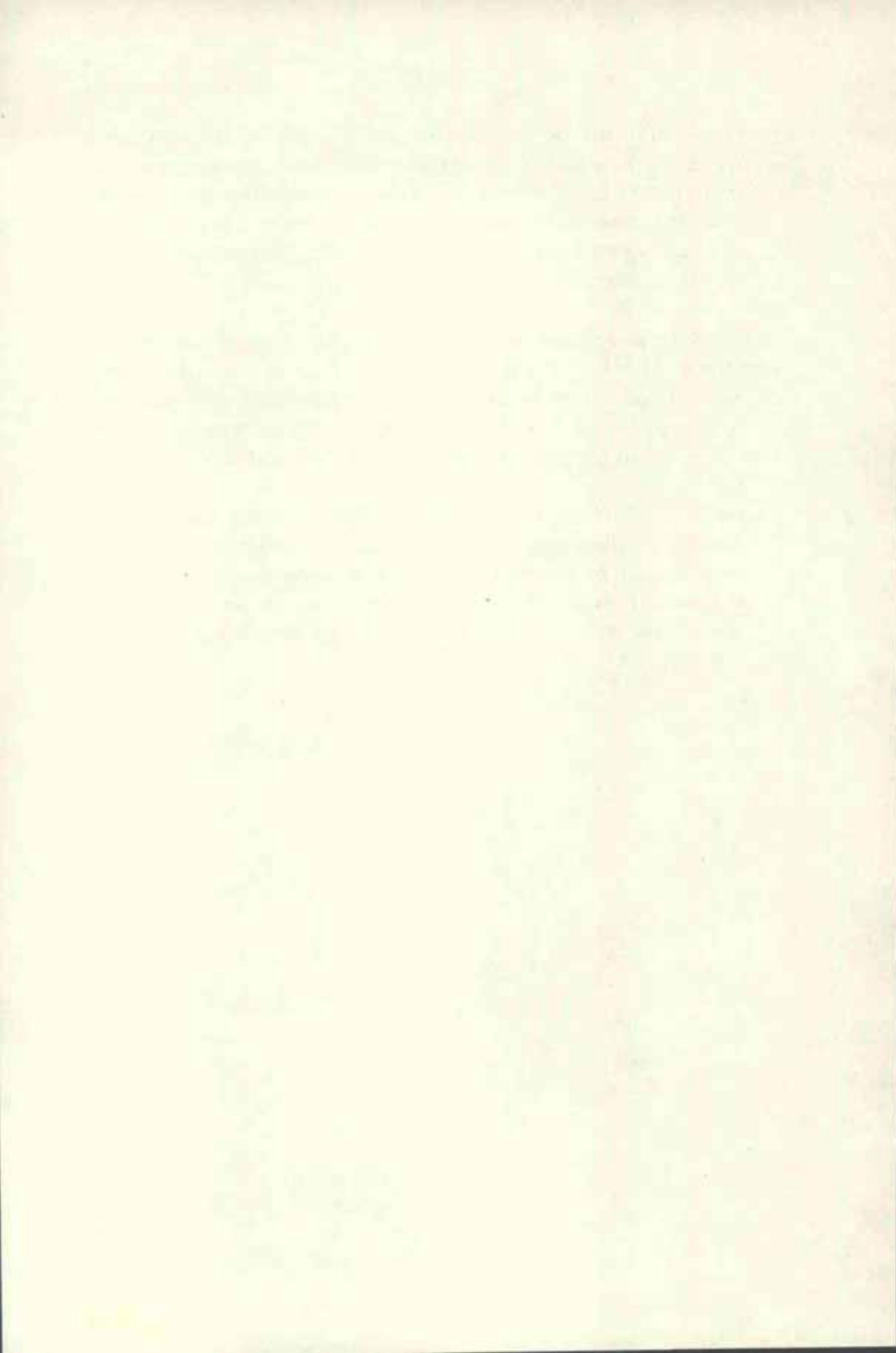
Siguiendo esta concepción de las instituciones, puede considerarse al DD no sólo como "derecho en *status nascendi*" sino como una institución que ha logrado movilizar al foro de la ONU, de sus gremios y de sus numerosas organizaciones no gubernamentales (ONG) en la búsqueda de un nuevo orden jurídico internacional. En este punto, la idea del DD añade un matiz a la idea de una comunidad mundial. Ambas se presentan como ideas fuerza o ideas rectoras que, a su vez, incluyen otras "ideas" que también pueden adquirir carácter institucional desde un punto de vista prospectivo, es decir, de cara al futuro.

- Desde un punto de vista económico, la dinámica del desarrollo como un proceso que debe abarcar a toda la humanidad tiene las mismas implicaciones (Perroux).
- Desde el punto de vista político, la lógica de la cooperación internacional necesaria para que los hombres alcancen el nivel mínimo de vida digna exigido por el DD conduce a la disolución de la sociedad estatocéntrica (Maritain).
- Desde el punto de vista jurídico, se impone la necesidad de un nuevo derecho internacional correspondiente al orden político y económico señalados (como señala Pellet, "hace falta un nuevo derecho de los pueblos que conduzca y prevea a la nueva sociedad internacional").
- La humanidad es perecedera (Valéry) y cada vez profundiza más la "experiencia de su finitud histórica" (Ricœur, 1991: 247). A partir de ella se plantea, con toda fuerza, la necesidad de una economía única, una política mundial única, una cultura universal, un "nuevo *nomos* de la tierra" (Schmitt) o de un nuevo derecho de gentes (Rawls).
- El DD es la idea que sintetiza las exigencias señaladas. La dimensión universal del bien común postula la institucionalización de la comunidad universal (Riedmatten, 1978).

- Desde el punto de vista de los autores aquí estudiados ello se traduce, para la política, la superación de la soberanía nacional; para la economía, en la introducción de los costos del hombre en todas las economías nacionales y en la superación del capitalismo liberal; para el derecho, la superación de la supuesta moralidad de los estados.

El DD es un programa de colaboración por el bienestar de toda la especie humana. Puede entenderse como la fórmula institucional de un contrato por la prosperidad de todas las personas y de todos los pueblos. Los siguientes capítulos constituyen sólo una exposición un poco más detenida de estas ideas.

Dentro de la cloaca en que se debate la humanidad, reunida pero diversa, en ella se encuentra traspasada por una fuerza que viene de muy lejos, para conducirla hacia la igualdad de condiciones. Es la fuerza de una corriente que desemboca en una comunidad mítica, que sustenta la argumentación del derecho al desarrollo (Dupuy, 1989a: 30).



CAPÍTULO V

INSTITUCIONES ECONÓMICAS

LA VISIÓN DE UN DERECHO AL DESARROLLO DE LA HUMANIDAD DESDE LA PERSPECTIVA DE UNA ECONOMÍA GENERALIZADA

VISIÓN, UTOPIA, DERECHO DE LA HUMANIDAD

El carácter totalizante de las exigencias de un derecho al desarrollo (DD) entraña una cierta *visión*. Es preferible hablar de *visión* y no de *u-topía*, dado que este último término puede incluir connotaciones irracionales propias de los llamados "grandes relatos" de los que, se afirma, tanto la experiencia histórica como la llamada crítica posmoderna no han dejado rastro (Bredow, 1994: 15). "Humanidad" es uno de ellos. Bredow afirma en este sentido:

Muchos millones de personas debieron pagar muy caro por la experiencia de entrega a la "gran causa de la humanidad". Los relatos de la unificación, las ideologías del progreso y felicidad de la humanidad han perdido su legitimidad, y sus pretensiones de universalidad se han desvanecido (Bredow, 1994: 15).¹

1. Énfasis añadido.

La pérdida de legitimidad de conceptos como humanidad y progreso significaría conferir la idea del DD al armario de las ideologías. En el discurso del derecho internacional (DI) el concepto de humanidad puede bien tener funciones y efectos concretos en la elaboración de normas (Flory, 1984: 382), pero eso no habla de la legitimidad interna de la realidad a la que se refiere.

Bredow señala, con razón, el peligro de la falsa vía del sarcasmo y la tolerancia frente a la encrucijada en que se encuentra el mundo moderno: tener que renunciar a los grandes ideales en torno a los cuales se expresaba el anhelo de unidad y reconciliación, precisamente cuando el mundo se encuentra, de hecho, dentro de un proceso de unificación irreversible, en el que hacen más falta que nunca.²

Paul Ricœur señala que la utopía tiene una función imprescindible en la educación y la acción política. A este nivel, siguiendo a Max Weber, Ricœur distingue dos niveles de la moral: la moral de responsabilidad y la moral de convicción. La primera es característica del poder ("la moral de la fuerza, de la violencia reglamentada, de la culpabilidad calculada"). El orden moral de una colectividad se sostiene finalmente sobre la justa relación entre estas dos formas de moralidad (Ricœur, 1991: 251). Dentro de la sociedad, las agrupaciones de intelectuales y de cultura o las comunidades confesionales representan la moral de convicción. Su modo de acción es indirecta, a través de la presión que ejerce sobre la moral de responsabilidad y sobre el poder, evitando, de esta forma, que se caiga en el "realismo político".³ Esta moral de convicción no está ligada directamente a lo posible y a

-
2. El historiador Eric Hobsbawm señala que, entre las transformaciones fundamentales de orden cualitativo ocurridas en el siglo XX, se encuentra el hecho de que el mundo se ha convertido en una única unidad (Hobsbawm, 1995: 15). En este juicio coinciden numerosos estudiosos.
 3. También el otro extremo ha de ser evitado: "si la moral de la convicción pretendiera una especie de acción directa, caeríamos en las ilusiones del moralismo y del clericalismo" (Ricœur, 1991: *passim*).

lo razonable sino a lo humanamente deseable a un "optimum ético".

La utopía es una de las formas de presión por excelencia de la moral de convicción sobre la moral de responsabilidad. La utopía tiene una función histórica:

[...] sólo la utopía puede dar a la acción económica, social y política un rostro humano. Se trata de un doble aspecto. Por una parte, querer a la humanidad como *totalidad*; y por otra parte, querer a la persona como singularidad (Ricœur, 1991: 252).⁴

La noción de totalidad queda indeterminada, dado que forma parte de las visiones fundamentales que ninguna experiencia histórica es capaz de expresar. Esta función de la utopía es irreductible a un análisis científico, y no está en posesión de ningún grupo social. La observación de Ricœur es de particular interés respecto del DD dado que, más allá de toda precisión legal, su idea está forjada sobre la doble visión señalada.

De forma significativa, Ricœur concibe esta función en términos idénticos a lo que François Perroux ha buscado con su "teoría generalizada del progreso económico". La alusión al economista francés indica la coincidencia de ambos pensadores:

Es la perspectiva de una humanidad entendida como un solo ser con sufrimientos y anhelos lo que está en el horizonte de todos nuestros debates sobre la integridad del mundo, sobre la amenaza atómica, sobre la descolonización, o sobre lo que François Perroux llama la "economía generalizada" (Ricœur, 1991).⁵

La idea del DD encuentra una clara correspondencia con el carácter visionario de la obra de Perroux. El parentesco no es de sorprender. El DD es un derivado ideológico del nuevo orden

4. Énfasis añadido.

5. Énfasis añadido.

económico internacional (NOEI), sustentado tanto por teóricos del llamado neokeynesiano, como de la teoría de la dependencia. Keynes fue interlocutor de Perroux, su pensamiento lleva su impronta. La teoría de la dependencia se gestó entre teóricos de la economía que estuvieron fuertemente influidos por Perroux.

Sería impreciso reducir la obra de Perroux a una mera utopía, o considerarla como parte de la moral de convicción expuesta en categorías económicas. Perroux hace continua referencia a los aspectos conflictivos de la política, en diálogo expreso con Max Weber. Una de sus propuestas fundamentales es la de ampliar la racionalidad tanto de la economía como de la política, a partir de la naturaleza de la materia misma de la que ambas se ocupan. Analizar su concepto de racionalidad rebasa los límites de este trabajo (Perroux, 1987a). Sin pretender ser exhaustivo, en el presente capítulo presento algunos de los rasgos fundamentales de la economía generalizada. El juicio sobre su pensamiento económico está más allá del ámbito de mi competencia; sin embargo, al menos como visión, constituye algo así como el reverso institucional, a nivel económico, de lo que pretende alcanzarse con un DD: plantear las condiciones bajo las que resulta posible garantizar el desarrollo de la especie humana.

MÁS ALLÁ DE LA "ECONOMÍA AVARA"

Perroux atribuye a una concepción imprecisa de economía una de las causas principales que han impedido el paso a una unidad cada vez mayor entre los hombres. Ésta es la conclusión a que lo condujo su análisis del concepto de progreso del XIX. Perroux advierte que normalmente se ha confundido el progreso económico de Europa y de Occidente con el progreso económico de la humanidad en su conjunto. Perroux propone a esa enorme ilusión del progreso técnico y comercial una visión de futuro.⁶

6. Alexander, Chabert. *L'homme Perroux et sa formation*, en Gendarme (1992: 69).
"Toda la obra científica y profética de François Perroux ha significado la propuesta

Para Perroux la revolución económica no se realiza ni por medio de una dialéctica de lucha de clases, ni por la dialéctica que contrapone a las naciones unas con otras. Esta última, a su parecer, corresponde a una visión estrecha. El nuevo tipo de economía se gesta en el seno mismo de la economía capitalista o, como Perroux prefiere caracterizarla, de una "economía avara" (Perroux, 1961: 288). El nuevo tipo de economía no es el mero producto de la presión de las clases trabajadoras sino de pueblos enteros (las masas): artesanos, campesinos, pequeños y medianos funcionarios, nuevas clases medias, burguesas, que se sienten amenazadas y se han reunido.

La economía avara no ofrece la garantía de autocorrección a largo plazo. Es una economía destructiva que acaba con especies enteras y produce grandes daños ecológicos (Perroux, 1961: 299). Por otra parte, los progresos de la economía dominante no benefician a los dominados, antes bien, tienden a acentuar las desigualdades. Éstas y otras muchas de las aporías de la economía moderna hacen patente que, por sí mismos, los progresos científicos y técnicos no pueden ofrecer una solución al problema de la subsistencia material de las mayorías (Perroux, 1961: 300-302).

Perroux atribuye la incapacidad de percepción de esta realidad al influjo que ejerce la avaricia de las naciones sobre los hombres; es decir, de un cierto espíritu latente en Occidente que, de forma más o menos consciente, deforma el análisis de la actividad económica. Perroux ilustra esta mentalidad con el ejemplo del producto nacional. Sobre este último pesa el sobrentendido de que sólo ha de beneficiar a los ciudadanos de cada nación. Lo mismo vale decir respecto de la propiedad privada, tanto individual como colectiva (Perroux, 1961: 303). Su base es el conocido principio de "nada por nada", es decir, de que todo intercambio supone una compensación equivalente. Al interior

de modelos económicos capaces de preparar el nacimiento de un crecimiento armónico dentro de una economía generalizada en todas partes del mundo. Perroux ha descubierto el carácter mundial de la totalidad de los problemas" (Chambre, 1974: 449).

de la economía nacional esto se traduce en una aparente neutralidad y objetividad del aumento de *su* producto económico. Los recursos se distribuyen de acuerdo con el mecanismo de los precios, el máximo de capital se obtiene a través del máximo de ahorro, normado a la vez por las tasas correspondientes de utilidades. La disminución del salario y la huelga son los mecanismos por los que busca restablecerse el equilibrio entre la oferta y la demanda de trabajo. Cada individuo tiene derecho a su producto, y lo que recibe está únicamente en función de lo que cede. Toda transferencia gratuita se considera como riesgosa para el equilibrio del sistema. Para Perroux este principio equivale a sacrificar la vida ante las cosas.

Una forma de economía merece el epíteto de avara cuando, en grado menor, adopta la regla de "nada por nada"; y en grado mayor cuando prefiere el enriquecimiento a la vida; el crecimiento de los medios y de las cosas al desarrollo de los hombres concretos (Perroux, 1961: 288).

Dentro de la economía avara las autoridades se movilizan para asegurar un marco adecuado a las operaciones de los "mercaderes".

La más liberal de las naciones saca todo el partido posible de una especie de transfiguración colectiva, de la moralización de la avaricia cuando ésta cobra carácter nacional (Perroux, 1961: 305).

El resultado de los grandes éxitos de este espíritu mercantilista —que incluye la totalidad de los grupos y clases sociales— es, por una parte, el olvido de los millones de marginados en otras latitudes del planeta; y, por otra, la confusión de los logros del progreso económico y de los avances técnicos con la auténtica economía de los hombres. Junto a éste, Perroux cree detectar un nuevo tipo de progreso, basado en lo que llama "principio de perfeccionamiento". Se trata de un progreso verdadero que plantea una revolución que tiene como base lo que Hauriou

llamaba "el patriotismo de la especie" y que no podía llevarse a cabo por una mera articulación de las economías nacionales sino mediante la superación de los conflictos entre las naciones y los grandes bloques.⁷ Perroux no planteaba en esta formulación una visión privada sino una esperanza compartida por las élites mundiales e, implícitamente, por todos los pueblos.

Una economía para todos los hombres se topa con la dificultad de que ninguna nación dispone de los medios para llevarla a cabo. El camino que podría conducir a ella no reside en el bloqueo de cada economía nacional sino en una organización supranacional y en una mundialización de las economías, que les permitiera abrirse unas a otras de manera ágil y flexible.

La reivindicación masiva del bienestar por parte de pueblos enteros exige la desaparición de procesos nacionalistas y la superación de marcos nacionales para la solución de los problemas globales (Perroux, 1961: 288). Sin buscarlo de forma expresa, las naciones han puesto en tela de juicio la esencia de la economía nacional.

Los pueblos desean de manera enérgica una elevación importante, durable y progresiva de su bienestar común; en términos reales, deben desear de manera ferviente la demolición de las fronteras que nacionalizan sus economías (Perroux, 1961: 288: 289).

En esta constatación (¡1961!) late el germen de lo que haría de un deseo enérgico una reivindicación por derecho.

Los instrumentos de análisis

Polos de crecimiento y polos de desarrollo

Perroux propone las categorías de "polos de desarrollo" o "áreas de desarrollo" como instrumentos de análisis de la estructura de

7. Perroux se refiere a los bloques de los países capitalistas y comunistas, pero la idea es extensible a los bloques actuales que se forman en América del Norte, Europa y Asia.

la economía regional y mundial. En principio, un polo de desarrollo o de crecimiento es un centro de producción en el que se invierten enormes cantidades de capital fijo en determinadas áreas industriales de peso: petróleo, carbón, electricidad, acero, aluminio, etc. En todos los países existen poderosos centros industriales que constituyen los agentes primarios del crecimiento económico, dado que poseen la capacidad de aumentar el producto agregado, modificar la estructura de una economía, promover los cambios en el sistema cultural de una sociedad y estimular el progreso económico.⁸ Estos centros pueden ejercer un efecto propulsor del desarrollo en su medio ambiente, el cual se extiende con frecuencia más allá de los límites territoriales de los países en que se encuentran.

En cada caso se establece una jerarquía de polos que suscita desarrollos locales en comparación con el desarrollo a distancia. Es tarea de los poderes públicos obligarlos a participar en el desarrollo de la región en que se encuentran. La intensidad de esa participación, la naturaleza de la técnica moderna, y la localización de los recursos y de las necesidades a satisfacer, obliga a distinguir dos niveles de creación colectiva. El primero es el de las poblaciones que trabajan en su propia región. El segundo es el de los polos de desarrollo y los centros de administración y de consumo a escala plurinacional y mundial. En este sentido, Perroux afirma que el Estado, en todos los países, se ha "desterritorializado". De ahí la necesidad de la elaboración de planes de desarrollo a nivel plurinacional y mundial.

Perroux concede gran importancia a los complejos industriales que se establecen en países extranjeros independientemente de su nivel de desarrollo industrial, y en colaboración con las grandes instituciones financieras y el apoyo de los estados. Las relaciones productivas y comerciales entre las naciones se anali-

8. "Toda unidad motriz juega el papel de un polo de desarrollo" (véase Perroux, 1992d: 255).

zan en términos de poder y de desigualdad, y de la manera en que una economía dominante es capaz de promover y restringir el crecimiento de otras economías nacionales.

El mercado mundial no se entiende como una red de intercambios competitivos entre las empresas y los sujetos dentro de las economías que establecen las relaciones comerciales sino como una mezcla de transacciones de intercambio de grupos polarizados de naciones. Cada grupo de economías nacionales está dominado por un poderoso centro de producción que ejerce efectos propulsores o restrictivos sobre los socios que lo conforman. Estados Unidos, Japón, los países de Europa central y la antigua Unión Soviética son las economías que en el siglo XX se han constituido en grupos polarizados. Su magnitud, poder de negociación, así como su influencia política y económica deben considerarse para cualquier análisis de las relaciones económicas internacionales. Si bien dentro de las relaciones internacionales estos factores juegan un papel decisivo, en las teorías tradicionales del comercio internacional no han sido suficientemente consideradas (Bocage, 1985: 43).

La diferencia de esta aproximación respecto de las teorías marxistas consiste en que, a diferencia de éstas, el énfasis de Perroux no recae en la idea de una explotación deliberada de los países pobres por parte de las grandes potencias económicas sino en la noción de desigualdad estructural que caracteriza a las economías, y en la habilidad y el poder de la naciones industrializadas para la creación de mercados exteriores.

Para Perroux, una economía que no posea empresas dedicadas a la exportación corre el riesgo de perder su posición en el mercado internacional. Por otra parte, un país sometido al dominio de industrias exportadoras extranjeras (monopolios, etc.), está condicionado por relaciones de poder, y no por las reglas de la competencia perfecta.

Dado que las potencias industriales mundiales que establecen acuerdos recíprocos tienden a gozar de grandes privilegios dentro de las economías débiles, debe fomentarse en éstas el establecimiento de nuevos polos de desarrollo, o el reforzamiento de los

ya existentes, tanto ahí mismo como en el exterior, mediante la cooperación tanto de los intereses privados como del poder público. Este último punto resulta decisivo dada la tendencia actual de los estados, quienes en menor o mayor medida están obligados, por los organismos financieros internacionales, a dejar por completo el sector industrial en manos de la iniciativa privada sin la correspondiente participación del Estado como auténtico rector de la economía, y sin la creación de las condiciones de orden político que hagan posible la estabilidad y el florecimiento del sector productivo.

La impotencia en que se encuentra sumida la mayoría de los estados respecto de los efectos de la economía transnacional, plantea la cuestión de quién queda obligado a velar por el desarrollo de cada nación. Ni los bancos ni las empresas multinacionales pueden sustituir al Estado en esta tarea. De ahí la insistencia de Perroux sobre la importancia de la creación de un verdadero espacio de Estado-nación que no se cierre a los intercambios, y que sea capaz de hacer funcionar los mecanismos de los polos de desarrollo dentro de las naciones dominadas. Dado que las empresas multinacionales son fuerzas motrices en la formación de una economía mundial, resulta necesario que entre ellas y las naciones se establezca un diálogo permanente.

Las cuestiones básicas que Perroux intenta esclarecer con su teoría son: ¿contribuye el comercio internacional al desarrollo económico de las naciones pobres?, ¿en qué medida el establecimiento deliberado de los polos de desarrollo puede estimular el crecimiento de las economías subdesarrolladas? (Bocage, 1985: 45).

Efecto de dominación y dinámica económica

La dinámica económica es el estudio de las fuerzas que mueven el proceso económico a través del tiempo y, más generalmente, del propio proceso (Looser, en Gendarme, 1992: 56). A partir de Keynes la economía se ha impuesto como una de sus tareas principales la reintroducción en el análisis económico las tres

nociones fundamentales de tiempo, fuerza y estructura.⁹ Es así como se han establecido las bases de una dinámica económica que busca convertirse en una "auténtica ciencia del hombre y de la civilización".

El pensamiento de Joseph Schumpeter (Viena) y de Edward Chamberlain (Estados Unidos) fueron de gran importancia para el descubrimiento del papel que juegan las acciones unilaterales de creación y de poder en el proceso económico.¹⁰ Perroux descubrió la estructura profunda de la vida económica y sus dinanismos en la interconexión entre poder y economía. Los fenómenos económicos son generalmente fenómenos de poder. La contribución de Perroux a la teoría general del desarrollo puede ser considerada como una interpretación y revisión de las teorías tradicionales a la luz del efecto de la dominación; es decir, de las influencias asimétricas y de las diversas desigualdades que caracterizan las actividades económicas a nivel doméstico (Bocage, 1985: *passim*).

La dominación es una dinámica de la desigualdad. Con el aumento del poder, las desigualdades tienden a acentuarse. El que domina impone su ley. Schumpeter centró sus análisis en la dinámica de la innovación, en oposición a los procesos rutinarios de producción. Perroux concibió los mecanismos de la dominación como opuestos a los mecanismos del contrato estático, es

-
9. A partir de una crítica de la idea de Keynes sobre la función del consumo en el crecimiento equilibrado, Perroux propuso la noción de un crecimiento armonizado, es decir el resultado del efecto de dominación ejercido por los grupos industriales que impulsan el crecimiento y el papel activo del Estado. Bajo la guía inteligente y la intervención activa del Estado, la combinación de inversiones privadas y públicas puede ayudar, en su opinión, a alcanzar el índice deseado de crecimiento económico y a aumentar la tendencia del producto real agregado a través del tiempo. La teoría del crecimiento económico y las políticas del crecimiento resultan inseparables e indispensables para el logro del desarrollo.
 10. De Schumpeter Perroux ha adoptado la distinción entre innovación técnica y creación económica. La innovación es creadora de bienes nuevos o reductora de costos de bienes corrientes. La idea de una "civilización de la invención", sólo es comprensible sobre este trasfondo (*cf.* capítulo IV; Bocage 1985: 156). Perroux realizó un estudio monográfico del pensamiento de Schumpeter (1935).

decir, entre contrayentes entre los que no hay, en teoría, confrontación ni combate (Perroux, 1961: 36).

El efecto de dominación constituye el mecanismo fundamental de las relaciones económicas, aunque suele pasársele por alto. Se define como la influencia asimétrica o irreversible, intencional o no, que una unidad económica (un individuo, una empresa, una nación) ejerce sobre las otras unidades de menor poderío (Looser, en Gendarme, 1992: 57). Perroux subraya la falsa concepción de una igualdad que encubre las desigualdades propias de la economía liberal. La realidad está marcada por relaciones patentes o encubiertas entre dominantes y dominados. Perroux opone una teoría real de una economía del poder frente al modelo irreal de una economía entre iguales.

Dominación no se traduce en independencia. Las economías dominantes continúan siendo dependientes para lograr su subsistencia. El concepto de dominación es más amplio que el de imperialismo. Abarca el efecto no pretendido, casi mecánico, que ejerce una unidad económica sobre otras sólo por razón de su magnitud o de su actividad.

El núcleo de la teoría de la dominación es la noción de relación asimétrica (Bocage, 1985: 158). Las empresas, las industrias y las regiones son desiguales, igualmente lo son las economías nacionales. Tanto dentro de las propias naciones como entre ellas, las grandes imperfecciones de la competencia y la poderosa intervención de los poderes públicos afectan el suministro, la demanda, los precios de los productos, el capital y el mercado de los servicios públicos. Por otra parte, las inversiones directas y otro tipo de presiones contribuyen a acentuar o a perpetuar las desigualdades. Estos factores tienden a destruir al mercado mismo.

Espacio económico, territorio, nación

Aquí es necesario precisar que Perroux entiende a la nación como articulada al concepto de "espacio económico", diferenciándola así del espacio geográfico y del político. El espacio

económico nacional no es el territorio de la nación sino el radio de dominio que ejercen los planes económicos de los estados y de los individuos (Perroux, 1961: 127-129).

La nación no es una colección de individuos que establecen relaciones comerciales libres al exterior o al interior de un espacio; tampoco puede comprenderse de acuerdo con su representación clásica, al comparársele con una industria. La nación implica un conjunto de relaciones entre grupos.

Siguiendo a Gunnar Myrdal, Perroux considera que la economía descansa sobre la integración de la nación, es decir, sobre la capacidad que tienen los grupos, en razón de su cultura, para la formación de un proyecto común, y para la ejecución, en la paz y en un espíritu de disciplina, de sus diferentes proyectos y convenios (Perroux, 1961: 169).

La nación no es una especie de accidente o de desorden por comparación con un estado ideal de un mundo puro; es más bien una modalidad de la sinergia entre los hombres en sus relaciones con un medio territorial y cultural determinado (Perroux, 1992e: 537).

La confusión de nación con territorio ha sido la fuente de conflictos letales en la historia, pues los espacios económicos se intersectan unos con otros por influencias y penetraciones ejercidas o recibidas. Nación es ante todo una estructura que no puede alterarse con facilidad.¹¹ Una estructura se define en términos de proporciones y relaciones que caracterizan un conjunto económico, localizado en el tiempo y en el espacio.¹² El análisis de las estructuras abarca tanto las unidades simples como las complejas, y toma en cuenta las condiciones demográficas, sociales, psicológicas, ambientales, etc. El logro de una estructura deseable requiere de mucho tiempo, esfuerzo y gastos; por ejem-

11. Perroux adoptó la noción de estructura de los estudios de Jean Piaget en el campo de la psicología y del matemático francés Evariste Galois (*cf.* Bocage, 1985: 45).

12. El concepto de estructura es impreciso, y su utilidad en el análisis económico aún es dudoso (*cf.* Bocage, 1985: 46).

plo, la industrialización de un país agricultor, la modernización de un sector industrial de la economía, contar con un desarrollo regional armónico, etc. La nación puede modificarse o abrirse de acuerdo con sus dimensiones.

Cada nación reclama soberanía completa sobre sus fronteras territoriales de acuerdo con los principios básicos del derecho internacional. Dentro de estos territorios se encuentran con frecuencia centros de producción que no pertenecen a la nación y que, bajo ciertas condiciones, pueden contribuir a la restructuración de la economía del país en virtud de su participación en el comercio doméstico y externo. Su influencia ambivalente sobre el espacio económico puede expresarse tanto como poder propulsor del desarrollo o como obstáculo para su consecución. Lo decisivo resulta el tamaño de la empresa, que es lo que finalmente viene a darle un carácter interterritorial o internacional. Una empresa multinacional es un centro de poder económico, tecnológico y financiero extraparlítico o parapolítico. Su comportamiento económico no es compatible con las reglas de la competencia perfecta, dado que, con frecuencia, hace uso de su poder para modificar el medio ambiente en su propio beneficio, cuya maximización resulta su último objetivo. Muchas veces las empresas multinacionales pueden proceder en conformidad con grupos financieros de control mundial y bajo la protección política de los propios estados. Uri señala, por ejemplo, que los desequilibrios de las balanzas de pagos no son espontáneos, y no existe una autoridad que armonice sus políticas. "Sólo habrá economía mundial a través de un plan mundial" (Bocage, 1985: *passim*).

La dominación económica no significa, con todo, independencia completa del comercio internacional, pero puede ayudar a la economía dominante a asegurar su crecimiento y prosperidad. El florecimiento no se encuentra asociado necesariamente con la voluntad de dominio sino con la producción de nuevas técnicas de producción y con la existencia de condiciones favorables de intercambio. "Una economía dominante es siempre una economía que comienza a crecer antes que las demás"

(Bocage, 1985: 176).¹³ La única forma de compensar el inevitable desequilibrio que surge y tiende a crecer por causa de un alto índice de innovaciones tecnológicas en un polo de desarrollo es la creación de otros nuevos en las zonas dominadas. La situación de dominación no es un destino insuperable: "El poder puede ser superado dentro de la comunidad internacional".¹⁴

Primer balance: consecuencias económico políticas

Más allá del Estado-nación

Desde el punto de vista económico, los límites simbólicos de la patria resultan de poca importancia. Las fronteras económicas de los estados nacionales son, en parte, ilusorias, debido a que los puntos o zonas de influencia que ejercen los polos económicos no coinciden con las fronteras del Estado nacional (Perroux, 1961: 289).

De ahí que la superación del Estado-nación sea, más que una exigencia, en buena parte un hecho.

La constatación del fracaso de la economía avara pone de manifiesto la insuficiencia de las naciones aisladas bajo el ideal de la autarquía, y la fecundidad de nuevas combinaciones supranacionales. De estos datos económicos se sigue, necesariamente, la necesidad de reformar el Estado, cuya estructura autárquica y liberal tiende a quedar obsoleta.¹⁵

13. La dominación puede ser benéfica o dañida, y admite distintos grados (desde la dominación parcial a la subordinación). La influencia puede ser hasta cierto punto aceptada o rechazada por el objeto de la dominación. El juego económico oscila entre los dos extremos de una relación asimétrica, de ahí que todo contrato suponga un combate (cfr. Uri, 1987: 8).

14. Además de los polos de desarrollo, las naciones industrializadas cuentan con monopolios culturales que les ofrecen beneficios a largo plazo. Cada realidad nacional cuenta con elementos *monopolísticos* que, en relación con las otras, genera relaciones de conflicto (cfr. Bocage, 1985: 177).

15. "El obstáculo para el ordenamiento de una economía universal proviene menos de la mala voluntad de los estados que de la estructura misma del poder estático" (cfr. Perroux, 1987a: 255).

El Estado territorial clásico no puede ejercer el control indispensable sobre sus polos de desarrollo, cuyas condiciones de realización y efectos son plurinacionales. Por otro lado, es necesario distinguir entre centros de decisión y polos de desarrollo (Perroux, 1987a: 256) existen vastas zonas del mundo (por ejemplo, el África de las *cuasinasiones*) cuyos centros de decisión se localizan al margen de los polos de desarrollo de cada nación o país. Además, muchas naciones aún no se constituyen del todo. Un derecho a la autodeterminación tendría que implicar el derecho sobre sus polos de desarrollo, lo cual en numerosos casos no resulta posible.¹⁶

En su obra *L'Europe sans rivages*, Perroux ya preveía la internacionalización de los polos de desarrollo de los estados nación, y su administración o coordinación por parte de una organización mundial capaz de ejercer presión para la coordinación de sus proyectos en beneficio de la comunidad internacional. Esta visión surge de la convicción de que las desigualdades cada vez mayores entre las naciones no conducen a una competencia económicamente justificable entre sus industrias, a escala mundial. Y, por otra parte, de que los beneficios que las naciones subdesarrolladas pueden obtener del comercio internacional no resultan suficientes para compensar el avance económico adquirido por el mundo industrializado. El logro de un progreso económico sostenido requeriría, por tanto, de la igualdad de oportunidades para todas las naciones.

Los pasos necesarios para el logro de una integración económica en este sentido son:

16. Perroux propone criterios cuantitativos para la determinación de la realidad de una nación en vías de formación: la relación entre producción de alimentos y la producción de exportaciones; la relación entre la producción de productos de extracción y productos de la industria de la transformación, y la relación entre la producción vinculada al trabajo libre y al trabajo obligatorio.

- El establecimiento de territorios transnacionales integrados por polos internacionales de desarrollo, por empresas comunes entre la naciones (por ejemplo, el diseño del Concord) y por institutos internacionales de investigación y educación.
- La coordinación de planes nacionales de desarrollo dentro de un programa de desarrollo económico internacional. Esto requeriría de la creación de organizaciones de planeación internacional capaces de influir en la opinión pública, en los propios consejos de planeación de las empresas, en los centros de investigación nacionales, y en los proyectos de inversión de las compañías multinacionales.
- La reconsideración de la idea de una élite mundial encargada de velar por los intereses comunes de toda la humanidad. A esta élite se le otorgaría un estatus internacional que la situara por encima de las decisiones políticas de los estados nacionales.

Cabe añadir que la efectividad de la élite depende en gran medida de que no rompa sus vínculos con el pueblo, frente al que es responsable y agente fiduciario. La élite se legitimaría por su confiabilidad.

Nuevas formas del poder mundial

Junto con una federación de naciones (territorios), Perroux concebía la posibilidad de una federación de funciones que la complementaran y rectificaran. Se trata del establecimiento de centros funcionales como formas de poder completamente distintas de las que vienen operando hasta ahora dentro de un determinado territorio. Si, en esta misma lógica, se pasa de las estructuras físicas (por ejemplo, las riquezas de los mares, ya sometidas a reglamentos del derecho internacional) a las inmateriales, se sigue necesariamente el que la ciencia, por su naturaleza, no deba seguir siendo propiedad exclusiva de un Estado o de un grupo sino que debe ponerse a disposición de todos. Perroux considera necesaria la existencia de instituciones mun-

diales en las que grupos de expertos realizaran análisis del poder, de su estructura y de las desigualdades que genera (Perroux, 1992d: 538).

Desigualdad y redistribución

Hay razones de peso que hacen dudar que la cobertura de los costos del hombre y la satisfacción de las necesidades humanas fundamentales lleguen a alcanzarse dentro de cada economía nacional. Perroux destaca la gran desigualdad en la distribución de los recursos naturales y de las ocasiones históricas del desarrollo. Por ello, la propuesta de una economía para el hombre carece de sentido en un mundo en el que las economías nacionales se encuentran aisladas unas de otras. Esta nueva economía parte de la idea básica de que resulta preciso dar pasos en el sentido de la distribución y *re-distribución* junto con las enormes reformas necesarias en la producción. El éxito del proyecto se basa en nuevas combinaciones supranacionales que se agrupen como agentes productivos que, por los objetivos perseguidos, ofrezcan sentido a todos los involucrados. No se trata de lograr una igualdad en los niveles de crecimiento y de desarrollo para todas las naciones e individuos sino de eliminar o corregir al máximo las desigualdades improductivas, en pos de un crecimiento armónico del conjunto.¹⁷

La base antropológica

La necesidad de llevar a cabo una redistribución a nivel mundial no se reduce a la mera transferencia de riquezas de un país a otro.

17. "El crecimiento y el progreso de la economía mundial se han realizado, hasta nuestros días, en y por la desigualdad. Hay fuertes razones para creer que los progresos ulteriores no dependen de una mayor igualdad sino de la eliminación o de la corrección de las desigualdades improductivas" (*cfr.* Perroux, 1961: 94).

Las relaciones de posesión son menos decisivas que las relaciones de poder, y éstas, a su vez, lo son menos que las relaciones entre las conciencias. Cada hombre lleva en sí, de manera congénita, la rebelión contra las ataduras de la naturaleza avara, de la sociedad avara y del yo avaro (Perroux, 1961: 297).

Esta antropología humanista está en la base de todo el pensamiento económico de Perroux. No existe una contradicción insoluble entre la situación concreta de cada ser humano y el sentido de su ser como persona. En cada periodo de la historia, el dinamismo de la persona se expresa en sus distintas formas de organización. Desde este punto de vista clases y naciones son formas contingentes que han encontrado los hombres en su lucha secular por la libertad (Perroux, 1961: 298).

Perroux considera falso el supuesto de las escuelas marginalistas según el cual los agentes económicos actúan siempre motivados por la búsqueda de su máxima ventaja individual. En este esquema quedan fuera de consideración la especificidad de los motivos desinteresados del sujeto, el fracaso de los cálculos individuales, y las representaciones colectivas de los grupos (Perroux, 1961: 334).

Por otra parte, la política liberal, en la mejor de sus tradiciones, no ha rechazado el altruismo como base de las sociedades; sin embargo, pone todo su acento sobre el interés individual: el acto económico elemental del que parte es el individuo en busca del aumento del consumo de bienes materiales, de ingresos, etc. Perroux se interesa en destacar que en el hombre existen otras fuerzas compensatorias que, junto con los instintos, operan como motores de la acción.

Inspirado en los estudios caracteriológicos de Emmanuel Mounier, Perroux ve en el binomio generosidad-avaricia uno de los rasgos psíquicos más determinante de la acción humana (Mounier, 1946). Aunque tiende a ser sofocado, tanto por los propios instintos como por una determinada organización de la economía, el deseo de dar resulta irresistible. A partir de ello,

Perroux emprende su crítica radical de la organización económica y de las teorías de la economía del bienestar.¹⁸

Una economía equilibrada no debería obstaculizar las ocasiones naturales para la satisfacción de las inclinaciones desinteresadas. De ser así, la sociedad sólo recibiría una parte de los frutos de las actividades que realizan sus miembros, quienes lejos de organizarse de acuerdo con su naturaleza, sociedad e individuos, se organizan según un orden parcial, impuesto a contracorriente a la generosidad latente en ellos. De ahí que resulte superfluo construir un esquema de rendimiento social máximo, dado que, ya desde su punto de partida, el orden social sofoca una enorme cantidad de energía humana capaz de la producción de un rendimiento enorme.

La organización supranacional

Dentro de las tentativas de organización, a escala supranacional se produce exactamente la misma paradoja que con respecto a la persona. Para contribuir al desarrollo de los territorios vecinos las grandes metrópolis cuentan con la transferencia de capital y de conocimientos técnicos ("patrimonio cultural desinteresado"), y la de fondos de inversión y de bienes de capital. Lo cual trae consigo inevitables sacrificios.

Las naciones que cooperan o se integran unas con otras se enfrentan al problema de la repartición de cargas que no pueden basarse en el cálculo de la equivalencia rigurosa. Se requiere que cada parte se arriesgue a otorgar a la otra más de lo que recibe de ella, en beneficio de una ventaja colectiva a largo plazo. Perroux observa de forma aguda las reacciones que suelen surgir en el momento en que se buscan fórmulas supranacionales a este principio: la acentuación del interés personal, de la propiedad

18. "La imagen estilizada de una sociedad de mercaderes, motivados sólo por su interés personal, no es neutra sino partidaria; no es indiferente sino mutilante" (cfr. Perroux, 1961: 336).

privada, del mercado supuestamente neutro, etc.; todo lo cual opera en contra de las instituciones de solidaridad social. Se acentúan, igualmente, las reivindicaciones de los derechos ya adquiridos, se exacerban los particularismos nacionalistas y se subrayan las dificultades reales. Todo lo cual opera en detrimento de las únicas fuerzas que podrían crear un contrapeso al espíritu de avaricia, y que, de hecho, podrían contribuir a un mayor apogeo: los motivos desinteresados, base de una auténtica economía del don.

La "economía del don"

Don es un concepto que Perroux adopta de las investigaciones del antropólogo francés Marcel Mauss (1872-1950) con grupos polinesios. La economía de estas etnias se basa en los dones mutuos, a los cuales se atribuyen significados mágicos y religiosos. Mauss centra la atención de la vida humana en su totalidad: en sus aspectos individuales y colectivos. De ahí que su estudio concierna a la vez a la psicología y a la sociología. En su obra *Ensayo sobre el don*, Mauss intenta mostrar que los fenómenos económicos resultan indisociables de otros aspectos de la vida colectiva, y que ésta no puede reducirse al cálculo de intereses mercantiles derivados del trueque. Por el contrario, el estudio de las sociedades arcaicas muestra que los intercambios conciernen a la sociedad en su conjunto, y que se derivan más bien del don, es decir, de la obligación de donar, pero también de recibir y de intercambiar. Así, por ejemplo, entre los potlatch de las costas del pacífico del norte, o en el comercio de los kula en las Islas Polinesias, se observa un vasto sistema de prestaciones recíprocas, en las cuales se manifiesta un vínculo íntimo y mágico entre los objetos y las personas, que confiere al don un valor social. Se trata de fenómenos totales en cuanto que son, a la vez, religiosos, económicos, políticos, matrimoniales y jurídicos. Así, en las tribus australianas, las prestaciones entre los clanes implican intercambios de bienes, servicios, ritos, danzas, mujeres, nombres. Es posible encontrar correspondencias entre estos tipos de intercambios y los sistemas

económicos modernos, por ejemplo, entre las instituciones indúes o germánicas que suponen que el objeto donado conserva algo de la personalidad del donador (Cazeneuve, 1990: 748).

Inspirado en esta observación, Perroux ve en una economía del don la solución al problema de las grandes disparidades del desarrollo económico entre las naciones. El don carece de sentido en la medida en que se inscribe dentro de una racionalidad puramente mercantil (Perroux, 1961: 174). Su forma mejor lograda es la de un servicio civil de ayuda mutua internacional, que favorece verdaderos intercambios interculturales.

Perroux describe la economía del don de esta manera:

Es una economía en la que las instituciones vitales imponen a todos la utilización de móviles desinteresados a los que restituye su eficacia propiamente económica (Perroux, 1961: 341).

Dentro de una economía de estas características, el criterio del progreso económico se encuentra determinado por la satisfacción de las necesidades comunes. Se trata de cumplir con el mínimo vital accesible a todos. Para Perroux resulta imposible establecer una división marcada entre las necesidades y los fines del hombre; lo decisivo es alcanzar un nivel de vida que sea digno para cualquier miembro de la sociedad.

En la economía del don la competencia no tiene el carácter de una relación asimétrica de imposición que evoca la relación amo-esclavo. No tiende a destruir personas y bienes, ni tiende a la utilización del instinto para la instauración o restauración del equilibrio general de selección de los más aptos o mejores. Su esencia no es la desigualdad. Perroux concede que un cierto grado de desigualdad es necesario, pues sin él no existiría el espíritu de superación; pero la desigualdad debe limitarse, para evitar la tendencia a que el más fuerte se imponga sobre los demás. Los que definen los fines legítimos son las reglas del juego para determinar quién es *el mejor*. Las reglas sólo pueden definirse en vistas del fin común y tomando en consideración la totalidad

de los participantes. La observancia de las reglas supone solidaridad, disciplina y espíritu de juego. Según este modo de proceder, los móviles egocéntricos puros no son los determinantes únicos. En el contexto del mercado internacional puede constatarse cómo el establecimiento de los precios resulta cada vez más insuficiente para la formación de nuevos mercados entre diversos participantes. La continua elaboración de nuevas reglas sería muy costosa y, a la larga, inoperante. La base que sustenta la competencia es la voluntad para llevar a cabo una obra común definida, entendida como deseable por todas las partes (Perroux, 1961: 342).

El análisis del mercado como un mecanismo en el que se da por supuesto que existe una relación simétrica entre la oferta y la demanda, y un ajuste de una con otra por parte del sistema general de precios, impide su comprensión como un proceso en el que la racionalidad de las acciones de los agentes y de las "unidades activas", dentro de un sistema muy débil de equilibrios, juega un papel muy importante. Perroux intenta mostrar que el mercado no es un sistema de equilibrio espontáneo y automático. Esto supondría que son las cosas las que determinan las acciones humanas, y no el hombre quien determina su relación con ellas (bienes). La relación entre la oferta y la demanda sólo cobra significado cuando entra en consideración las señales del demandante, y cuando las necesidades de todos, y no sólo las necesidades solventes son detectadas. Esta visión se desprende del primado de la acción libre y de los conflictos de poder sobre la mecánica del mercado. Concebido de esa manera, el mercado se basa en una idea falsa de equidad. La economía del don no guarda en primera línea un carácter "supererogatorio" sino un espíritu eminentemente equitativo. Los márgenes entre ambos criterios no son perfectamente delineables, dado que la economía del don descansa sobre el supuesto de la extensión de los intercambios a todos los miembros de la especie humana, y no sólo a quienes pueden ser identificados como agentes económicos por las señales de los precios, o por la oferta y la demanda.

Perroux está consciente de que el espíritu del don resulta sospechoso para el capitalismo contemporáneo. El capitalismo ha adquirido un grado nunca antes alcanzado de culto a la adquisición y de pasión por el lucro. Dejado a su solo funcionamiento, el capitalismo adultera y aniquila el espíritu del don (Perroux, 1961: 342). Lo específicamente humano —nobleza, desinterés, servicio a los demás, don de sí— se ha convertido en mero objeto de deseo.

En el capitalismo existen, con todo, ciertas formas del don, cultivadas e integradas dentro del sistema como mecanismos de corrección de algunas fallas de su funcionamiento, y como formas de compromiso de las conductas egocéntricas. Estos *pseudo dones*, sin embargo, no han de ser menospreciados, ya que tienen una importancia crucial: se trata de procedimientos impuestos por la evolución misma de la economía contemporánea; los mecanismos sólo pueden llevar a efecto los objetivos a los que sirven, apelando a los móviles humanos que han sido descuidados por la economía en su organización vigente, y pueden despertar la conciencia de la necesidad de desarrollar la capacidad del *don de sí* en lo que corresponde a obras comunes.

Una consideración de miras amplias no puede excluir la posibilidad de que estos objetivos lleguen a realizarse, ya que están inscritos en el hombre mismo y lo acompañan en todas sus empresas.

Significado de la economía del don dentro del capitalismo contemporáneo

Perroux encuentra en el don el significado económico más profundo del capitalismo contemporáneo. La experiencia del Plan Marshall muestra una verdadera posibilidad de organización de la economía internacional. El don puro no tiene por finalidad la ganancia sino el simple hecho de dar, ceder, sin esperar nada a cambio. Ésta es la diferencia entre don y *gift* (regalo). El *gift* opera todavía conforme a una mentalidad mercantil. El paso del *gift* al don constituye un mayor grado de racionalidad en la distribución de los recursos entre las naciones.

Perroux considera, por ejemplo, las formas de servicio civil de cooperación internacional, lo cual favorece verdaderos intercambios culturales (Perroux, 1961: 156-158).¹⁹

La economía de mercado depende de procesos que rebasan el mercado. En toda economía existen acciones políticas al servicio de grupos de intereses económicos y financieros. Lo único que puede mostrar que la transferencia sin contrapartida no constituye una monstruosidad económica que conduciría a un colapso del sistema económico mundial, es la comprensión de los procesos económicos desde la perspectiva de un interés común mundial. Este principio ha mostrado ya su eficacia en la historia económica. La economía del don se sitúa, así, por encima de los automatismos económicos. Perroux concedía a la economía del don un sentido estratégico. Frente al aumento de la deuda externa, el camino ortodoxo de la deflación de los países deudores le parecía poco realista, porque en la práctica desemboca tarde o temprano en la remisión de la deuda, o de una parte de ella, bajo condiciones negociadas. De este modo, el paso de una economía del intercambio puro a una economía del don le parecía automático (Perroux, 1992d: 225).

La posteridad de las sociedades mercaderes del occidente europeo no se basa únicamente en las recetas del mercado. Los intercambios que se han verificado en ellas han sido siempre permeables a las restricciones y al don (Perroux, 1960: 1; véase también Uri, 1987: 9).

19. El caso de los mineros franceses que cedieron un día de trabajo para procurar un saco de carbón a cada uno de los deportados políticos de una región constituye otro ejemplo de don al interior de la economía nacional (*cf.* Perroux, 1961: 323). Perroux señala un conjunto de ventajas que hablan en favor de la transferencia de capital sin contrapartida de una economía a otra que, en su opinión, resiste las objeciones desde el punto de vista técnico (*cf.* Perroux, 1961: 330-331). La exactitud de esta observación rebasa los límites del presente trabajo.

El espíritu de empresa es otra condición del éxito de la economía de la especie (Perroux, 1961: 333). La clave está en no basar todo el sistema industrial y comercial en las señales de los precios sino también en las preferencias orientadas de común acuerdo hacia una obra común, subordinando el cálculo de intereses rigurosamente individuales a los cálculos sociales y nacionales. En este sentido, Perroux habla de una "escuela de solidaridad". Su desarrollo podría traer a la economía el impulso que el liberalismo clásico no ha sido capaz de ofrecer.

Contratos de solidaridad

En la crítica del equilibrio general y del mercado encuentra su contexto la idea de "contrato de solidaridad" original de Albert Tévoédjrè (Perroux, 1961: 591; Tévoédjrè, 1978).²⁰ Con ello se refiere a la necesidad de enmarcar el trabajo solidario en la forma de un contrato que tenga por fundamento la unidad de destino de todos los hombres y la diversidad de los pueblos. En él deben reflejarse los esfuerzos individuales y las auténticas necesidades de todos. Las antiguas colonias tenían un "derecho a la liberación" (Tévoédjrè, 1978: 144-145) y a ser tratados como iguales en la participación del bienestar humano global. Del mismo modo, los pueblos tienen el derecho a tomar parte en el trabajo económico conjunto, independientemente de las diferencias entre los sistemas sociales, políticos y económicos, derecho a participar en la organización de la producción, y derecho a la cooperación regional e interregional. El fin del contrato es la regeneración del tejido social, lo cual incluye la liberación de la miseria, el asegurar ingresos de manutención, contar con un trabajo digno, recibir una educación adecuada, etc. (Tévoédjrè, 1978: 157). Sólo de este modo resulta posible que los pueblos tomen el desarrollo en sus propias manos, determinando su dirección y avanzado así al ritmo del mundo moderno.

20. Perroux remite a Tévoédjrè (1980).

La economía del don y las políticas de desarrollo

En ausencia de un gobierno mundial, o de un consejo que lo prefigure, las élites mundiales tienen la palabra.²¹ Transformar el presupuesto destinado al rearmamento en uno destinado a la seguridad colectiva resulta condición necesaria, más no suficiente, para la consecución de una economía de servicios a escala del género humano. Para Perroux, esta propuesta no se basa en un utopismo sino que se trata de líneas de reflexión abstraídas de los hechos, de ideas, de políticas y prácticas ya vigentes (Perroux, 1961: 315). De manera concreta, y para el logro de una economía planetaria Perroux propone algunas medidas:

- Mantener los polos de producción y de energía en relaciones de comunicación y cooperación, a pesar de los exclusivismos de las políticas nacionales.
- Institución de un centro de desarrollo que coordine las diversas políticas económicas de las naciones. La iniciativa de su creación podría proceder, por ejemplo, de la Organización de las Naciones Unidas (ONU). Su fin es el logro de la independencia progresiva de las naciones en conjunto dentro del contexto de la interdependencia real (Perroux, 1961: 317).²²
- La creación de instituciones *supranacionales* públicas o *cuasi-públicas* que promuevan el aumento de la producción real en beneficio de todos.
- La economía de la especie implica enormes redistribuciones del producto económico, tanto al interior de las naciones ricas, como –y sobre todo– dentro de las pobres, así como entre ellas.

21. Perroux remite a Maritain. *The problem of world government, the Dublin review*, 3th Quarter, 1951.

22. La agenda para el desarrollo, propuesta por Boutros-Ghali, muestra lo acertado de esta intuición de hace más de 30 años.

La parte que disponga del producto no ha de corresponder necesariamente a la que establecen las meras reglas del mercado. El producto económico de una nación depende cada vez más de su ambiente externo. El producto económico de Europa depende, por ejemplo, en gran medida, del de la industria; el cual, a su vez, depende del de la nación, el que se encuentra determinado por la región del mundo en la que ésta se encuentra y, por su parte, es función del producto del conjunto articulado de regiones. Las formas colectivas de producción exigen formas redistributivas de repartición (Perroux, 1961: 319). Esto traería consigo formas de crédito y de transferencia de capital completamente distintas a las de la economía determinada por el principio de "nada por nada".

Perroux creía que la economía de la especie se encontraba apenas en sus primeros ensayos. La eficacia de la economía avara es local, y se manifiesta donde se han movilizad sólo algunos aspectos de la energía humana, formas mutiladas del interés personal. La economía de la especie, aún en ciernes, no ha podido ser sofocada por completo por los esquemas de la economía mercantil.

El intento por imprimir la huella propiamente humana en la economía es, por lo demás, la forma de tornar soportable la angustia de vivir dentro de un sistema económico criminal dentro del cual difícilmente puede hablarse con sentido, de la comunión de los seres vivos.

Instituciones económicas: balance general

1. Ante la aparente falta de alternativas en que se encuentra la economía mundial tras la caída del bloque socialista, Perroux ofrece una fuente de inspiración tanto a nivel local, como nacional e internacional.²³ Al no existir un modelo mundial de econo-

23. Celso Furtado (1994), discípulo de Perroux y uno de los teóricos más importantes de la economía en América Latina, propone un "retorno a la visión global de Perroux".

mía la visión de una economía de la especie previene contra la implantación de modelos que responden a la dinámica de relaciones desequilibradas de poder,²⁴ y que no redundan en beneficio de los más necesitados (Cosmao, en Papini, 1984: 74 y ss.)

2. La visión de Perroux sobre el desarrollo subraya la cadena de desequilibrios que acompaña al crecimiento. Si bien este enfoque es más realista que el neoclásico (obsesionado con la cuestión del equilibrio), la teoría de Perroux no supera el marco de esta escuela, dado que continúa considerando que el mayor problema del desarrollo consiste en anular los obstáculos que lo impidan.²⁵

El problema del desarrollo de los países pobres está fuertemente ligado a los obstáculos con que se encuentran para colocar sus productos en el comercio mundial. De acuerdo con el *Human development report* de 1992, editado por la ONU,²⁶ anualmente se pierden 500 billones de dólares a causa de las dificultades señaladas, el equivalente a diez veces la ayuda global para el desarrollo. Quizá la virtud más importante sea la oportunidad de participar en los procesos de producción, comercialización y distribución de los productos en condiciones iniciales de competencia cada vez más igualitarias. Una liberalización del comercio mun-

24. "Hace falta consenso sobre la política económica correcta. El debate *cuasiacadémico* que se lleva a cabo dentro de las organizaciones internacionales refleja el hecho de que las teorías económicas sólo resultan válidas dentro de un ámbito limitado espacial y geográficamente. La solución pragmática de problemas y el equilibrio de intereses dentro de subsistemas abarcables entra de este modo en lugar de un nuevo orden económico internacional" (*cf.* Wolfgang, en Wend y Loncker, 1984: 302).

25. "Detrás de las ideas de crecimiento desequilibrado y de polos de crecimiento es fácil reconocer la concepción del crecimiento como un proceso más o menos natural y automático, ocasionalmente perturbado o interrumpido" (*cf.* Hettne, 1992: 54).

26. "Restricciones globales al mercado y sociedad desigual cuestan a los países en desarrollo alrededor de 500 billones de dólares —cerca de 20% de su producto nacional bruto y más de seis veces de lo que gastan en prioridades de desarrollo humano, tales como la educación básica, salud elemental, agua limpia y eliminación de la malnutrición" (Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, 1992: 6).

dial traería consigo una redistribución de la riqueza actual, sin necesidad de recurrir, en primera línea, a un Plan Marshall mundial (Küng, 1981). La propuesta de transformar la economía mundial en el sentido de un Estado social, debe ir de la mano con la extensión del libre comercio. El reporte mencionado propone, en un sentido semejante a la teoría de los costos del hombre de Perroux, que los costos sociales sean cubiertos con medidas sociopolíticas.²⁷

3. La dificultad por definir y realizar una economía de la especie en términos de un Estado social mundial debe tomar como punto de partida la sociedad de estados y, al mismo tiempo, la parcelación del sistema de la economía mundial en subsistemas descentralizados conforme una división regional (polos de desarrollo) o de ámbitos de especialización. Frente a situaciones de catástrofe la ayuda caritativa resulta inevitable. Este tipo de ayuda se dirige a situaciones de emergencia, sin pretender solucionar las "formas difusas de miseria" de las poblaciones de los continentes más afectados por ella (Wolfgang, en Wendt y Loncker, 1984: 302). También es necesaria la transferencia de recursos a los estados que no muestren indicios de poder satisfacer las necesidades de sus poblaciones con lo más elemental. En estos casos, la ayuda sólo tiene un carácter paliativo. La clasificación de la ONU de los países de acuerdo con sus necesidades es un paso decisivo para la construcción de un nuevo orden mundial (Wolfgang, en Wendt y Loncker, 1984: 303).

4. Los problemas de intercambio comercial de bienes, servicios, capital, tecnología y fuerza de trabajo sólo pueden ser solucionados por la división de subsistemas. En ellos, la justicia

27. El reporte recomienda concretamente tres medidas: la instalación de bancos Graamen (que otorgan créditos a los más pobres); una red global de seguridad social financiada a través de un impuesto progresivo del ingreso en los estados económicamente más fuertes, y convertir el Fondo Monetario Internacional (FMI) en un banco central, como responsable de la canalización de medios monetarios en los sectores económicos de las diversas regiones y gremios de la población (Küng, 1981: 4).

no tiene validez como principio abstracto sino que resulta del equilibrio entre poder e intereses, lo cual no excluye la existencia de sistemas hegemónicos. La diferencia consiste en que dentro de los subsistemas es válido lo que no puede serlo dentro de un difuso sistema mundial: un poder hegemónico debe realizar transferencias, si es que el orden sobre el que él predomina ha de ser aceptado por los más débiles. De este modo, el orden válido dentro de cada subsistema se inscribe dentro de los límites correspondientes a la capacidad política de un determinado orden espacial. Los subsistemas han de contar con formas de regulación interna que permitan compensar su falta de acoplamiento al sistema global. Los ámbitos de la economía que no pueden regularse por medio de las negociaciones de los diversos grupos deben ordenarse de acuerdo con la materia específica de que se trate (por ejemplo, el acuerdo mundial sobre textiles, navíos o materias primas).²⁸

5. En algunos aspectos, el capitalismo actual ha dejado de ser una economía inspirada únicamente por el espíritu mercantil. A nivel mundial ya se llevan a cabo intercambios que corresponden a la dinámica de una economía del don, que no se reduce a ayuda para el desarrollo. No debe descartarse este concepto exclusivamente por causa de los efectos negativos en las formas concretas en que se ha llevado a cabo (malas inversiones, creación de una mentalidad de dependencia frente al donador, sentimiento de humillación nacional, etc.) La necesidad real de recibir ayuda en que se encuentra un gran número de países no puede subordinarse a estos criterios.

6. Una economía del don, bien entendida, no sustituye una economía basada en la justicia. El don da cabida a lo específicamente humano dentro del capitalismo, como contrapartida de resistencia frente a su implacable y autodestructiva maquinaria. La dificultad de establecer con precisión cuál es el *suum* de cada

28. "Un justo orden económico internacional sólo surgirá cuando sus sujetos potenciales -naciones y regiones- hayan reducido su déficit interno de orden y justicia" (Wolfgang, en Wendt y Loncker, 1984: 304).

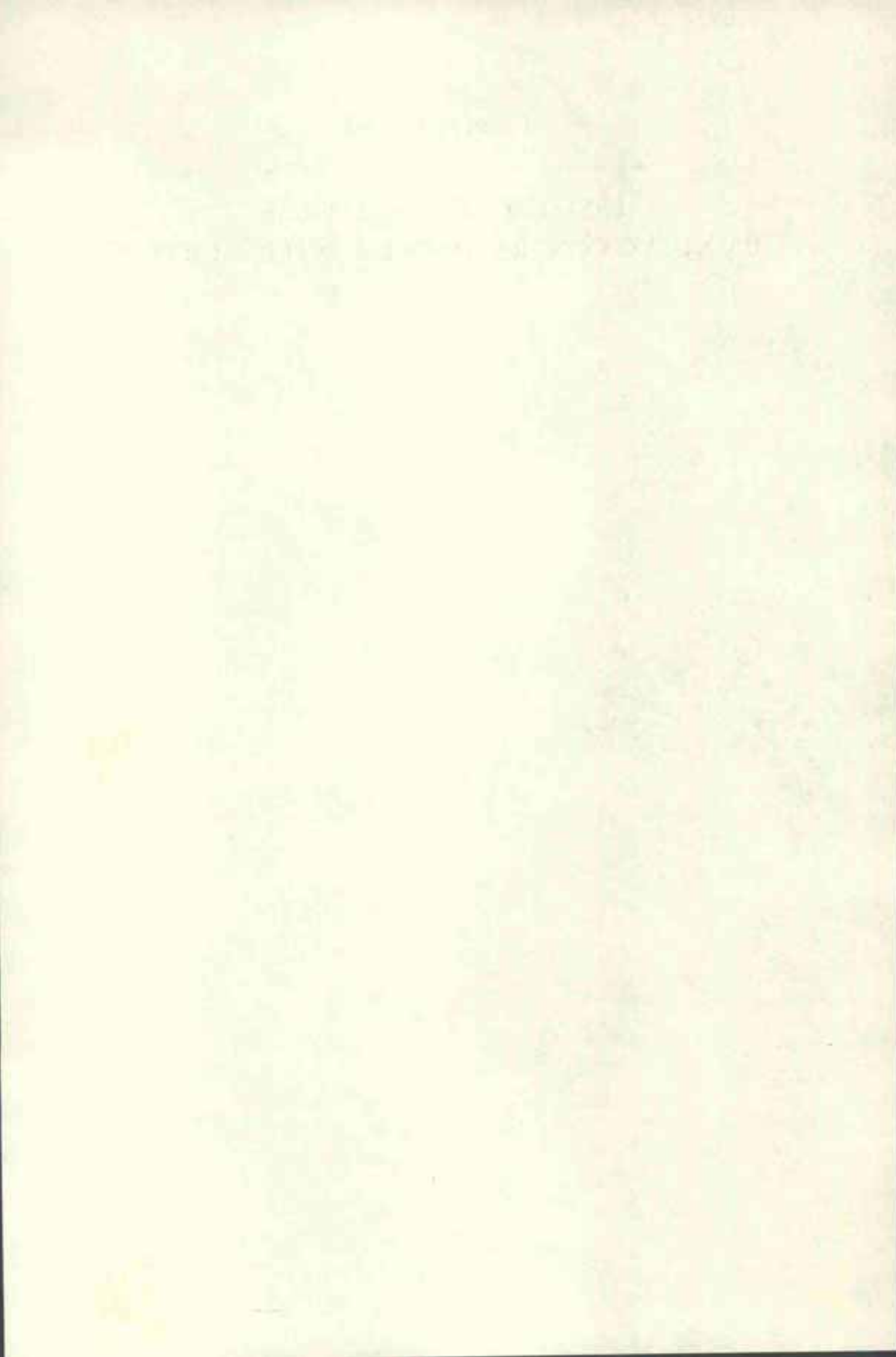
nación puede ser corregida hasta cierto punto por formas concretas de donación que favorezcan la creación de estructuras permanentes.

Una reflexión que prolongue de forma coherente la economía del don debe desembocar en la economía del "mercado democrático" donde la justicia se concibe como el equilibrio dinámico inmanente al sistema de intercambio que funciona de forma adecuada, es decir, de forma duradera y suficiente. La base de esta economía es el reconocimiento del valor de la prosperidad, junto con otros más profundos, como la unidad y la comunicación. Es en la economía donde la libertad debe generalizarse al máximo, para evitar que se formen grandes oligarquías y con ellas injusticias y disfuncionalidades (Hude, 1992: 226).

Para que el mercado funcione de acuerdo con su estructura inmanente (como concreción de las libertades económicas de todos los hombres) y obtenga una legitimación ética (como libertad exterior y material que es expresión de la libertad interior fundamental), y a fin de que no obstruya las formas más profundas de la vida personal y cultural, la reforma de la economía se inspira en la idea de que el mercado funcione como mercado. Que los productos y servicios se ofrezcan y obtengan en condiciones de competencia leal, que los precios sean justos y los contratos sean equitativos. El mercado implica una relación humana, y no existe nada humano fuera de la verdad. La libertad del mercado se basa en la verdad del mercado (Hude, 1992: 228).

CAPÍTULO VI

INSTITUCIONES POLÍTICAS: UN NUEVO CONTRATO SOCIAL INTERNACIONAL



EL DERECHO AL DESARROLLO ¿PRINCIPIO DE UN ESTADO SOCIAL MUNDIAL?

Franz Nuscheler considera que el derecho al desarrollo (DD), junto con los otros derechos de la tercera generación, debe ser visto como idea rectora de la comunidad de los estados que, en último término, redunde en beneficio del propio interés. El DD debe valer como fundamento de un principio de Estado social para el derecho internacional (DI):

Cualesquiera que sean las dificultades que los juristas encuentren, el derecho al desarrollo ofrece el marco orientativo de la visión de un sólo mundo y para la superación del *apartheid* global. Los derechos de la tercera generación incluyen la sustancia normativa de una ética global (Nuscheler, 1992: 284).

Louis Henkin constata que, a nivel internacional, no existe un movimiento análogo a éste, que haya significado la transformación del Estado liberal en un Estado social. Si bien el Estado liberal no tiene como tarea hacer la caridad, "la caridad no es el negocio del gobierno", hay lugar para que dentro de él actúen fuerzas morales que conduzcan a la gente a actuar de forma caritativa, al mismo tiempo que persiguen su propia felicidad (Henkin, 1995: 105). La búsqueda de la "felicidad de los estados"

no tiene sentido y cualquier intento de ejercer mayor presión en el sentido de lograr una mayor justicia entre los estados se topará con serias resistencias. "El egoísmo de Estado es la característica principal del sistema internacional de estados" (Henkin, 1995: 106).¹

Henkin argumenta que los estados tienen por responsabilidad velar por los intereses de los pueblos que representan, y no puede sacrificarlos por intereses ajenos. Hasta la fecha, la generosidad internacional, en forma de ayuda para el desarrollo por ejemplo, debe ser justificada por los poderes legislativos ante el "interés nacional ilustrado". El propio egoísmo nacional debe encontrar formas de compromiso para con los intereses en competencia de otros estados, pero, en cualquier caso, queda excluido el propio sacrificio en beneficio de alguna idea del bien común mundial. Los estados pueden reconocer su propio interés en el interés común, pero aun en aquéllos donde se ha logrado una cierta comunidad (por ejemplo, en el derecho de los mares), el acento sigue recayendo –salvo honrosas excepciones– en los propios intereses de cada país.

La referencia ocasional a la *humanidad* es mera retórica; no tiene implicaciones normativas significativas. En el sistema internacional hay poca sociedad y ciertamente no hay comunidad. Tampoco se da en él el compromiso por ningún tipo de utilitarismo, por el mayor bien del mayor número, por la felicidad de la humanidad o, al menos, por el mayor número de estados. No hay compromiso por la democracia en el sistema, ni por el bien de la mayoría de los estados, o por el de la gente del mundo (Henkin, 1995).²

Las utopías sobre la organización mundial que van de Dante a Bentham nunca cuestionaron a fondo el hecho de las soberanías independientes sino que plantearon las condiciones bajo las cuales los estados tenían que obligarse a colaborar.

1. El interés nacional está confinado a ser no sólo la única motivación nacional sino también su mayor virtud. El autor remite a Morgenthau.
2. Cursiva en el texto original.

No fueron profetas quienes concibieron la organización internacional como la sucesora legítima de los estados soberanos sino estadistas comprometidos que buscaron nuevos arreglos e instrumentos a través de los cuales las unidades soberanas del sistema mundial pudieran encontrar sus intereses y manejar sus asuntos en las nuevas circunstancias de la era industrial y de las comunicaciones (Inis, 1964: 20).

Para que el DD tuviera validez como principio de un Estado social mundial, sería necesario contar, en primer lugar, con el modelo de un orden político mundial. En los siguientes párrafos expongo la visión de una comunidad internacional donde la soberanía de los estados no es absoluta sino que se subordina al bien de la comunidad mundial.

UNA "PROPUESTA HECHA A LA HISTORIA"

Después de la segunda guerra mundial, Maritain comprendió que la alternativa más a la mano sobre las posibilidades de un orden de paz y de justicia era el pesimismo o el escepticismo. Su antigua intuición de un ideal histórico concreto se transformó en una sobria "propuesta hecha a la historia", cuyos rasgos bosquejó en el último capítulo de *El hombre y el Estado*, con el fin de mostrar que la visión de una democracia a escala mundial es el ideal histórico que corresponde a la tarea de la paz y de la protección universal de los derechos humanos.

Maritain coincide con el llamado realismo político en la constatación de que el Estado-nación y el sistema de la sociedad de los estados son realidades históricamente contingentes de la organización política internacional. En consecuencia, sólo un conjunto de instituciones internacionales dotadas de cierta autoridad podrían reemplazar el orden actual (equivalente a un "estado de naturaleza"), lo cual, al menos a mediano plazo, parece muy poco probable (Bahrs, 1961: 170).

Maritain da un paso adelante al proponer una organización política del mundo. El realismo político desconoce la verdadera

dinámica de la sociedad internacional, es decir, las fuerzas espirituales activas en ella. De ahí que llegue, a lo sumo, a proponer como alternativas teorías meramente gubernamentales. La solución sólo resulta plausible desde el punto de vista de una teoría plenamente política basada no en la imposición de un gobierno mundial ajeno a la sociedad internacional sino en la formación de unidades políticas cada vez más grandes y orgánicas que, reconociendo su insuficiencia y su radical correspondencia para con las demás, renunciaran a una parte de sus dependencias para la constitución de cuerpos políticos de mayor extensión.

La teoría puramente gubernamental resulta falsa desde su punto de partida dado que se basa en la analogía errónea entre el Estado que está en relación con los individuos, y el Estado mundial que guarda relación con los estados particulares, de acuerdo con la mera perspectiva del poder supremo (Bahrs, 1961: 192).

En cambio, una teoría plenamente política concibe la misma analogía según la perspectiva de las exigencias fundamentales de la vida política y de la libertad. El problema fundamental consiste en elevar la comunidad internacional a la condición de sociedad perfecta, es decir, de sociedad política organizada.

Maritain insiste sobre la idea de que el Estado mundial supone la formación de un cuerpo político mundial, respecto del cual tiene, como en el orden nacional, una función puramente instrumental (Bahrs, 1961: 189). El problema de la organización política del mundo es más un problema de administración que de autoridad (Maritain encuentra más preciso el término inglés *government* que el francés *gouvernement moundial*). Se trata de la instauración de una sociedad política mundial (Bahrs, 1961: 190). La superimposición de un Estado resultaría contraproducente y conduciría, tarde o temprano, a la guerra.

POSIBILIDADES DE COOPERACIÓN EN UN MUNDO DIVIDIDO

A través de su participación en los cuerpos diplomáticos durante la constitución de la Organización de las Naciones Unidas (ONU),

Maritain parece haber desarrollado una sensibilidad especial para las situaciones de conflicto.³ El filósofo francés se dio cuenta de que, tanto como un credo común, hacía falta una acción común (Evans y Ward, 1956: 196).

La condición para que hombres de diversas convicciones puedan coincidir en principios prácticos es que compartan la misma fe en la práctica democrática y que respeten, quizá por razones diferentes, el valor absoluto del bien moral.⁴ Se trata de una fe secular, no sobrenatural, pero que implica el compromiso del hombre integral y de sus más íntimas energías, y obtiene su fuerza de las convicciones más profundas de la persona y de sus opciones.⁵

Una verdadera política y un justo derecho resultaban impenables sin una nueva cultura humanista.⁶

EL BIEN COMÚN MUNDIAL

El primer supuesto de una nueva organización política del mundo es la convicción de que existe un bien común mundial.

El bien común tiene tres características esenciales: carácter de redistribución (entre las personas, para ayudarlas a que se desarrollen); supone la existencia de una autoridad legítima en

3. Véase, por ejemplo, su obra *A travers du desastre* (1941), en *Obras completas*, vol. VII.

4. Cuando resulta imposible el acuerdo sobre los principios, la mejor solución es el acuerdo sobre las conclusiones. Valadier señala que no puede verse en este planteamiento una solución oportunista. Maritain estaba convencido de que en materias prácticas lo que cuenta es la actitud pragmática, y que la naturaleza de las cuestiones teóricas, por importantes que sean, impide que interfieran de forma decisiva con los verdaderos problemas de moral política, tal como se plantean a la conciencia individual y a la conciencia moral común (cfr. Valadier, Paul. "Une philosophie politique pour aujourd'hui?", en Bressoulette y Mougel, 1995).

5. "La fe democrática no puede ser justificada, nutrida, fortalecida y enriquecida sin convicciones filosóficas o religiosas que tratan con la substancia misma del sentido de la vida" (cfr. "The possibility of cooperación in a divided word", en Evans y Ward, 1956: 120).

6. El politólogo indonesio Soedjatmoko llegó a la misma conclusión que Maritain (cfr. "The compelling reasons for a one world approach", en Emmerij, 1989: 222-228).

la sociedad, y posee una moralidad intrínseca (Maritain, 1988b: 625),⁷ dado que su esencia es la justicia y la rectitud ética. Esta noción del bien común tiene validez a escala mundial, una vez que se pone de manifiesto la necesidad de construir una sociedad planetaria. Su existencia tiene como condición una toma de conciencia mundial.⁸

LA ORGANIZACIÓN POLÍTICA DEL MUNDO

Maritain se remite a las publicaciones del llamado grupo de Chicago para documentar su teoría filosófica de la autoridad mundial. La idea inicial es del filósofo norteamericano Mortimer Adler,⁹ y supone el establecimiento de una autoridad mundial como único medio de asegurar la paz.

La interdependencia entre las naciones es en la actualidad más garantía de guerra que de paz, dado que su naturaleza es esencialmente económica, y no política; es resultado de un proceso puramente técnico y material, no de un proceso conducido de forma libre y racional.

Para estos autores, el progreso técnico es ambivalente, dado que puede producir tanto un acercamiento político y económico, como grandes luchas y conflictos. El factor que determina cuál de las alternativas se lleve a cabo no depende de factores técnicos.

7. Antes de la caída del socialismo real, Dupuy (1989b) consideraba que en la hipótesis de que los países del Norte llegaran a constituir un conjunto más unido políticamente, el resultado sería la creciente pérdida de compromiso de las grandes potencias en los conflictos periféricos. Unos y otros tendrían que llegar a asociarse para trabajar juntos, por fin, por el desarrollo del Sur. De forma inversa, los llamados países del tercer mundo quedarían libres de las presiones entre el Este y el Oeste. Dupuy plantea con cautela la cuestión de si, sin que puedan ser eliminadas todas las tensiones, es permitido imaginar que el crecimiento económico y la promoción social sean buscados por sí mismos, y no como pretexto de lucha entre las potencias.
8. Esta toma de conciencia no es sólo condición del bien común mundial sino del verdadero progreso (cfr. "Les conditions spirituelles du progress", en *Obras completas*, vol. XIII: 463).
9. *How to think about war and peace* (1944).

La tesis de Maritain es que una interdependencia económica sin un refuerzo correspondiente de las estructuras morales y políticas de la convivencia humana sólo puede imponer una interdependencia política parcial, aceptada sólo por compromiso a razón de las condiciones materiales (Maritain, 1990a: 178). Una interdependencia de esta naturaleza sólo puede exacerbar las rivalidades y el orgullo de las naciones. En muchos casos, la industrialización contribuye a que estos procesos se aceleren.¹⁰

Los estados no son soberanos

Siguiendo al jurista Fernand de Visscher (1940), Maritain denuncia la amoralidad de la política exterior de los estados modernos, cuya única regla es la supremacía de sus actividades. Este modo de proceder se basa en la personificación del Estado, es decir, en considerársele como un fin en sí mismo con derecho a preservar su poder por cualquier medio (Maritain, 1990a: 179). La metáfora "personalidad jurídica" ha sido tomada por realidad. Para Maritain esta interpretación metafísica ha encontrado plena expresión en el pensamiento de Hegel.¹¹ Los estados modernos son hegelianos en la práctica, es decir, muestran una tendencia a la dominación suprema y a la amoralidad en materia internacional. Esto sólo sucede en la política exterior en la medida en que se encuentran "infectados del virus hegeliano" (Maritain, 1990a: 181). Ocurre así debido a que no existe todavía un control superior, ni una opinión pública internacional organizada a la que se sometan los estados. Se da por supuesto que ellos encarnan los intereses supremos de la justicia. Organizaciones internacio-

10. Maritain basa esta afirmación en la obra de John M. Nef, *La route de la guerre totale* (1949).

11. Knieper comparte esta misma interpretación: "En el ideal de la ONU como en el ideal de Hegel apenas si existe contraste entre Estado, pueblo y hombre. En la erección de un Estado independiente y soberano debería expresarse el cumplimiento del derecho a la autodeterminación de los pueblos y de los hombres" (Knieper, 1991: 115).

nales como la ONU y otras similares, sólo pueden lograr resultados precarios, de ahí que su contribución en el intento de atacar el mal de raíz sólo pueda tener carácter subsidiario pues, de hecho, es creación de los estados soberanos; de modo que las relaciones exteriores tienden a entenderse de hecho en términos de competencia mutua, y en la práctica los pueblos no pueden participar en la orientación de los acontecimientos más graves de la política mundial, los cuales se deciden pasando por encima de ellos.

La soberanía incondicional de los estados hace ineficaz el trabajo de protección y promoción de los derechos humanos (DH), su afirmación incondicional es un obstáculo para la paz y para el desarrollo. La protección eficaz de estos derechos implica la superación de la soberanía estatal.

No se trata de un abandono total de la soberanía sino de su restricción parcial, en cuanto a las prerrogativas que corresponden al Estado para el control necesario sobre su territorio. La soberanía es un derecho natural a la plena autonomía, que pertenece al cuerpo político en tanto que sociedad perfecta (es decir adulta, enteramente formada).

Necesidad de una autoridad que corresponda a la sociedad política mundial

Sólo una autoridad mundial puede suprimir la anarquía entre los estados, que constituye la causa última de la guerra mundial. Robert Hutchins, ex rector de la Universidad de Chicago en torno al cual se formó la escuela que lleva este nombre, ha mostrado que la idea de una sociedad pluralista mundial cuadra perfectamente con los principios de santo Tomás de Aquino, para quien el hecho de la autarquía (no total, pero si real y relativa) es propiedad de una sociedad perfecta (Hutchins, 1949).¹² Cuando ni la paz ni la autosuficiencia pueden ser obtenidas por los reinos, las naciones o los estados particulares, éstos dejan de ser

12. En esta conferencia se encuentra el núcleo de la propuesta de Maritain.

sociedades perfectas. En ese momento debe constituirse una sociedad más amplia, definida por su capacidad de alcanzar la autosuficiencia y la paz. Para el caso de nuestra época se trataría de la comunidad política internacional organizada según *Maritain*.¹³

Una nueva autoridad mundial es una necesidad que surge de exigencias morales del *ius gentium*, reforzada por acuerdos mutuos; su existencia la afirman los juristas y la confirma el sentido común (*Hutchins*, 1949: 37 y 40).¹⁴ Las obligaciones hacia el todo deben, sin embargo, lograr forma plenamente jurídica (positiva), y ser puestas en práctica por el poder gubernamental. Resulta contrario a la ley natural el intento de fundar un Estado mundial por la fuerza. En él deben respetarse al máximo las libertades (esenciales al bien común mundial) y a los estados que lo componen, los cuales tendrán que renunciar a su plena independencia en la esfera externa, más que en la interna. Tendrá que definirse la división de poderes constitucionalmente (*Hutchins*, 1949: 187).¹⁵

Las dificultades concretas para llevar esta idea a la práctica no pueden considerarse como obstáculos insuperables. Una idea positiva y justa, fundada en una sólida filosofía política, implica el considerar los obstáculos, por grandes que sean, como meramente contingentes. Corresponde a la inteligencia y a la energía humana hacer que deje de resultar imposible. Cuanto más grande es un ideal en relación con la miseria de la condición humana, tanto más prudente debe ser el uso que se haga de ella. Esto implica la no exigencia de su realización inmediata. Los organismos internacionales ya existentes representan pasos en este

13. "Hoy la única comunidad perfecta es un Estado mundial, pues constituye la única comunidad autosuficiente. Toda comunidad más pequeña requiere de la ayuda de otra" (*cfr.* *Hutchins*, 1949: 40).

14. La alusión se refiere claramente a los juristas dentro de la tradición católica (*Hutchins*, 1949: 29).

15. La Escuela de Chicago llegó a realizar el esbozo de una constitución mundial, resultado de numerosas sesiones de expertos, registradas en la revista *Common Cause*, Chicago (*cfr.* *Hutchins*, R. *A world constitution*, 1950).

sentido, y deben ser valorados de manera positiva, por limitados que sean.

Pluralismo de la sociedad mundial e independencia de las naciones

El cuerpo político de la sociedad mundial tendrá que ser pluralista, y deberá vivir tal como vive un pueblo que respeta el bien común de su propio cuerpo político: dentro de un orden democrático (Hutchins, 1949: 196).

La independencia de las naciones no corre peligro. Por su mutua interdependencia las naciones podrán alcanzar un mayor grado de independencia real, aunque imperfecta, pero más elevada que la que gozan, pues se verán libres de la amenaza de la guerra y de las interferencias externas de las naciones rivales, o de los dinamismos de la técnica o de la economía que han quedado fuera de control. También a este nivel internacional cobra vigencia el principio de subsidiariedad, ya que la sociedad internacional no podrá sustituir el esfuerzo de ningún pueblo. El bien común mundial sólo será posible a través del desarrollo máximo de cada nación. El desarrollo nunca podrá ser tutelar.

La manera de asegurar que un gobierno mundial no degenera en el despotismo es garantizar que los canales que aseguran la justicia —orden legal, social, moral— funcionen de forma adecuada en todas las naciones. Ante el pluralismo de ideales morales es imposible imponer un criterio ético como el único legítimo. El sistema jurídico debe orientarse, también, de acuerdo con criterios más modestos, como el del mal menor (Evans y Ward, 1956: 295 y ss.)

La institución de un consejo consultativo a nivel mundial

El hecho de que la sociedad mundial sólo pueda llegar a realizarse en un plazo muy largo, es razón para esperarla con mayor intensidad, para emprender con energía las tareas que la preparen, y para despertar la conciencia común hacia este fin (Evans y Ward, 1956: 200).

Como un camino de preparación política, Maritain sugiere la formación de un senado de expertos elegido directamente por el pueblo de todas las naciones. Su función implicaría sabiduría ética y política y gozaría de las condiciones necesarias para comunicar con libertad a los gobiernos y a las naciones lo que les parezca justo. De este modo se neutralizarían los temores que inmovilizan a las organizaciones internacionales, y podría crearse una opinión internacional organizada (Evans y Ward, 1956: 201).¹⁶

INSTITUCIONES POLÍTICAS: BALANCE

HECHOS SIGNIFICATIVOS DEL ORDEN INTERNACIONAL

1. La presión que ejercen el crecimiento de la población, la lucha cada vez más aguda por los recursos (agua, tierra para el asentamiento, oferta de trabajo), y la revolución de las comunicaciones, hacen cada vez más difíciles los problemas que tienen que ver con el gobierno, sobre todo en las zonas más pobres del mundo. Los estados difícilmente podrían ser sustituidos por otras instituciones. Su permanencia resulta necesaria todavía como pieza clave en las transformaciones locales y globales (Tetzlaff, en Böhret y Wewer, 1993: 85). Una organización política mundial efectiva no se basa en la desaparición del Estado sino en la limitación de su soberanía y en la creciente participación de la sociedad civil. Es posible suponer que se lleve a cabo una transformación del sistema internacional de un mundo de estados a un mundo de la sociedad civil (Czempiel, 1993: 88 y 131).

Existen muchos signos de que el Estado nacional, junto con su pretensión a la soberanía hacia el interior y hacia el exterior, se haya

16. El ex secretario de la ONU Salvador Pérez de Cuéllar hizo una propuesta casi idéntica a la de Maritain (cfr. entrevista en *La Croix-L'événement*, 2/3 de mayo de 1993. Observación de Paul Valadier, en Bressoulette y Mougel, 1995: 174).

convertido definitivamente en un anacronismo, y que, acelerado por la entrega de capacidad de decisión a la sociedad, o a través de regímenes internacionales y regionales, deba ser sustituido por instituciones internacionales o asociaciones de estados (Kohler-Koch, citado en Böhret y Wewer, 1993: 84).

Se trata de la misma realidad que Maritain constataba a mediados de siglo, y que planteaba la exigencia de la coordinación entre política y economía.

3. Los conceptos clásicos que designan las instituciones que configuran el orden político occidental, parecen no poder extenderse, sin más, a otras latitudes (Tetzlaff, en Böhret y Wewer, 1993: 85). Puede constatarse empíricamente que la democracia carece de las bases sociales y culturales para su realización en todos los países. De ahí que exigir democracia y respeto a los DH en el mismo grado, e independientemente de sus condiciones sociales y económicas, excede la capacidad de muchos de ellos. Los estados del llamado cuarto mundo se mantienen en vida de forma artificial, porque no pueden ajustarse al modelo de democracia de las sociedades occidentales. Esos países no están en condiciones de proteger los DH, ni de garantizar las inversiones o la propiedad con seguridad jurídica, ni de dictar normas de derecho. Sin embargo, tienen derecho de formar parte de la comunidad internacional, si bien en muchos casos será necesario que el cuerpo político haga valer su derecho a la representación frente a ella, incluso pasando por encima de su propio Estado.¹⁷

17. "El contrato social y de dominio inspirado en Hobbes, junto con el Leviathán, han dejado de tener objeto. La autodisolución o implosión del Estado es sólo una cuestión de tiempo, es el lado inverso del intento fracasado de la formación del monopolio estatal en la era de la descolonización" (Tetzlaff, en Böhret y Wewer, 1993: 102-103).

LA PROPUESTA DE MARITAIN Y LA IDEA DEL DERECHO AL DESARROLLO

1. Existe ya desde hace tiempo una especie de gobierno internacional, asumido por las grandes potencias y legitimado jurídicamente desde el siglo pasado a través de los tratados internacionales que van desde el Congreso de Viena hasta la Confederación de Teherán, el Congreso de Yalta y de Postdam (Truyol y Serra, 1991: 120).¹⁸ La idea de una organización política del mundo no parte de cero sino que es más bien el intento de reconfiguración del orden establecido en vista de la realidad presente y de sus posibilidades. Precisamente en el contexto de un mundo desintegrado, se pone de manifiesto que el sólo hecho de tener que convivir no resulta suficiente como para buscar nuevas formas de organización política. Para desear vivir juntos hace falta una tarea común. Esa tarea es hoy *la lucha contra la pobreza a nivel mundial*.

2. La propuesta de un consejo consultativo a nivel mundial podría representar el primer paso en la constitución de un consejo de seguridad económica mundial, como nueva institución de la ONU. Frente a éste, el consejo de expertos con autoridad exclusivamente moral, podría neutralizar el riesgo latente del partidismo en la apreciación y juicio sobre los hechos. La gestión de los intercambios y bienes comunes sólo puede ser exitosa sobre la base de la concertación permanente (Moreau, 1993: 123-128). Junto con la institución de un *ombusman*, tal como fue propuesta en la Conferencia de Viena (1993), la consulta de un senado de *sabios* para cada región ofrecería el contrapeso necesario a un consejo de seguridad limitado en la representatividad de la sociedad política mundial. Maritain previó que

18. El autor señala que las conferencias de Yalta y de Postdam, cuyo objetivo era continuar con la cooperación que hizo posible la victoria en la segunda guerra mundial, no resistió la prueba de la "falta aglutinante del enemigo común, y naufragó en la 'guerra fría', que paulatinamente se transformaría en 'coexistencia pacífica' y, a partir de 1972, en una distensión más o menos precaria" (Truyol y Serra, 1991: 122-123).

la carta democrática sobre la que se sustentaría la organización política, exige, además, la existencia de grupos proféticos de choque; es decir, de organizaciones que se esfuerzan por dar a la sociedad civil voz y voto dentro y fuera de las naciones. Las organizaciones no gubernamentales constituyen, en este sentido, la fuerza más dinámica en el intento por la apertura del sistema mundial actual.

LIBERTÉ, EGALITÉ, FRATERNITÉ: LAS CONDICIONES DE UNA SOCIEDAD MUNDIAL ABIERTA

Los tres grandes valores que inspiraron la revolución francesa constituyen las condiciones también para el logro de una sociedad internacional abierta.

Siguiendo a Henri Bergson, Maritain cree que es posible el paso de una sociedad cerrada, donde los vínculos son fundamentalmente prerracionales y gregarios, a una sociedad abierta, determinada por vínculos de la inteligencia y de la voluntad, si el género de amistad que une a los miembros de una ciudad se extiende a una comunidad cada vez más grande (Maritain, 1990a: 193). Esto supone un cambio en las estructuras profundas de la sociedad y de la conciencia moral: la voluntad de vivir juntos, que está a la base de la sociedad política.¹⁹ La guerra ha tenido la función de forzar a los pueblos a conocerse más unos a otros y a vivir juntos. Pero la sociedad política mundial demanda que este proceso sea fruto de la voluntad política, basado en la amistad cívica.

La pura necesidad de tener que vivir juntos no puede mover a la humanidad en la búsqueda de la unidad política. Hace falta una razón positiva y creativa que la motive.

19. La raíz del conflicto en la ex república de Yugoslavia se ha caracterizado en estos términos (cfr. *Le Monde Diplomatique*, junio, 1995: 2).

No es a causa del miedo que los hombres quieren vivir juntos. El temor a la guerra no es ni ha sido jamás la razón por la cual los hombres han decidido formar una sociedad política. Los hombres quieren vivir juntos y formar una sociedad política por una tarea encomendada para emprender en común (Maritain, 1990a: 729).

Para Maritain, el deseo de un bien común para la propia nación se extiende de forma natural a otros pueblos, incluso al mundo entero.²⁰ Sólo a partir del sentido de unidad sería posible erradicar fenómenos como el del hambre. Por una parte, los pueblos se ven sometidos en el orden de la vida política a un cambio que requiere del trabajo por la construcción de una organización supranacional; este tipo de organización, con todo, no comienza con la fundación de instituciones sino que ocurre ante todo en el orden de la vida interior. Maritain había observado que para el logro de una verdadera transformación era necesario existir con los más abandonados:

No constituye una exigencia, la primera exigencia, en el orden de la vida del espíritu, en el plano mismo del sufrimiento y del trabajo cotidianos, y de la existencia con los más abandonados, una efusión suprema de ese amor evangélico con el cual, y a través del cual, toda gran obra de justicia y de paz sobre la tierra logra su plena eficacia humana.²¹

Vivir juntos quiere decir participar, como hombres libres de ciertos sufrimientos, en la realización de tareas comunes. En eso se basa la conquista de la libertad a nivel comunitario. Todo

20. "Los hombres prefieren una sociedad altruista a una sociedad egoísta. Sus preferencias sociales de segundo orden sólo desean una sociedad de altruistas [...] Todas las doctrinas morales coinciden en este punto" (cfr. Domenech, 1989: 343).

21. Maritain. *Obras completas*, vol. X, 1985: 1189. El texto es interesante porque expresa de modo concreto las líneas de pensamiento esbozadas en *El hombre y el Estado*, en lo que concierne a la idea de vivir juntos, que se traduce en compartir sufrimientos; asimismo, plantea en este breve texto la necesidad de un Estado mundial, a partir de un paradigma distinto que el de la guerra atómica.

depende de que los hombres tomen conciencia de esta tarea y la consideren digna de su sacrificio. Vivir juntos es sinónimo de sufrir juntos. Participar de los sufrimientos comunes no por amor a los otros sino a la tarea común y al bien común. Los sufrimientos comunes a que se refiere Maritain son los que han propiciado las grandes transformaciones en las estructuras económicas y políticas de todas las sociedades, y que han afectado gravemente la vida de muchas personas.

La conquista de la libertad sólo es posible sobre la base de cierto igualitarismo relativo, pero real y apreciable de los niveles de vida de todos; lo cual, a su vez, supone, una baja en los niveles de vida de los países de Occidente y la elevación correspondiente de la de los demás. Los países pobres tienen necesidad de salir del régimen del aislamiento y de la autarquía.

El régimen de la economía internacional permite que el bien común de todos los pueblos se vierta equitativamente sobre cada uno (Maritain, 1991: 44).²²

Esta vía, que Maritain vislumbraba ya desde mediados de siglo, se basa en un heroísmo moral, para el que, según consideraba, los hombres aún no estaban preparados. Este tipo de heroísmo consiste en la sustitución del principio del éxito y del rendimiento, por el de la adhesión al bien (*dévouement au bien*).²³

22. Maritain contaba con que algunas de las antiguas colonias no podrían acceder fácilmente a la plena vida política y al propio gobierno. Si bien no reconocía a las naciones más amenazadas un derecho a la gestión común, veía la necesidad de que participaran de los frutos de su gestión. Todos estos cambios estaban ligados a la solidez de la Federación Europea, que en ese tiempo comenzaba a vislumbrarse.

23. La palabra *dévouement* también puede traducirse como afecto, adhesión, devoción o sacrificio (*cf. Diccionario Larousse, México, 1983: 92*).

CAPÍTULO VII

INSTITUCIONES JURÍDICAS: LOS CRITERIOS DE UN NUEVO *IUS GENTIUM*



No hay noción más espinosa para un filósofo o para un jurista
que la noción de *ius gentium*
Jacques Maritain

El derecho al desarrollo (DD) postula una ley de las naciones en el sentido que John Rawls da a este término, es decir, como un conjunto de conceptos y de principios que, de ser aceptados, podrían guiar la conducta real de las partes en la elaboración de un nuevo contrato social internacional (Rawls, 1993a: 51). La idea de Rawls de una ley de los pueblos no está lejos de la idea clásica del *ius gentium* que Maritain llamaría "ley común de la civilización" (Maritain, 1986a: 47). No sorprende que se trate de una de las nociones más difíciles de determinar desde el punto de vista de una filosofía del derecho, dado que lo que pretende es establecer un canon universal que sirva de parámetro ético para todas las naciones en sus relaciones mutuas (Maritain, 1986a: 51).¹

La propuesta de un nuevo *ius gentium* debe ir acompañada de criterios racionales concretos, a la luz de los cuales sea posible someter a crítica los principios vigentes del derecho internacio-

1. No es casual que Rawls haya tardado 23 años en pronunciarse sobre este tema, después de la aparición de su *Teoría de la justicia* (1971).

nal (DI), su estructura e implicaciones y, al mismo tiempo, debe proponer otros nuevos, más justos y orientados al bien común mundial. Tanto el derecho *del* desarrollo como el derecho *al* desarrollo entrañan la pretensión de la elaboración de un nuevo derecho internacional social (Flory, 1984); es decir, la superación de un derecho predominantemente liberal y de coordinación hacia otro de cooperación y de fines. El presente capítulo tiene por propósito analizar las condiciones y el horizonte normativo de un nuevo *ius gentium*.

El punto de partida lo ofrece la estructura de la sociedad internacional. Los problemas asociados al desarrollo hacen necesaria la referencia no sólo a la comunidad internacional sino a la humanidad como realidad englobante y horizonte utópico de las normas metajurídicas. La propuesta de Kant de un derecho en sentido cosmopolita resulta de gran relevancia, dado que indica la posibilidad de la convivencia entre los hombres por encima de las fronteras estatales, dentro de un contexto en el que se pone de manifiesto la finitud del mundo y de sus recursos. Cabe también proceder como Rawls, cuya reflexión parte de la estructura vigente de la sociedad de los estados. Resulta ilustrativo contrastar la posición contractualista con la del derecho natural, para la cual la racionalidad de los principios jurídicos es inseparable de la racionalidad de los principios éticos. El análisis del vínculo que guarda el derecho internacional con el tiempo y con el espacio arroja luz sobre algunas de las condiciones bajo las cuales sería posible reestructurar el derecho internacional bajo la perspectiva del derecho al desarrollo. La exposición de estos acercamientos al *ius gentium* constituyen la estructura del presente capítulo.

LA NUEVA ESTRUCTURA DEL DERECHO INTERNACIONAL

La universalidad del derecho internacional ha sido puesta en tela de juicio. Los estados ex colonizados rechazan con frecuencia un derecho de inspiración europea y cristiana que consideran como un apéndice de tendencias imperialistas. En su lugar proponen un

nuevo derecho auténticamente universal que integre las diferentes visiones del mundo y situaciones respecto del desarrollo económico. De ahí surge un conflicto que opone la legitimidad a la legalidad. Las cuestiones jurídicas son cada vez más alteradas por consideraciones políticas. El derecho tiene un efecto estabilizador en su base. Pero los conflictos se extienden a la interpretación de las reglas, dentro de una sociedad internacional en plena crisis de crecimiento las diferencias mayores conciernen no a la interpretación de la regla sino a la regla misma. Los conflictos políticos alteran su definición. Por lo tanto, a pesar de sus contradicciones, el mundo toma conciencia de la unidad de su destino de cara a los peligros que amenazan a la especie (Dupuy, 1991: 14).

Las Naciones Unidas son un esfuerzo por representar a la humanidad en la búsqueda de orden y de progreso. El derecho internacional refleja cada vez más la participación de organizaciones internacionalistas y universalistas. Si bien los estados se resisten a ceder sus prerrogativas, han tenido que hacerlo en beneficio de una organización que poco a poco cobra un carácter *superestatal*. La organización internacional, independientemente de su grado de integración, tiende a fomentar la aparición de estructuras de poder que, si bien no se sitúan por encima de los estados, al menos coexisten junto con ellos. De ahí que el problema doctrinal del derecho internacional tenga que plantearse en nuevos términos: en los determinados por la coexistencia de dos tipos de sociedad mundial. En general, ambos tipos tienen como denominador común la tensión entre la soberanía de los estados y la organización de la sociedad internacional. Ambos polos remiten a una cuestión de fondo: el fundamento del derecho internacional y el de sus relaciones con el derecho interno. Es decir, sobre su carácter vinculante y su alcance.

El origen de un sistema tan contradictorio de normas e interpretaciones es la coexistencia de normas de inspiración opuesta. Algunas normas han sido forjadas en el contexto de la sociedad relacional que desconoce toda autoridad supraestatal: su origen es voluntarista. Otras normas se aproximan al derecho

interno en el intento de subordinar el Estado a un poder institucional. Poco a poco el DI va contando con órganos propios que van caracterizándolo como derecho institucional. Dupuy señala que, si bien la interdependencia entre los pueblos puede favorecer el desarrollo del *ius gentium*, es sólo a través de las organizaciones que ese progreso puede concretarse.

En resumen, la constitución de una sociedad relacional depende de los principios de un derecho de mera coordinación: opuestos a los de superposición, y aplicables a las unidades asociadas con que van constituyendo progresivamente una sociedad institucional. En la realidad, como las dos ciudades de san Agustín, ambas sociedades conviven sin que sea posible que una sustituya a la otra. Se trata de una organización de estados soberanos, puesta en marcha por ellos mismos (Dupuy, 1991: 15).

DERECHO AL DESARROLLO Y UNIDAD DE LA HUMANIDAD

A partir de esta cohabitación de unos con otros, el conjunto de los hombres aparece como humanidad, como un solo sujeto que exige la realización de un proyecto a fin de lograr su salvación. Bajo el influjo de esta imagen surge la idea del DD como principio metajurídico del DI. El fundamento más profundo del DD es la vocación a la unidad del género humano (Dupuy, 1991: 17). Vista desde el exterior, la humanidad aparece como una entidad englobante en la unidad de un sólo destino. La visión del globo terráqueo como el lugar de habitación común plantea la exigencia de una aproximación integral en la solución de los problemas (biósfera, océanos, regiones polares, espacio circundante).

Los hombres se ven obligados a considerarse como embarcados en una misma nave espacial, y a organizar sus relaciones internas bajo el imperativo de no destruirlo. Este imperativo puede expresarse bajo una norma: "asumir la humanidad". Esta norma es, ante todo, producto de la imaginación, pero impulsada por la dinámica de la historia.

Gracias a la profusión de las comunicaciones y de los intercambios, los pueblos han sido puestos frente a la exigüidad del

globo, y han redescubierto de esta manera una vez más la visión de la humanidad. En adelante, esta realidad no puede quedar fuera del ámbito de las relaciones internacionales. Queda abierta la cuestión de si la humanidad seguirá siendo sólo referencia ocasional o si, bajo el supuesto de que la conciencia de su advenimiento histórico realmente crece, su noción se imponga poco a poco sobre las relaciones entre las naciones con una exigencia: coordinar sus políticas sobre el bien común universal. Esta cuestión no es el resultado de un debate filosófico sino de una revelación hasta hace poco desapercibida: la vulnerabilidad de la humanidad. La humanidad ha traído al nivel de la conciencia su experiencia de finitud, de la posibilidad de la mortalidad global, lo cual constituye, para Jean Guitton la experiencia más profunda que ha dejado el siglo XX. De este modo, quizá sería posible restituir a la visión de la humanidad la función de una promesa (Dupuy, 1991: 20).

Las nociones metajurídicas, como la de DD, tienen su fuente en la representación mítica de una comunidad internacional que la sociedad de los estados se da a sí misma como soporte imaginario de su propia organización (Dupuy, 1991: 117). El mito es producto de un grupo social, y actúa de nuevo sobre él para consolidar su cohesión (Dupuy, 1991: 56). La legitimación de los mitos proviene del objeto al que hacen referencia. La comunidad internacional es la referencia que sirve a todas las naciones como testimonio de sus proyectos. Dupuy fundamenta esta afirmación basándose en estudios de Lévi-Strauss, quien ha mostrado que, bajo diversas fabulaciones en distintos lugares y tiempos, se encuentra un mismo fondo mitológico común. Las aspiraciones a la felicidad, a la paz, o a la seguridad, pueden ser consideradas como una referencia a este fondo. Estas aspiraciones tienen como referencia englobante –universal y eterna– la idea de Dios. La referencia a Dios no puede sustituirse o sobrepasarse, porque en ese momento cualquiera otra podría servir para capturar o recusar las referencias de los demás. Ése es precisamente el caso del mito de la humanidad (Dupuy, 1991: 58).

Pero la ilusión que cada sistema sociocultural se crea de ser la única encarnación de la referencia universal no puede mantenerse en un mundo cuya exigüidad aumenta en esta era de las comunicaciones. Al descubrir su coexistencia, las naciones y los hombres se ven obligados a vivir la experiencia de su comunidad. Frente a los riesgos de fricciones y guerras que acompañan a la coexistencia, surge en las naciones la visión de una comunidad mítica, en la que podrán realizarse los objetivos de justicia, de orden y de paz que en la comunidad histórica se han visto frustrados continuamente.

La comunidad mítica que actúa en la comunidad histórica, alimenta un pensamiento metajurídico que genera normas e instituciones. A pesar de sus insuficiencias, ellas introducen en la vida comunitaria fermentos de equidad (Dupuy, 1991):

El imaginario de las naciones no puede ser fundamento legítimo de una norma de derecho. El paso de un plano mítico a otro jurídico debe realizarse a través de una mediación racional, única instancia que puede dar fundamento a la norma, sin dejar su interpretación y realización al vaivén de los mitos y de sus abusos. La visión de una humanidad reconciliada no ofrece una base racional suficientemente sólida y, por lo tanto, no puede ser considerada como principio de derecho en sentido estricto. Las normas metajurídicas podrían lograr mayor efectividad si pudieran mostrarse que su base es racional, justa, conveniente y oportuna. Dupuy parece descartar del DD cualquiera de estas cualidades al considerar que provienen "del abismo de los sueños".

Los hechos indican que la humanidad es una realidad dividida y polarizada. A comienzos del tercer milenio el llamado Norte contará con una población de un millar de personas, contra cinco de los países del Sur. Una asimetría de esta magnitud resulta conflictiva e incluye un grave potencial de violencia.

Más que nunca, el problema más urgente e importante seguirá siendo el desarrollo. Será necesario abordarlo sobre la base de la

concertación continua en el seno de instituciones orientadas menos a la salvaguardia de los intereses de los estados que a la gestión de la humanidad (Dupuy, 1991).

La raíz católica de la noción de DD pone en evidencia el supuesto tácito de que la humanidad es una sola. Esta idea, sin embargo, se basa, a su vez, en el supuesto de la unidad que proviene de los dogmas cristianos de la creación y de la redención del género humano.² Es evidente que estos dogmas no pueden sustentar una norma vinculante de DI. Su afirmación menguada bajo los supuestos en que se tradujo, por ejemplo en la afirmación de la libertad, la igualdad y la fraternidad dentro del pensamiento ilustrado, no es lo suficientemente sólida como para dar a las normas inspiradas en esa idea un carácter obligatorio. Quizá en la trasposición y la ruptura de una idea de origen netamente religioso dentro de un ambiente secular y pluricultural se encuentre el límite insuperable de la norma del DD.

FUNDAMENTOS NORMATIVOS DEL DERECHO INTERNACIONAL

EL DERECHO EN SENTIDO COSMOPOLITA Y EL DERECHO AL DESARROLLO

El pensamiento de Kant ha cobrado nueva actualidad en la discusión sobre la ética internacional (Donalson, en Nardin y Mapel, 1993: 136-158). Su pensamiento ético y, en particular, su escrito "Sobre la paz perpetua" incluye planteamientos de gran actualidad. Aquí destacaré únicamente algunos aspectos de su

2. "En materia de ética social la Iglesia se apoya particularmente en la hermandad" (cfr. Calvez, 1988). Si bien Calvez subraya que la idea de fraternidad que se sigue de la revelación cristiana está en continuidad con la simple humanidad o la humanidad fundamental, ésta se encuentra ligada a la idea de la creación, por parte de Dios como Padre de los cielos.

propuesta que tienen que ver con un derecho en sentido cosmopolita.

Kant fundamenta los derechos humanos (DH) en dos aspectos complementarios: por una parte, la inviolable dignidad del hombre, y por otra, el hecho de que la convivencia de todos los hombres, por razón de la finitud de la existencia y del espacio material, tiende a realizarse en condiciones históricas contemporáneas para todos. Los hombres no pueden dispersarse por todas partes sino que deben tolerarse en mutua compañía (Kant, 1995: 358). Ambos aspectos, señala Bielefeldt, generan una tensión entre incondicionalidad y condicionalidad en la afirmación de los DH, lo cual pone a Kant por encima de posiciones unilaterales como el idealismo o el empirismo (Bielefeldt, en Habisch y Pöner, 1994: 31).

Uno de los aspectos más originales del pensamiento de Kant es hacer de la finitud del mundo un aspecto constitutivo de la fundamentación del derecho.³ De ambos factores se desprende la idea de un derecho en sentido cosmopolita (*ius cosmopolitanum*) que complementa y abarca al derecho estatal e internacional. El *ius cosmopolitanum* es un orden de derecho fuera del ámbito de la filantropía o de la utopía. Su plausibilidad histórica se sigue de la experiencia concreta del comercio mundial.⁴

Después de dos siglos, la experiencia de la unidad territorial de la humanidad en el siglo XX es cualitativamente distinta de la que Kant pudo constatar. Desde principios del siglo existe una conciencia de la unidad mundial. Para Bielefeldt estos hechos deben tener consecuencias jurídico políticas. El derecho, en sentido cosmopolita, adquiere contornos institucionales, ante

3. "La naturaleza ha reunido a todos los hombres dentro de ciertos límites, en virtud de la forma esférica del globo terraqueo" (cf. Kant, 1993: 352, tomo VI).

4. "Dado que la comunidad (estrecha o amplia) entre los pueblos de la tierra ha llegado al punto de que las violaciones al derecho en un lugar de la tierra se infligen a todos, la idea de un derecho en sentido cosmopolita no es una representación fantástica y descabellada del derecho sino el complemento necesario del código no escrito, tanto del derecho estatal como del derecho de los pueblos al derecho humano público" (Kant, 1993: 360).

todo en el contexto de las Naciones Unidas (Kant, 1993: *passim*). La institucionalización de la protección de los DH se manifiesta en tres ámbitos diversos: junto con la incorporación de los DH dentro del sistema normativo del DI; y la discusión sobre su validez intercultural, y las nuevas exigencias de derechos humanos, Bielefeldt incluye el debate sobre el derecho al desarrollo.

El DD ha introducido una nueva dimensión a la concepción de los DH: la distribución de los bienes de la tierra. En los últimos años la finitud de la tierra se ha puesto de manifiesto bajo un aspecto particularmente dramático: el de los límites de las materias primas y de las reservas energéticas (los límites del crecimiento), que podrían llegar a consumirse por completo en unas cuantas generaciones. Estos hechos tienen implicaciones en materia de DH. En primer lugar, en vista de la distribución de los bienes sobre las distintas zonas del planeta, que es extremadamente desigual. La distribución no puede ser equilibrada, en primera línea, a través de una expansión económica forzada sino que exige de disposición para el logro de una distribución solidaria de los bienes (Kant, 1993: 39; *cfr.* Höver, en Hunold y Korff, 1986: 142-154).

Es evidente que existe un vínculo entre el nivel de desarrollo económico de un pueblo y el grado de posibilidad de ejercicio real de las libertades contenidas en los DH. Formas unilaterales de dependencia económica, dentro y entre los países, pauperización de masas, catástrofes naturales o provocadas por desequilibrios del medio ambiente, y movimientos migratorios que tienen su origen en la pobreza, conducen invariablemente a graves violaciones de los DH. De ahí que la creación de un orden económico internacional justo, en nombre de los DH, sea una exigencia legítima impostergable. El punto crítico es si de ahí se sigue que las medidas necesarias en materia de política de desarrollo y las reformas mismas de la economía mundial pueden y deben ser exigidas como uno más de los derechos humanos (Bielefeldt, en Habisch y Pöner, 1994: 41).

Al margen de los problemas de definición de los conceptos, es claro que desarrollo y DH deben ir de la mano. El mismo

concepto de desarrollo de la declaración de 1986 sobre el DD está estructurado por los DH (Tomuschat, 1992: 480). En este contexto, Bielefeldt ve tanto en la exigencia del DD como en las cláusulas de ayuda condicional para el desarrollo en el marco del trabajo conjunto en favor del mismo, consecuencias complementarias del *ius cosmopoliticum* previsto por Kant hace dos siglos. A partir de los principios generales propuestos por este autor, puede desarrollarse una política exterior y de desarrollo, para la cual se han abierto nuevas posibilidades después del fin de la guerra fría.⁵

Para Höffe, una organización política del mundo inspirada en el sentido de Kant conduce a la inevitable constitución de un estado mundial mínimo cuya única función consiste en velar por la seguridad y el respeto del derecho a la autodeterminación de cada Estado (Höffe, en Kant, 1995: 261).

El DD tiene su lugar propio en el marco de las tareas que la Organización de Naciones Unidas (ONU) se ha asignado desde su origen. Desde su fundación estas tareas son principalmente tres: asegurar la paz, promover el desarrollo social y el mejoramiento de las condiciones de vida de los países pobres y, finalmente, la protección de los derechos humanos. Los tres objetivos se encuentran consignados en la Carta de las Naciones Unidas (artículos 43 y 45 y preámbulo). La manera de entender la realización de estas tareas ha cambiado, al mismo tiempo que han surgido otras nuevas (ecología, por ejemplo).

La función de asegurar la paz, que desde sus comienzos marca a las Naciones Unidas como su objetivo central, entró propiamente en vigor cuarenta años después de la creación del sistema que la hizo efectiva (durante el régimen de gobierno de Mijail Gorbachov en lo que fuera la Unión Soviética y el fin de la llamada

5. "Sigue siendo discutible cómo pueda surgir una política exterior y de desarrollo consistente con los derechos humanos -para la cual se han abierto posibilidades tras el fin de la confrontación de los bloques- a partir de un derecho en sentido cosmopolita" (cfr. Bielefeldt, en Habisch y Pöner, 1994: 47).

guerra fría). La promoción del desarrollo social se convirtió pronto en promoción del desarrollo económico.

Para Höffe, la creación de un Estado social a escala mundial rebasa las funciones de la (nueva) ONU, aun cuando en su carta de fundación esta tarea quede de alguna manera implicada:

Resulta criticable la tarea que las Naciones Unidas se han propuesto en el sentido de promover el progreso social y de mejorar las condiciones de vida en una mayor libertad. Si bien la finalidad de lo que puede llamarse estado social y de bienestar internacional tiene pleno sentido, es imposible afirmar que los llamados déficits de desarrollo constituyen la causa decisiva de las guerras. Sólo por esta razón esta tarea no puede formar parte de las acciones inmediatas para el aseguramiento de la paz (Höffe, en Kant, 1995: 260).

La exigencia de un NOEI parte del supuesto de que las relaciones económicas internacionales son la causa (imputable con un carácter ético de responsabilidad) del subdesarrollo, que desaparecería en el momento en que esas relaciones se *re-configuraran* de nuevo bajo criterios de justicia. Nuevo orden económico internacional (NOEI) significa, entre otras cosas, estabilización de los precios de las materias primas, apertura de los mercados del Norte a sus mercancías, reorientación de los flujos monetarios y financieros, etcétera. En estas exigencias es posible ver expresado el espíritu de comercio que, para Kant, forma parte de una de las fuerzas constituyentes de una sociedad mundial. El derecho internacional complementa la obligación moral y el estímulo material que garantiza de forma constitucional el principio del respeto mutuo sobre el que se construye la paz (Doyle, citado en Höffe, en Kant, 1995: 231). El derecho internacional garantiza que, a la larga, el espíritu de comercio llegue a apoderarse de cada nación, creando así el estímulo necesario para que los estados promuevan la paz y rechacen la guerra. La anterior idea, típica de la economía liberal, afirma que los vínculos cosmopolitas son resultado de una libre división internacional del trabajo y de un libre comercio que obedece a la ganancia relativa.

Cada economía debería ser capaz de sostenerse mejor a como lo habría hecho de quedarse en la autarquía. Cada una recibe el estímulo necesario para abandonar la política que interrumpa los vínculos económicos con las demás participantes. Ésta es una consecuencia natural de las interdependencias económicas (Doyle citado en Höffe, en Kant, 1995: 231).

Höffe extrapola el sentido de este espíritu (las relaciones económicas efectuadas en plena libertad) en términos de las ventajas que resultan de cualquier forma de cooperación (Höffe, en Kant, 1995: *passim*). El hecho de que el comercio mundial libere a los estados, según Kant, de la toma de decisiones más difíciles concernientes a la producción y a la distribución, constituye otra fuente de paz. De esta manera, los estados que no tengan que ver directamente con estos resultados no aparecen como responsables. La interdependencia del comercio y los contactos internacionales entre funcionarios públicos contribuyen a la creación de vínculos mutuos que actúan como mediadores en el establecimiento de acuerdos.⁶

La propuesta de un NOEI puede ser vista a la luz de estos principios justamente como el intento de dar validez y extensión global al espíritu de comercio. Pero, a diferencia de Kant, el NOEI otorga un papel prioritario al orden por estar en función de las relaciones exteriores de los estados, y no considera al espíritu de comercio como el resultado de una forma de ordenación política. Es decir, el NOEI supone que el espíritu de comercio no sea producto de una extensión automática (mano invisible) de las formas de un gobierno republicano a todas las naciones. Ahora bien, ni una ni otra hipótesis son verificables de forma empírica. Por una parte, no se ha verificado ni remotamente un mundo constituido por naciones republicanas. De manera que la tesis kantiana sigue siendo un postulado racional.

6. Doyle llama a la posición de Kant, en muchos puntos deudora de Adam Smith, "internacionalismo libertario" (Höffe, en Kant, 1995: 230).

Por otra parte, es discutible que el nuevo orden sea un orden de (mayor) justicia por el sólo hecho de estabilizar los precios, abrir los mercados, reconducir los flujos financieros, etc. Todas estas condiciones exigen la revisión específica de cada renglón de la economía en relación con cada Estado, etcétera.

Höffe considera que el programa de la Carta de las Naciones Unidas rebasa la competencia de un verdadero orden mundial de derecho en el sentido kantiano. La amistad entre las naciones, por ejemplo, no puede ser exigida como materia de derecho, dado que la amistad pertenece a la doctrina sobre la virtud. El derecho es la exigencia a no ser tratado como un enemigo. Mucho se lograría si se respetara al otro en su propio valor en tanto que otro. Pero, a diferencia de Maritain, Höffe cree que es imposible esperar que se dé la "amistad en forma global".

Höffe parte del supuesto de que no existe una obligación ético jurídica para la cooperación que pueda ser sometida bajo la protección del poder jurídico. El tercer artículo de la paz perpetua establece, por el contrario, que debe reconocerse a cada Estado el derecho de rehusarse a cooperar. De ahí que una organización mundial que disponga de poder coercitivo carece de competencia a este respecto. Aquí se separa la línea de pensamiento del NOEI que desemboca en un derecho al desarrollo. El único derecho humano que ha de ser concedido a los estados dentro del orden de las Naciones Unidas, en espíritu kantiano, es el correspondiente derecho a disponer del propio cuerpo, el derecho a la vida, a la propiedad, el derecho a la indivisibilidad territorial y, por otra parte, el derecho a la autodeterminación política y cultural.

Precisamente porque los estados primarios (los estados individuales), deben cumplir con más tareas que los secundarios (la república mundial), corresponde a esta última un carácter estatal extremadamente reducido (Höffe, en Kant, 1995: 261).

De existir, el Estado de los pueblos tendría que velar por la seguridad y el derecho a la autodeterminación de los estados particulares. Como tal le correspondería soberanía total única-

mente en relación con este ámbito mínimo de competencia (de los conflictos interestatales y no intraestatales).

Paradójicamente, en este punto convergen de nuevo el NOEI y el DD con la idea de Kant. Ambos ignoran la pérdida de soberanía territorial que de hecho se ha llevado a cabo en el mundo, no por falta sino justamente por la presencia ubicua y avasalladora del espíritu de comercio. El DD implica una forma de organización mundial que choca con la idea de Kant y que entra en contradicción consigo misma.

El DD puede ser considerado como un principio moral que intenta hacer del espíritu de comercio un principio de justicia en las relaciones internacionales. En este sentido, puede encontrar un apoyo en la teoría económica de John M. Keynes, o más exactamente en el neokeynesianismo. Cronológicamente, la discusión sobre el DD surge cuando en el foro de la ONU las décadas de desarrollo fueron inspiradas por teóricos provenientes de esta escuela.⁷

De acuerdo con esta posición, el remedio a la crisis económica sólo puede funcionar si se aplican los principios de Keynes a escala mundial. El Reporte Brandt adoptó esta estrategia como plataforma de discusión.⁸ Así, es posible trazar una línea de continuidad entre Kant y Brandt. Esta tradición ve en la creación de las condiciones óptimas del comercio un factor decisivo de la paz y del progreso. Hettne señala que la fuerza de atracción del keynesianismo global reside en el supuesto simplista de que el

7. "Si el keynesianismo implica el manejo de las fluctuaciones económicas y el objetivo de establecer el balance entre la oferta y la demanda a través del Estado. El neokeynesianismo cayó en el descrédito en la época temprana de la crisis actual. La razón común es que las políticas keynesianas no funcionaron debido a la creciente interdependencia dentro de la economía mundial" (*cf.* Hettne, 1992: 216).

8. El Reporte Brandt es un análisis de las relaciones Norte-Sur y un conjunto de recomendaciones para poner fin a injusticias estructurales de la economía mundial y para asegurar la paz. Dicho reporte fue elaborado por un grupo de expertos de todo el mundo bajo la coordinación del ex presidente de lo que fuera la República Democrática Alemana, Billy Brandt.

mundo se encuentra completamente regido por el principio del mercado, y de que el comercio trae beneficios por sí mismo. Pero en la medida en que estos supuestos sean falsos, no puede garantizarse que los efectos de un Plan Marshall a escala global sean del todo positivos.

La línea de reflexión económica que se abrió camino durante los años ochenta fue sin embargo el monetarismo. En la cumbre de Cancún (1981) se propuso a los países en desarrollo liberar sus economías, apoyar a los empresarios, y sacar provecho de sus ventajas comparativas. Estas recomendaciones significan, como señala Hettne, un regreso al modelo ideal del desarrollo capitalista que los propios países industrializados ya habían corregido sustancialmente.⁹ En cualquier caso, esa es la política actual del Fondo Monetario Internacional y del Banco Mundial.

Para Kant la justicia política sólo es posible si las relaciones internacionales descansan sobre la justicia general. Esto implica que la constitución de una unión de naciones sea capaz de incluir a los estados más débiles. La reforma de las instituciones, necesaria para la creación de un orden de mayor justicia, no se basa en el bloqueo de los principios liberales sino en su generalización dentro de un contexto en que las condiciones del comercio sean cada vez más igualitarias, de modo que los más débiles puedan participar con provecho. Si bien las bases del mercado no deben ser obstruidas con arreglos artificiales, la justicia es imposible sin la contribución de la economía del don (*cf.* capítulo V). Kant menciona de paso que por causa de mal entendidas obligaciones, o de sentimientos de compasión, poblaciones extranjeras pueden exigir la participación de los derechos de una población. Para este filósofo cabe la posibilidad de la renuncia a derechos por razones sociales. Brieskorn plantea la posibilidad de que, en el contexto del llamado conflicto Norte-Sur, se imponga la renuncia a derechos en una sociedad por causa de la escasez de recursos.

9. "[En Cancún] la filosofía neoliberal fue traducida en 'Reaganomía global'. Mientras que la estrategia keynesiana contenida en el Reporte Brandt fue tácitamente opacada" (*cf.* Hettne, 1992: 216).

En cualquier caso, es necesaria la distinción entre la renuncia a derechos imprescindibles para la convivencia, que garantizan el respeto de la dignidad de la persona y forman parte de una constitución democrática, de la renuncia a otros derechos y servicios que aseguran el bienestar (Brieskorn, 1994: 842). Kant no consideró la posibilidad de la transferencia de recursos para resolver la pobreza, pero resulta coherente con su pensamiento suponer que el espíritu de comercio se complementa con el espíritu de renuncia y el de la economía del don.

La concepción ideal de la sociedad de los estados

En un artículo reciente, el filósofo norteamericano John Rawls propone los principios de una nueva ley de los pueblos en un sentido semejante al del antiguo *ius gentium*.¹⁰ Primero distingue entre derecho internacional de las naciones como un sistema legal de sanciones aún incompleto, y el derecho de los pueblos como un conjunto de conceptos políticos y de principios que, de ser aceptado, guiaría la conducta real de las partes en la elaboración de un nuevo contrato social internacional (Rawls, 1993b: 43).

Rawls rechaza de entrada la acusación de que su teoría sea puramente etnocéntrica –reproche usual a cualquier teoría esbozada en Occidente. Su reflexión es una extensión de la idea de justicia como equidad, entendida como un mínimo de requisitos que, en las relaciones internacionales, no exigen el abandono de la propia cultura por parte de las unidades denominadas por él como sociedades jerárquicas (Rawls, 1993b: 41).

Para Rawls la justicia es un concepto formal construido sobre las nociones de igualdad y de soberanía de los estados. Desde el punto de vista de la justicia, válida dentro del orden nacional, el supuesto fundamental de Rawls es que los principios de justicia, pueden derivarse del propio interés racional. A través del supues-

10. "En su significado [el derecho de los pueblos] se refiere a lo que todos los pueblos tienen en común" (cfr. Rawls, 1993b: 36).

to del "velo de ignorancia" Rawls radicaliza la idea de la igualdad, ampliándola por encima de los factores sociales y económicos. La situación inicial en que se toman las decisiones es un convenio equitativo. El contrato social corresponde a una elección inteligente y racional dada la ventaja que representa vivir bajo una sociedad estructurada bajo estos principios.

John Rawls ha introducido la virtud de la justicia en el centro de la discusión sobre el orden público. La justicia debe ser, ante todo, objeto de un consenso entre seres cooperativos, y el principio que establezca la medida de equidad de las instituciones bajo el punto de vista de dos consideraciones: máximas libertades y máxima participación en los bienes públicos para aquellos que se encuentran en posición de mayor desventaja. La justicia cobra, de este modo, un carácter más marcadamente institucional, al mismo tiempo que obtiene mayor plausibilidad, dado que su determinación concreta supone un proceso que no fija de antemano el sentido de la noción de bien, ni depende de ésta. Las formas de hacer justicia se inscriben dentro del marco de un procedimiento estricto, en condiciones hipotéticas, y tomando en cuenta circunstancias de precariedad bajo las cuales los sujetos (supuestamente) racionales deciden evaluar sus instituciones y lograr sus fines.

La extensión de las ideas liberales sobre la justicia, a la "Ley de las naciones" subraya tres elementos: una lista de ciertos derechos, libertades básicas y oportunidades; una alta prioridad para estas libertades fundamentales, especialmente respecto a exigencias del bien general y de ciertos valores, y las medidas que aseguren a todos los ciudadanos los medios adecuados para hacer efectivo el uso de sus libertades (Rawls, 1993b: 43).

Rawls subraya la condición, que late en el conjunto de su teoría, de que se limite el concepto clásico de soberanía del Estado y de los pueblos. Lo cual implica, por una parte, el abandonar el derecho a hacer la guerra como modo usual de resolver los conflictos y, por otra, que los estados abandonen su habitual modo arbitrario de proceder para con algunos sectores de la población que vive dentro de sus fronteras. Según Rawls,

estas autolimitaciones han sido aceptadas por la mayor parte de los estados después de la segunda guerra mundial, por lo menos de forma verbal. Insiste en que su intención es el esbozo de un nuevo *ius gentium* y no de un gobierno mundial. En este sentido se sitúa completamente en la tradición kantiana.

Los estados sólo pueden fungir como actores al exterior cuando cumplen con ciertos criterios al interior. Al interior deben funcionar como sociedades bien ordenadas; al exterior han de reconocer a otros estados sus exigencias como sujetos libres. Además deben considerar a sus ciudadanos como sujetos de derecho. Rawls insiste, a este respecto, en su idea liberal de la prioridad de la noción de lo justo sobre la noción del bien.

Rawls no ofrece un concepto original sobre el *ius gentium*. En las breves alusiones que hace a él en su *Teoría de la justicia* (1971) se basa en la obra de Brierly (Rawls, 1993a: 378, nota 27; *cfr.* Brierly, 1963) y su tratamiento es marginal respecto de la objeción de conciencia. Para Rawls los participantes del contrato se ponen de acuerdo sobre los principios tradicionales del *ius gentium* como base suficiente de las relaciones internacionales, y da por supuesto que se trata de principios conocidos, el principal de los cuales es el principio de equidad. Los pueblos independientes organizados como estados tienen ciertos derechos fundamentales iguales (Rawls, 1993a: 378). Se trata de un derecho análogo al de los derechos de los ciudadanos. De ahí se desprende el principio de la autodeterminación. El pueblo no se entiende con referencia a sus rasgos étnicos: su contenido es político en un claro sentido liberal:

Por *pueblos* entiendo a las personas y a quienes dependen de ellas, vistas como cuerpo corporativo y organizadas por las instituciones políticas que establecen sus poderes de gobierno. Dentro de las sociedades democráticas las personas son ciudadanos; dentro de las sociedades jerárquicas y otras sociedades las personas son miembros (Rawls, 1993b: 41, nota 5).

Los conceptos y principios políticos de la justicia entendida como equidad se aplican a la familia de los pueblos en dos pasos:

- En primer lugar, los principios constituyen una teoría del acuerdo, porque operan en el ámbito de sociedades domésticas bien ordenadas que no tienen mayores dificultades en aceptar los conceptos. Las sociedades democráticas constituyen el primer tipo dentro de este primer paso, ya que en ellas no se dan dificultades especiales en la aplicación de los principios, que son conocidos en la vida cotidiana de los ciudadanos (Rawls, 1993b: 43). Bajo la organización de sus respectivos gobiernos, los pueblos son libres e independientes, y han de ser respetados como tales por los demás. El derecho a la independencia y a la autodeterminación son válidos sólo dentro de ciertos límites. Ningún pueblo tiene derecho a la autodeterminación o a la secesión a costa de otros pueblos.
- El segundo tipo dentro del primer paso incluye las sociedades jerárquicas que llenen los siguientes requisitos: que sean estables en el "modo correcto" (es decir que no descansen sólo en el poder material, la fuerza y la violencia); que sean, por tanto, pacíficas con sus vecinos; que se den por satisfechas con su estatus territorial; que su sistema legal se oriente por un principio de justicia de bien común (es decir, no solamente por un catálogo de prerrogativas y privilegios), y que muestren, en fin, respeto por los DH contenidos en ellas (el derecho a la vida, a la seguridad, a la propiedad personal, a la libertad de conciencia, a la asociación y a la emigración).

Para Rawls, los DH no están necesariamente ligados al Estado democrático liberal. Los DH son "políticamente neutros", se trata de estándares mínimos, bien ordenados, para todos los pueblos que son miembros honorables de una sociedad justa de pueblos (Rawls, 1993b: 58).¹¹

11. En oposición, por ejemplo, a Kühnhard (1987: 387). No resulta claro cómo puede ser formulada esta exigencia fuera de toda referencia occidental (*cfr.* Giesen, 1994: 127).

Es importante que las sociedades jerárquicas acepten la lista de requisitos mínimos, ya que de ese modo no se da lugar a la interferencia o a la intervención. Rawls plantea el caso en el que la concepción ideal de una sociedad bien ordenada de los pueblos se aplica bajo condiciones no ideales. Éste es el segundo nivel de aplicación, es decir, ciertos regímenes se rehusan a reconocer una ley razonable de las naciones.

Esta situación obedece ya sea a condiciones desfavorables, o a la existencia de estados que se encuentran fuera de la ley, cuyo principio es la no participación en el consenso sobre los principios de justicia. Frente a estos estados, tanto las sociedades democráticas como las jerárquicas se encuentran en estado de naturaleza. Frente a la existencia de sociedades fuera de la ley, las sociedades que se encuentran dentro de ella pueden, a lo sumo, establecer un *modus vivendi* que defienda su integridad. Las sociedades que se encuentran dentro de la ley están obligadas también respecto de los pueblos cuyos regímenes se encuentran fuera de ella. Con Kant, Rawls cree que la primera obligación política es abandonar ese estado de naturaleza. A largo plazo, se impone la tarea de conducir a todas las sociedades al reconocimiento de la ley de los pueblos, y de este modo garantizar el respeto a los DH en todo el planeta. La manera de lograrlo es cuestión de política exterior.

El segundo tipo de teoría no ideal se refiere a las sociedades que se encuentran bajo condiciones desfavorables; es decir que carecen de tradiciones políticas y culturales, de capital humano, de la tecnología (*know-how*) necesaria, y de los recursos materiales y tecnológicos que hacen posible una sociedad bien ordenada. El ordenamiento de la sociedad no depende, sin embargo, de los recursos materiales. Se trataba de un problema de cultura política, y de las tradiciones filosóficas y religiosas que avalan a las instituciones:

Quizá no exista sociedad en el mundo cuyo pueblo no pueda llevar una vida digna, si estuviera racionalmente gobernado, y si el núme-

ro de sus habitantes estuviera sensiblemente ajustado a su economía y a sus recursos (Rawls, 1993b: 64).

La riqueza de una sociedad radica, ante todo, en su capital humano, en su conocimiento y en su capacidad de organización política y económica. La teoría ideal establece como objetivo el que las sociedades que se encuentran bajo condiciones desfavorables reciban asistencia para alcanzar una situación mejor. En su *Teoría de la justicia* Rawls propone, junto con la promoción máxima de las libertades, el principio de diferencia como criterio esencial de la justicia distributiva. De acuerdo con este principio sólo tienen justificación las desigualdades que redunden en beneficio de los más desfavorecidos dentro de una sociedad. Pero el principio de diferencia no fue concebido en relación con las sociedades jerárquicas, o que se encuentran en situaciones desfavorables, sino en relación a sociedades democráticas modernas. Además, no resulta razonable la aplicación de un principio liberal de justicia distributiva a nivel global, pues cada sociedad puede gobernarse de acuerdo con sus propios principios. Aun las sociedades liberales adoptan principios diferentes para ordenar sus instituciones domésticas. Sin embargo, Rawls reconoce que las sociedades más ricas tienen deberes y obligaciones para con las sociedades que se encuentran en condiciones desfavorables. Rawls concede, por otra parte, que el derecho a la vida implica el derecho de subsistencia como un derecho fundamental, el cual, a su vez, incluye un mínimo de seguridad económica (Rawls, 1993b: 52, nota 25).¹²

La razón para asistir a un pueblo que sufre los efectos de alguna catástrofe, como la de cooperar con él para que llegue a ser capaz de autodeterminarse y autodesarrollarse, no se desprende de un criterio de justicia sino, como para Maritain, de un ideal. Rawls ofrece tres razones por las cuales es imposible extender el principio de diferencia al orden internacional (Rawls, 1988:

12. Rawls suscribe la interpretación de Shue (1983) y de Vincent (1986).

párrafo 60). En los casos difíciles no ofrece la solución correcta.¹³ No existe el soporte motivacional que presuponga el principio de diferencia: un grado mínimo de homogeneidad entre los pueblos, ni un sentido de cohesión y cercanía entre ellos, ni puede ser aplicado en una sociedad mundial que se encuentra dividida por el lenguaje y la cultura. De ahí que el principio de diferencia sólo podría ser aplicado si existiese un gobierno mundial, cuyos poderes excederían, con mucho, los convenios cooperativos de los gobernantes.

A partir del principio que establece el valor universal del DI, es legítimo, para Rawls, que las sociedades democráticas se obliguen a asistir a sociedades que se encuentren en situaciones críticas, y a la procuración de los medios para el respeto de los DH.

El fundamento de la obligación de brindar asistencia no implica un principio liberal de justicia distributiva. Más bien consiste en la concepción ideal de la sociedad de los pueblos como sociedad bien ordenada, en la que cada pueblo es un miembro autosuficiente, capaz de hacerse cargo de su propia vida política y de mantener instituciones políticas y sociales decentes (Rawls, 1993b: 76).¹⁴

Desde la perspectiva de Rawls es imposible establecer un DD. La autobligación de asistencia por parte de las naciones en posibili-

-
13. Por ejemplo, dos países ordenados por los principios de equidad se encuentran en un tiempo inicial (t_1) en un mismo nivel de riqueza (medida en bienes primarios), y con la misma población. Un país decide industrializarse y aumentar sus reservas, mientras que el otro decide quedarse en su situación original manteniendo los valores propios de una sociedad agrícola. En el tiempo (t_2) el primer país es dos veces más rico que el otro. En este caso, mediante el principio de diferencia es imposible decidir si las ganancias del primero son inadecuadas porque no han elevado el nivel de riqueza del segundo. Tampoco parece que el primer país deba hacer transferencias de riquezas al segundo (Rawls, 1988: *passim*).
14. En el mismo sentido *cf.* Vincent: "La ayuda mutua se extiende a través de las fronteras políticas. Es difícil especificar el fundamento filosófico de este principio" (Vincent, 1986: 33).

dades de hacerlo surge tanto de un ideal de justicia internacional como de la responsabilidad histórica de los estados liberales (Rinderle, 1994: 679).

El único principio capaz de desarraigar la desgracia consiste en hacer que las tradiciones políticas y las culturas de todos los pueblos sean razonables y capaces de mantener instituciones políticas y sociales justas que garanticen los derechos humanos (Rawls, 1993b: 63, nota 52).

Sin embargo, Rawls comparte con el DD el punto de partida en cuanto a la asistencia para la satisfacción de las necesidades básicas: el ejercicio de libertades mínimas depende siempre de que ciertas necesidades básicas se hayan cubierto. Sin aplicar el principio de diferencia, Rawls reconoce la exigencia de cumplir con el mínimo de condiciones necesarias para una vida digna a nivel mundial. Por otra parte, para Rawls la libertad interna y la paz constituyen los bienes primarios de una sociedad bien ordenada de estados. Sin embargo, Rawls no toma en cuenta los casos en los que la voluntad de autodeterminación y los conflictos bélicos tienen su origen (al menos en parte) en condiciones estructurales de la economía mundial.

Contrato social y ley de las naciones

1. El pensamiento de Rawls parece no poder superar la paradoja del contractualismo liberal: es imposible exigir a todos los regímenes que sean liberales. De hacerlo, el principio liberal de tolerancia quedaría restringido en su alcance.

2. La distinción entre sociedades democráticas modernas y sociedades jerárquicas lleva a Rawls a abandonar el principio de igualdad formal en el proceso de universalización, en respuesta a la crítica del comunitarismo. Al abrir el acceso hipotético a los regímenes injustos, y al eliminar el igualitarismo entre los estados, Rawls parece conceder demasiado a una posición de tipo culturalista. La solución que propone establece una ética mínima de

coexistencia internacional, cuya base es la costumbre del DI (Giesen, 1994: 128).¹⁵

3. El concepto de nación, uno de los conceptos clave de la diplomacia, está prácticamente ausente en el discurso de Rawls. Sus diferencias cualitativas no son relevantes. *People (demos)* no tiene, para Rawls, las características de un *ethnos*. Rawls no da a la historicidad de los grupos humanos el peso que merece. Para Féher una teoría de las relaciones recíprocas de grupos soberanos y autónomos carece de plausibilidad a los ojos de los pueblos directamente implicados si se ignora su dimensión histórica. Cuando un pueblo entra en conflicto con otro ambos se convierten en "naciones", en el sentido de que aducen a sus memorias pasadas y experiencias, y no a los principios y obligaciones prescritos por un derecho abstracto de los pueblos. Descartar estos factores como irrelevantes constituye un prejuicio racionalista.

4. Rawls comparte con Kant la aversión a un Estado mundial, pero no resuelve el problema que plantea la introducción de la ley de las naciones en el orden internacional. En la práctica, la iniciativa para determinar quiénes pueden integrarse a la familia de los pueblos provendría de los representantes de las partes liberales. Si bien el aparato burocrático necesario para ello no equivale a un gobierno mundial, sí presupone una instancia legislativa cuyo dictamen tuviera un alcance mundial.

5. Por razón de la equidad, Rawls deja fuera de consideración la *re-distribución* internacional de la riqueza. En asuntos domésticos, el principio de diferencia supone un acuerdo de redistribución de ingresos a nivel nacional en beneficio de los más pobres, dado que estos estratos participan de la producción doméstica, pagan impuestos y cumplen con sus demás obligaciones ciudadanas; es decir, son miembros productivos y dignos contribuyentes de un pueblo. Esto justifica la redistribución entre ellos. Pero este argumento no es extensible, según Rawls, a nivel internacional.

15. En el plano teórico, desde la perspectiva de Rawls cabrían la aceptación de injusticias feudales, la perpetuación de castas sociales, o la desigualdad entre el hombre y la mujer.

Rawls no toma en cuenta el conjunto de vínculos que ligan a las naciones (por ejemplo, la división internacional del trabajo) a través de los cuales pueden generarse situaciones de injusticia. Existen, sin embargo, otras aproximaciones que, a partir de los principios de Rawls, derivan una noción de justicia distributiva a la luz de la cual el DD cobra legitimidad. Así, Charles Beitz (1979) extiende la aplicación de los principios de la teoría de Rawls a nivel mundial. Si todos los representantes de los estados se encontraran en la posición original, bajo el velo de ignorancia, establecerían el criterio de justicia distributiva en relación con los recursos. Para Beitz la interdependencia global es razón suficiente para la aplicación del principio de diferencia a nivel internacional. Es necesario crear las condiciones dentro de las cuales las desigualdades sociales y económicas redunden en beneficio de quienes se encuentran en mayor desventaja. De la misma manera, sería necesario que existiera igualdad de oportunidades para que representantes de todos los países tuvieran acceso a puestos de poder mundial. De forma semejante, Brian Barry (1973 y 1989) propone sustituir la concepción de la justicia como reciprocidad para concebirla como imparcialidad o equidad. Esto tendría como consecuencia que, a nivel internacional, privara la igualdad de acceso a los recursos, sistemas de transferencia y creación de las instituciones necesarias para asegurar que todos los estados reciban la parte equitativa del ingreso mundial.¹⁶

ORDEN MUNDIAL Y REALISMO LEGAL

El jurista belga Charles de Visscher (1884-1973) busca vincular la autoridad del derecho internacional sobre los valores morales que le sirven de base, y liberarlo de sistematizaciones que, en el intento de darle un carácter de mayor científicidad, lo aíslan de su función social. Visscher se dirige contra las escuelas volunta-

16. "Dar acceso igual a los recursos es la esencia del derecho al desarrollo" (*cf.* Gandhi, en Chowdhury 1992: 142).

ristas, individualistas y positivistas que basan sus análisis y valoraciones de las relaciones internacionales únicamente en la idea del Estado. Ésta tiene, sin embargo, un carácter contingente y ya no refleja con exactitud la realidad actual de la sociedad internacional.

La eficacia del DI depende de sus fundamentos éticos, los que se remontan a los orígenes del cristianismo.¹⁷ El énfasis recaía entonces sobre la humanidad, y no sobre el nacionalismo o sobre el Estado como único fin de la vida pública. La propuesta de Visscher es basar el DI en la persona humana, sus necesidades y sus fines.

Sólo a través de un giro hacia el hombre, al vincular la concepción del Estado, su organización y sus medios con la persona —que representa su fin— podemos encontrar en el plano de un bien común personal la única justificación moral y legal del carácter obligatorio del derecho internacional (Visscher, 1968: 101).

El jurista belga encuentra que el crecimiento del poder del Estado, reforzado por las teorías de Hobbes y Spinoza, le confirió a éste un carácter moral propio, que desplazó la idea medieval de una comunidad humana. La tradición de la ley natural mantuvo en teoría su vitalidad, pero de hecho fue alejándose cada vez más de la práctica de los gobiernos, para los cuales todo se reduce en último término a una cuestión de poder. Surge así el dogma de la soberanía ilimitada, que destruye, entre otras cosas, la teoría de la guerra justa. Fue así como el positivismo remplazó al derecho natural: el derecho es válido simplemente por ser decretado por un soberano. El positivismo voluntarista alcanzó su punto culminante en el siglo XIX, cuando los movimientos nacionales multiplicaron el poder de los estados soberanos. Pero su sistematización sólo pudo alcanzarse cuando se sacrificó la idea

17. "La idea de la comunidad cristiana está en el origen del derecho internacional" (cfr. Thompson, 1980: 18).

de un orden objetivo en beneficio de una concepción puramente formal del DI. Fueron excluidos del derecho la razón, la justicia y el beneficio común, que representan sus fundamentos necesarios.

Junto con la noción del poder absoluto del Estado apareció la idea de balance de poder.¹⁸ Esta idea, útil en muchos casos para promover la moderación, es incapaz de establecer un verdadero orden mundial, dado que la idea de fuerza es, por sí misma, inadecuada: hace falta determinar el uso que se hace de ella. El balance clásico del poder tuvo su punto culminante en el Congreso de Viena –fundado sobre el nacionalismo y el surgimiento de la industrialización– y perdió toda su legitimidad con el surgimiento de la primera guerra mundial (se desvanecieron las alianzas, los estados pequeños quedaron desprotegidos y se desencadenó el totalitarismo). El positivismo puso así de manifiesto su debilidad, y la moral que lo sustentaba conoció su bancarrota. En lugar de ella Visscher propuso una visión teleológica del DI. No se trataba de desconocer la realidad del poder sino de establecer sus vínculos con un orden superior, a partir del cual fuera posible examinar la razón de ser de la normas. El DI no es una realidad fija, estática, determinada por un periodo específico de la historia, sino una idea dinámica, capaz de crecer, orientada hacia el establecimiento de un poder ordenador al servicio de los fines humanos.

Resulta ilusorio esperar el establecimiento del orden de la comunidad de los arreglos entre los estados. Éste sólo puede encontrar un fundamento sólido en el desarrollo de un verdadero espíritu internacional en el hombre. Lo que nos preocupa menos es el principio mismo del poder que la posición de un régimen respecto de la noción de poder. Lo decisivo es la disposición del Estado para mantener su acción dentro de los límites que le asigna una concep-

18. Para un análisis de esta idea, que aún en nuestros días constituye la tesis central de la ortodoxia en materia de relaciones internacionales, *cf.* Rosenberg (1994).

ción funcional que ordena el poder a los fines humanos, en lugar de dedicarlo a su extensión indefinida (Thompson, 1980: 220).¹⁹

La distribución histórica del poder ha implantado distintas moralidades, cuya relaciones mutuas no se basan en la percepción de un bien común supra o extranacional, o en la conciencia de un destino común para todos los hombres. El camino que puede sustentar el logro de una comunidad mundial lo encuentra Visscher en la mente humana. Se trata de desarrollar un espíritu internacional que no surja por mera limitación de la soberanía del Estado sino gracias al poder de la idea misma, poco apreciada por los realistas. El control legal en el uso de la fuerza puede ser establecido por el conocimiento de los fines humanos que constituyen la base moral de la acción. El camino es un retorno a la persona:

Lo que establece la concepción personalista es la supremacía del interés humano en el orden de los valores; la necesidad de que los estados hagan del interés humano el foco de su colaboración, buscando en él un principio más concreto y directo de obligación que la idea general de justicia, pero que no es menos imperativo que ella en su fuerza civilizadora y su significado universal (Visscher, 1968: 129).

La intuición de una comunidad internacional tiene una fuerza lenta, eclipsada muchas veces, pero muy efectiva, capaz de generar grandes cambios sociales y políticos. La fuerza y el alcance de esta idea se muestra en el hecho de que los hombres rehusan a considerarse como sujetos a leyes inexorables, o a tomar por justo lo que se impone por la fuerza de los hechos. Los juicios morales suponen siempre la trascendencia del nivel de la experiencia, y

19. "La crisis de las relaciones internacionales es una crisis del espíritu y de la estructura de la sociedad contemporánea; sólo puede ser resuelta respecto de los valores humanos" (*cf.* Visscher, 1968: 128).

la actividad humana postula un ideal a perseguir, como única alternativa a la contemplación pasiva.

Los estados soberanos evalúan los asuntos no desde el punto de vista jurídico sino político. El sistema internacional contemporáneo sigue operando dentro del esquema del marco territorial, de ahí la necesidad, para los juristas internacionales, de hacer concesiones a los políticos, dado que los tratados deben de contar con la soberanía.

Visscher insistió en un mínimo de estabilidad en el orden internacional sin el que la justicia perdería poder. Contrariamente a la opinión común, para el jurista belga la justicia presupone la paz. Si se parte de que el ambiente político se encuentra saturado de intereses y de pasiones muy humanas, rivalidades y hostilidades, la justicia no tiene poder dado que la ley, como su único instrumento, pierde valor frente a la fuerza.

En el contexto de la pregunta por el derecho al desarrollo la intuición central de Visscher cobra particular relevancia: no exagerar la necesaria y justa distinción entre las categorías legales y las categorías éticas, al grado de separar al derecho completamente de las nociones primarias de la moral. Por otra parte, es imposible lograr una visión ética universalista dentro de los confines del territorio nacional.

Thompson señala que, como ningún otro jurista, y a pesar de su gran sensibilidad frente a los límites del DI actual, Visscher insistió en la constitución de una corte internacional de justicia y de una red de instituciones internacionales que estuvieran al servicio de la persona humana. El bosquejo de resoluciones y declaraciones legales, por modesto que sea su alcance vinculante actual, es de gran importancia. Orden mundial y realismo legal son términos cuya tensión se encuentra en permanente peligro.

EL DERECHO INTERNACIONAL Y LA "METACRÍTICA" DE LA ECONOMÍA POLÍTICA

CARL SCHMITT Y LA PROPUESTA DE UN NUEVO NOMOS DE LA TIERRA²⁰

El fin de la exclusión

La idea de un orden mundial abarca al planeta tierra en su conjunto. La política se ha vuelto planetaria. Como lucha por el poder y confrontación por la justa distribución de valores espirituales y materiales, la política se desarrolla dentro de un tiempo y espacio limitados. El factor tiempo plantea el problema de la estabilidad de un orden dado, es decir, de su continuidad en medio de las transformaciones. Las fronteras espaciales manifiestan un nivel de persistencia en distintos grados y, sin embargo, se han recorrido también en buena medida. Se plantea así la cuestión de cómo y a través de qué medios es necesario relativizar el valor de las fronteras nacionales en vista de una organización política mundial.

Desde comienzos del siglo XX existe una nueva conciencia espacial que ha relativizado la importancia de los factores temporales respecto del orden político, tanto nacional como mundial. La geopolítica descansa sobre el supuesto de la prevalencia del factor espacial y ha construido sobre él sus conceptos y análisis. Si bien las reglas y conceptos de la geopolítica juegan un papel secundario respecto de la construcción de las estructuras del sistema internacional, la política planetaria debe tomar en cuenta el factor espacial.

Carl Schmitt ofrece una respuesta a la cuestión sobre el papel que ha jugado el factor espacial en la política mundial y en la configuración del derecho internacional, y sobre la forma en que perdió relevancia. El punto de partida de su reflexión lo ofrece

20. Este apartado está en relación directa con la crítica de la economía política de Perroux, expuesta en el capítulo v.

el concepto de “*nomos* de la tierra” cuyas raíces se remontan a la mitología griega (Schmitt, 1950).

Schmitt intenta plantear de forma correcta la cuestión del orden social y económico a partir de la concepción de *nomos*. Este concepto es entendido como un instrumento de análisis del desarrollo político. El *nomos* de la tierra es “el intento de configurar históricamente el campo de relaciones políticas que cambia con las fuerzas y los poderes que actúan de forma efectiva dentro de una sociedad” (Schmitt, 1950: 305).

Schmitt define el *nomos* de la siguiente manera:

Nomos es la medida que divide el suelo de la tierra en un orden determinado, así como el orden político, social y religioso configurado a partir de ella. El *nomos* se hace visible en la toma de posesión de un territorio, en la fundación de una ciudad o de una colonia. El *nomos* surge cuando una tribu o un pueblo se vuelven sedentarios, es decir, cuando se ubican históricamente, constituye así una superficie de tierra en el campo de fuerza de un orden político (Schmitt, 1950: 40).

Schmitt se refiere aquí al estrato más profundo del *nomos* y a su despliegue en el acto de fundación política. Un espacio delimitado se convierte en el ámbito de validez de un determinado orden para un grupo o para una sociedad. Bajo este enfoque es posible ofrecer una explicación de la relación entre *nomos* y *oikos* (por su etimología, *oikos* se refiere al orden de la casa, según la antigua definición de la economía) (Schmitt, 1950: 306).

Nomos tiene un segundo significado. El *nomos* debe obtener validez hacia el exterior. Las reglas vigentes entre grupos, sociedades y estados se remontan a una representación determinada de medida y orden. La coexistencia de pueblos, reinos, naciones, etc., está marcada en cada época por nuevos órdenes y divisiones espaciales (Schmitt, 1950: 48).²¹ Todo derecho presupone la

21. El papel decisivo que jugó el espacio en la ideología del nacional socialismo obliga a utilizar el concepto de *nomos* con suma cautela (cfr. Bredow, 1994: 26; Schmitt, 1950: 86-88). Cabe destacar que, para una comprensión más completa de las ideas

toma de tierra, porque es siempre el derecho de un lugar concreto (Schmitt, 1950: 309). El significado original de *nomos* es partir y repartir, pero también utilizar, producir en orden al consumo.

En la historia mundial puede constatarse una transformación de los medios y los métodos de apropiación, desde el nómada y agrícola feudal hasta el industrial y aéreo espacial. El *nomos* de la tierra es el fundamento histórico intelectual de la crítica de la economía política. Schmitt analiza el desarrollo del *nomos* durante los 500 años de expansión ininterrumpida del sistema eurocéntrico en la totalidad del planeta. Su estudio se enfoca sobre el DI, dado que en él han quedado registradas las diversas transformaciones espaciales, cuyo origen es tanto político como económico.

Las numerosas conquistas, ocupaciones, anexiones, secesiones y sucesiones en la historia mundial, se integran dentro de un orden de derecho internacional existente delimitado espacialmente, o bien superan su marco y, si no se trata de mero actos de poder pasajeros, tienen la tendencia a constituir un nuevo orden espacial de derecho internacional (Schmitt, 1950: 50).

Toma de posesión de un nuevo mundo

La figura de la tierra como globo terráqueo ha sido ya tematizado y analizado como un problema y un reto del DI. En la Edad Media se partía del supuesto de que el más allá, que era el reino de Dios, tenía una existencia y un lugar concreto que se reflejaba en la realidad terrenal que se subordinaba a él. Para los príncipes cristianos y, en general, para los pueblos europeos, el centro de la tierra se encontraba en Jerusalén o en Roma. Era un hecho evidente e incuestionable que la cultura y la civilización europeas ofrecían la medida y el criterio para el resto de los pueblos. Con

de Carl Schmitt sobre el desarrollo del *ius publicum europaeum*, es necesario tener en cuenta su idea de lo político, cuya esencia consiste en la dialéctica amigo-enemigo (cfr. Ballestrem, 1992).

el descubrimiento de otras regiones de la tierra se modificó la representación del globo terrestre, a un nivel todavía muy abstracto, y el sistema internacional se expandió más allá de las fronteras europeas, dentro de espacios "libres", es decir, de las zonas en las que, según los europeos, no había otros actores de su propio sistema internacional. Para Carl Schmitt, el hecho de que los espacios recién descubiertos no hayan aparecido como un enemigo a derrotar sino como un espacio libre a la ocupación europea, es el factor más determinante para el desarrollo del sistema internacional en los siglos que habrían de seguir.

Ante todo, este hecho constituyó durante 300 años una enorme confirmación de la posición que ocupaba Europa, tanto como centro del mundo, y como centro del viejo continente. Sin embargo, esto significó desde un principio, simultáneamente, una destrucción de los conceptos concretos de "centro" y "viejo", válidos hasta ese momento. Pues fue entonces cuando surgió la lucha interna de Europa por el nuevo mundo, a partir del cual se constituyó un nuevo orden espacial con nuevas divisiones de la tierra (Schmitt, 1950: 55).

La problemática europea interna encontró un canal de ventilación en los nuevos espacios más allá de la línea trazada para delimitar el espacio dentro del cual resulta vigente un orden ético, jurídico y político. En Europa se pudo "domesticar la guerra" (Schmitt utiliza la expresión "Hegung des Krieges") gracias a que el potencial destructivo de la dialéctica amigo-enemigo en los nuevos espacios, donde no existían ni condiciones ni autoridad común, lo único que cuenta es la ley del más fuerte (Schmitt, 1950: 68).²²

El mundo se dividió de este modo en dos tipos de espacios: los que tienen vínculos civilizatorios, y los que carecen de ellos. El despliegue del dominio civilizatorio abarcaba todos los ámbi-

22. Bredow habla en este sentido de "una especie de civilización exportadora de basura" (*cfr.* Bredow, 1994: 29).

tos: económico, político, jurídico y tecnológico. La Conferencia del Congo (1884) marca para Schmitt el último intento de Europa por integrar en su seno a las "tierras extrañas". Es la última vez en que, desde el punto de vista del DI, África es considerada como un espacio de derecho internacional esencialmente distinto (Schmitt, 1950: 192). A partir de ese momento desapareció la diferencia de espacios sobre la que estaba basada la expansión europea.

El sistema europeo tenía características particulares que explican por qué pudo convertirse en un sistema planetario: la descentralización del sistema estatal, y la constante confrontación entre los distintos actores del sistema: poderes político militares, económicos y tecnológicos. La segunda condición constituye, para Schmitt, la condición permanente de la existencia del sistema que, en su largo proceso de expansión, tuvo como resultado el surgimiento de una conciencia colectiva europea.

Con la idea del progreso y de la libertad económica, el tomar y el repartir han perdido significado por sí mismos. Las fuerzas productivas se han liberado en orden a un aumento de la producción y de la masa de consumidores. Desde comienzos del siglo XIX Europa había comenzado a dejar de ser el centro del sistema mundial. Para Carl Schmitt el *ius publicum europeum* comenzó a degenerar en un derecho mundial sin estructura espacial (Schmitt, 1950: 200).

En la medida en que el suelo colonial de ultramar se equiparó de forma indistinta con el ámbito del Estado en el sentido del suelo europeo, se transformó también la estructura del derecho internacional. De este modo, el derecho internacional específicamente europeo, llegó a su fin (Schmitt, 1950: 172).

El nuevo derecho mundial exige el redescubrimiento y la revitalización de las fuerzas que han contribuido al surgimiento de una conciencia europea, que es lo único que podría ofrecer la base de un nuevo *nomos* global.

Bredow señala que a través de los avances de la ciencia, la técnica, la industria y el comercio durante el siglo XIX, las dife-

rencias espaciales han perdido validez y se mantienen a través de la cultura política, y muchas veces de forma artificial (por ejemplo a través de ideologías nacionalistas).

Con las dos guerras mundiales el sistema eurocéntrico recibió golpes muy duros sin que por ello las tradiciones europeas ya presentes en el sistema planetario resultaran destruidas. Tampoco el surgimiento de nuevos centros mundiales de poder político y económico han desvanecido la impronta que Europa ha dejado en las estructuras del sistema internacional.

Para Bredow se plantea la cuestión sobre el modo en que, dentro de un sistema espacial planetarizado, será canalizado en adelante el potencial conflictivo y las formas de comportamiento incivilizadas (particularmente la violencia física), que durante largo tiempo pudieron ser humanizados, en parte gracias a la demarcación de líneas espaciales fuera del viejo continente.²³

A partir de las bodas de sangre de las guerras religiosas partidistas el Estado europeo –y con él la capacidad de mantener las guerras dentro de ciertos límites dentro de su territorio europeo– se transformó en una mera guerra de Estado, que funcionó como obra maestra de la razón humana (Schmitt, 1950: 123).

Una revolución mundial legal tendría que buscar la unidad política de la humanidad sobre la base de un patriotismo del género humano (Hauriou). El nuevo enemigo sería el enemigo de la humanidad. Sin embargo, el universalismo resultante tendría un carácter asimétrico, porque cada hombre que se opusiera a esa unificación revolucionaria sería degradado como hombre o persona inferior.²⁴ En 1978 Schmitt ya no se refiere a la caída

23. "Se plantea la cuestión sobre el balance global de lo que realmente se logró", "civilizar" en los espacios en los que, precisamente en nombre de la civilización, se cometieron grandes barbaridades (*cfr.* Bredow, 1994: 31).

24. Martin Meyer ve en esta tesis una confirmación de un principio reconocido por Schmitt desde 1927: "A partir de lo específico del concepto de lo político se desprende el pluralismo del mundo de los estados".

del mundo planificado y burocrático. En su lugar presenta la visión de aquel general que en su lecho de muerte responde ante la pregunta de si perdona a sus enemigos, que él ya no tiene enemigos porque los ha aniquilado a todos (Schmitt, 1978: 338).²⁵

El dominio de la economía sobre la política

En el mundo actual, la economía se ha convertido en el factor predominante. Bajo estas condiciones es imposible el surgimiento de un nuevo *nomos*. Al desaparecer los límites de la guerra como guerra territorial, la relación amigo-enemigo se ha vuelto muy difusa. A partir del siglo XVII el competidor económico se ha convertido también en un enemigo. La propuesta de un nuevo *nomos* se dirige en contra de la visión liberal del orden mundial.

El concepto de lo político se encuentra constantemente en peligro de ser "neutralizado" [...] Todo orden fundamental es un orden espacial. Ahora bien el verdadero núcleo del orden fundamental se basa en determinadas medidas y divisiones de la tierra (Schmitt, 1954: 54).

Schmitt analiza la pérdida de función del DI con la desaparición de la estructura espacial del Estado territorial bajo el influjo de la industrialización. Dicha estructura deja de determinar la legitimidad de las relaciones y límites sobre el Estado. Su lugar lo ocupan la técnica y la industrialización (cuya ideología es el primado de la economía), dado que el progreso industrial trae consigo su propio concepto de espacio. El *nomos* que acompaña a la técnica moderna carece de referencia espacial (Schmitt, 1950: 150). Con la industrialización el progreso se convierte en la ideología que legitima el dominio de los espacios. Desaparece la diferencia entre *ius gentes* e *ius inter gentes*, y surgen diversos

25. Meyer señala que en una edición especial Carl Schmitt había añadido de puño y letra a la respuesta señalada del general: "Dicho con palabras actuales: los he reducidos a todos" (cfr. Schmitt, 1978: 179).

derechos locales de los pueblos que sustituyen a un único derecho aespacial (Schmitt, 1950: 203-204).

Al desaparecer la diferenciación nítida entre tierra firme y mar libre, el *ius publicum europeum* se disolvió en *international law* (Schmitt, 1950: 155) y perdió del todo su estructura espacial en el momento en que desapareció la diferencia entre el ámbito del Estado europeo en los suelos no europeos (las colonias de ultramar) (Schmitt, 1950: 172). La tradición europea, la fe en la civilización y en el progreso no fueron capaces de configurar las instituciones de un nuevo *ius gentium* sino que se convirtió, por el contrario, en la ideología para legitimar la ocupación de las nuevas colonias. En esta ideología los conceptos de humanidad, civilización y progreso son marcadamente eurocéntricos. "La fe europea en la civilización y en el progreso no fue capaz de crear ninguna institución de derecho internacional. Esta fe se convirtió en mera fachada ideológica" (Schmitt, 1950: 199-200, *passim*). Al transformarse la soberanía territorial en un espacio vacío para las transacciones económicas, deja de ser garantizado el contenido social y económico de la integridad territorial. El espacio del poder económico determina el nuevo derecho internacional (Schmitt, 1950: 226). En materia de política exterior esto trajo el surgimiento de un nuevo método de influencia política que consiste en que el comercio y el libre mercado son propuestos como estándares del derecho internacional fuera de la esfera del Estado, rebasando de este modo las fronteras políticas territoriales. Fue así como la economía cobró la primacía bajo las nuevas dimensiones que le ofrecía la época industrial, al grado de obtener el control sobre la política.²⁶

26. Schmitt sintetiza este proceso con la expresión en latín: *cuius regio, eius oconomia*. Esta expresión puede traducirse así: "la economía es de quien posee la tierra". Se trata de una reformulación de la expresión utilizada y extendida a partir de 1555 en los convenios de paz religiosa en el reino de Augsburgo (*cuius regio, eius religio*: la religión es de quien sea la tierra) y se refiere al derecho de los distintos grupos dentro de un reino de elegir libremente entre la confesión de los protestantes de Augsburgo (1530) y la fe católica, así como de constituir el orden de fe y eclesial

La ausencia oficial era sólo una ausencia política. Por el contrario la presencia no oficial era una presencia económica extraordinariamente efectiva y, en el caso necesario, también una forma de control político (Schmitt, 1950: 232).

La contradicción entre la presencia y la ausencia se explica por la separación de la política de la economía. Se propaga la idea de libertad política aun cuando las antiguas condiciones que la hacían posible hayan desaparecido (Bartels y Ludwig, 1967: 270). Frente a estos hechos, Schmitt plantea, como Perroux, la superación del Estado soberano en favor del gran espacio para evitar de este modo el monopolio de las grandes potencias. Es necesario volver a ligar la noción del derecho con el espacio. La historia del orden mundial fue la historia del orden espacial, en la que el derecho y la política estaban determinados por los actos originales de tomar, dividir, repartir. La dimensión de los espacios trae consigo la identificación de un enemigo.

Schmitt abandona la categoría predominante en el derecho internacional del Estado nacional soberano y la sustituye por la de gran espacio como categoría de legitimidad jurídica. El gran espacio puede referirse al espacio que se genera a través de las relaciones económicas, al espacio técnico militar, o al del universalismo del derecho natural. De este modo, Schmitt intenta hacer justicia al fin del antiguo orden mundial europeo y al origen del nuevo orden emergente.²⁷

Crítica del legalitarismo y del positivismo

La crítica de Schmitt a lo que el jurista francés Maurice Hauriou llamó la "superlegalidad" se refiere tanto a la defensa del *status*

dentro de sus propios ámbitos. Quienes tuvieran otro credo religioso tenían el derecho de cambiar la residencia (cfr. Bartels y Ludwig, 1967: 60).

27. Para Schmitt la participación de Estados Unidos en la primera guerra mundial debilitó la antigua igualdad soberana de los estados e introdujo un nuevo concepto de guerra (cfr. Henning, 1992).

quo a que suele ir unida, como al peligro de que la democracia degenera en autoritarismo. La superlegalidad es un instrumento que puede servir para relativizar la democracia en nombre de los programas ideológicos de partidos o grupos que tengan el control sobre el aparato del gobierno. El concepto de superlegalidad reduce al derecho a una mera función del poder y pone en marcha la creación de nuevas formas de derecho que lo legitimen. Ambos son síntomas de la pérdida de legitimidad del derecho válido dentro de un Estado en favor de la legalidad, de la extensión excesiva del derecho positivo, de la subordinación del derecho a determinados planes sociales y de su sustitución por medio de imperativos morales en apariencia absolutos. Estos síntomas muestran (como en el caso de la República de Weimar) la erosión del orden democrático. El punto central de la crítica de Schmitt es que se utiliza el derecho para alcanzar fines que, o bien son inalcanzables de forma inmediata, o bien ya no pueden ser alcanzados sólo a través de medios políticos.

Este problema se hace patente en el paso del estado de derecho al estado social. En él se acentúa el proceso de desintegración social que ha acompañado a la imposición de una economía predominantemente capitalista. Las normas dejan de ser sustentadas por la tradición y las costumbres; ya no son internas a la comunidad ni sostienen su unidad. Por el contrario, se hacen externas a ella como meros códigos formales de derecho. Este proceso de externalización y formalización contribuye a su vez a que las estructuras sociales se desintegren cada vez más (Ulmen, 1991: 446). La sociedad organizada deja el campo libre al individualismo abstracto, cuya contrapartida es la acumulación de nuevas leyes. La producción continua de leyes da al derecho un carácter aleatorio, incapaz de seguir encarnando, de forma representativa, la voluntad general. La urgencia de ofrecer una solución a las crisis originadas con el desarrollo del capitalismo y los intentos por ofrecer una respuesta a los cambios que afectan la permanencia del Estado, han sido la ocasión para que el positivismo y la superlegalidad destruyan las bases más profundas del derecho. Bajo el pretexto de crear nueva justicia material, la

legalidad pierde su vínculo con la ética y degenera en mero oportunismo. Así, además de la integridad, se pierde la confianza en el derecho.

La expansión de la superlegalidad en los sistemas constitucionales dentro del capitalismo es el intento de salir al paso de la parálisis social a través de la introducción de la dimensión moral atrofiada. El resultado es una crisis de identidad. Cuando en nombre de la democracia se da legitimidad a todos los proyectos y puntos de vista, las instituciones y estructuras son consideradas al mismo nivel, de modo que la unidad se logra sólo a un nivel muy abstracto. El legalitarismo ideológico está en armonía con el legalismo moral (Ulmen, 1991: 448).

La definición de los derechos fundamentales

La definición material de los derechos fundamentales debe partir del vínculo entre ellos y la Constitución, como representante de la voluntad política y de las decisiones del pueblo. Sólo los derechos que están a la base del orden político son fundamentales. Cada tipo de orden político tiene sus propios derechos fundamentales, que pertenecen a la estructura lógico-jurídica del Estado (Ulmen, 1991: 422) y que por eso son anteriores y superiores a las leyes positivas. El principio sobre el que se fundamenta esta afirmación es la exigencia de una sociedad libre de ser protegida por el Estado. Los derechos fundamentales son inmutables e inalienables (propiedad, expresión y fe libres, libre asociación y unión).

Cuando bajo el principio de la mutabilidad de la Constitución –identificada con los derechos fundamentales– todo lo que no es derecho positivo se considera como mero programa y por lo tanto carente de significación jurídica, se ha cerrado toda posibilidad de determinar el contenido adecuado del derecho (Ulmen, 1991: 224). Existe el riesgo de que a determinadas normas y principios se atribuya un valor superior que el de los derechos fundamentales. El contenido de la libertad no puede ser determinado por el Estado.

Una garantía institucional supone una nueva institución claramente determinada y organizada del derecho público (Ulmen, 1991: 226). Las instituciones pertenecen al Estado civil de derecho. La legalidad constituye el motor de transformación social y económica. La formación de un estado social de derecho puede ser considerada como la extensión de los fines de la revolución con otros medios. El Estado es el portador de la legalidad, y es legitimado por la revolución como contrarresultado. El positivismo conduce a la desaparición de la diferencia cualitativa entre Estado y sociedad, y su nueva función se vuelve más importante que la sustancia del derecho. La legalidad crea así una "plusvalía política"²⁸ a los poderes del Estado.

Las normas a las que se atribuye un valor político adicional por encima de otras obtienen el carácter de superlegalidad. Si se institucionaliza el control de la superlegalidad, especialmente el control del carácter constitucional de las leyes, por ejemplo, a través de un tribunal supremo que se constituye en autoridad constitucional (como auténtica instancia normativa en una jerarquía de norma y valores), éste se convierte en legislador supremo a través del cual cualquier partido mayoritario puede legalizar sus programas. Existen principios generales de derecho que se reconocen superiores al dictado de leyes dentro de un sistema jurídico. Hay una jerarquía de las leyes cuya distinción es imprescindible para la estabilidad del orden político. Las instituciones deben ser aseguradas contra el peligro de los cambios a través de leyes consuetudinarias. La tarea de reconocer las leyes fundamentales ha de dejarse a los jueces y a los juristas, y ha de ser tolerada por quien dicta la ley. El poder legislativo es el poder del gobierno de las mayorías, opuesto al positivismo y al abuso del poder.

28. La idea de "plusvalía política" es original del jurista francés Maurice Hauriou. "Este pensador le resultaba tan cercano a Schmitt como Hobbes o Bodin. Sin remitirse a Hauriou es imposible comprender la crítica de Schmitt al legalitarismo, ni el camino que le condujo a una metacrítica de la economía política" (cfr. Ulmen, 1991: 417-418).

Cuando un partido legaliza sus programas políticos, se institucionalizan los más imprevisibles premios políticos en la detención del poder legal. La legitimidad aparece entonces como una forma más alta de la legalidad (Ulmen, 1991: 445).

La formación de oligopolios y monopolios trae consigo la erosión de los mecanismos de dirección y obliga al Estado a intervenir jurídicamente y a regular los mecanismos que, según la tradición liberal, deberían autorregularse por sí mismos. Quienes defienden los intereses del capital, como quienes buscan una transformación del Estado por vía revolucionaria, se sirven de la legalidad estatal, lo cual contradice los fines del pseudouniversalismo de ambos. La extensión de la superlegalidad en las economías capitalistas correspondientes de los sistemas constitucionales es, para Schmitt, el intento de salvar una dimensión ética paralizada por medios artificiales. La identidad social queda de este modo amenazada, pues se deja a voluntad de quien dicta la ley el modificar el marco establecido legalmente. La forma de combatir el igualitarismo ideológico o el legalismo moralista es impedir que se impongan los programas y lograr revivir la conciencia europea y una nueva identidad (Ulmen, 1991: 448).

En este punto coincide Schmitt con Perroux, a quien dedica su artículo "Revolución legal mundial". Se trata de ir más allá del estado de bienestar a través de instituciones que suponen la presencia de valores sociales como la solidaridad y la justicia. Para ambos autores el patriotismo del género humano ofrece la alternativa al capitalismo, al legalitarismo y al positivismo. A la exigencia de Perroux de construir una economía mundial sobre la base de una economía regional, corresponde la propuesta de Schmitt de un nuevo *nomos* de la tierra basado en un derecho internacional de grandes espacios. Ambos tipos de instituciones requieren de una conciencia y una identidad cada vez más amplia. En ambos casos se busca superar el capitalismo y el liberalismo a través de nuevas instituciones. Para ambos autores el papel de la técnica y de la industria es el factor decisivo de la mundialización. Cuando el territorio de las naciones es penetrado por la omnipresencia

de la técnica y de la economía, se hace necesaria la transformación del Estado, la limitación de su soberanía y la creación de nuevas instituciones en las que sea posible el diálogo entre los monopolios y las naciones.

Nomos de la tierra y derecho al desarrollo

1. El DD tiene la peculiaridad de incluir una exigencia de participación en las decisiones en las instituciones mundiales y, en este sentido, contiene un programa de democracia internacional. La estructura de las Naciones Unidas y de sus instituciones no son suficientemente democráticas. Por eso, en el caso del DD es imposible hablar de una "plusvalía política" en el sentido de Schmitt. La eventual transformación de la sociedad internacional en un equivalente al Estado social tiene su legitimidad en el respeto de los derechos fundamentales, no en su sustitución. La legitimidad del DD consiste en que extiende la exigencia de protección y promoción de los derechos fundamentales a todas las naciones.

2. El DD supone un tipo de mentalidad dinámica, orientada al mejoramiento de las propias condiciones de vida, es decir, la voluntad de desarrollo a todos los niveles de la sociedad. Desde este punto de vista debe existir un Estado social que respete y promueva las estructuras orgánicas (familia, sociedad, grupos intermedios, grupos étnicos), y no que las desintegre en favor de un individualismo abstracto que conduce a un legalismo formal y obligan a las permanentes intervenciones por parte del Estado (Ulmen, 1991: 446).

3. Con las declaraciones y resoluciones de la ONU puede ocurrir algo semejante a lo que ocurre con la superlegalidad, cuando, por ejemplo, ideas como la de derecho de la humanidad logran un grado de legalidad por la aprobación mayoritaria. En el foro de la ONU, los países del llamado tercer mundo (Grupo de los 77) constituyen la mayoría. La legitimación del derecho consuetudinario que se hace válido a través de las resoluciones

de la ONU no es garantía del predominio de la justicia sobre la legalidad.²⁹ El DD fue integrado en el conjunto de las resoluciones por vía de consenso y ha logrado en este sentido un grado de superlegalidad. Si bien la reflexión de Schmitt sobre el Estado no puede ser extendida sin más al ámbito de las relaciones internacionales la incorporación de programas como fines a perseguir por parte de la sociedad internacional (por ejemplo, económicos o ecológicos) no puede sustituir el carácter institucional de los derechos fundamentales. Si se parte de que el DD no es un nuevo derecho fundamental sino el fin implícito de todos ellos, desaparece este peligro. La justicia material a que se refiere el DD, no puede ser alcanzada por medio de la declaración de nuevos derechos o programas.

4. En el nuevo contexto de la globalización el enemigo al que se refiere Schmitt en su análisis de la formación del derecho internacional, no se encuentra más allá de las fronteras. En todas las latitudes *co-existe* la misma humanidad. El potencial destructivo que amenaza a los estados en sus relaciones mutuas ha de ser canalizado por otros medios.³⁰ Desde el punto de vista actual, los enemigos de la humanidad son el hambre y la miseria. El DD como derecho de la humanidad señala la necesidad de cooperación para combatir al enemigo con todos los medios.

5. La idea de un DD tropieza con la dificultad de demarcar las líneas de cruce entre justicia y legitimidad en materia de derecho internacional. El orden legal internacional actual adolece de una tara congénita: nació en Europa y desde allí se expandió a todo el mundo. Las transformaciones a las que se ha visto sometido el DI en este siglo son enormes, precisamente ante la urgencia de responder ante las nuevas realidades que plantearon las guerras mundiales y la descolonización, entre otros factores.³¹ Legalidad

29. La "costumbre salvaje" de que habla Dupuy (*cfr.* capítulo 1).

30. Schmitt contó con la posibilidad de hacerlo fuera del planeta. La propuesta del gobierno de Estados Unidos de una "guerra de las galaxias" hace eco a esta idea.

31. La independencia de los estados de América Latina en el siglo pasado habían llevado a revisiones profundas (*cfr.* García-Amador, 1985: 286-295).

y legitimidad se encuentran en tensión permanente, y no es posible identificar sin más legitimidad con justicia (Thomas, 1987: 127-161; Thomas, 1989: 159-170). En el orden legal internacional se trata de normas que han de regir la vida entre todas las naciones. La legitimidad proviene, entre otras cosas, del peso de la tradición secular que ha generado sus principios. La paz, en la medida en que la guerra pudo ser humanizada en Europa desde la Paz de Westfalia hasta finales del siglo pasado, fue posible gracias a este desarrollo. Al peso de la tradición se suma el del poder para crear legitimidad. Se trata del poder que confiere a las naciones su historia, sus logros científicos, su organización económica y social, los avances de la técnica que en ella han tenido lugar, etc. Ese poder se concentra en los países europeos, y también tiende a expandirse más allá del viejo continente. El potencial de la industria mueve a los hombres y a las naciones a establecer relaciones comerciales, crear mercados, intercambiar productos en tierras lejanas. Este proceso requiere de leyes y reglas. Esta realidad que caracterizó al *ius publicum europeum*, tiene su expresión en la fórmula acuñada por Carl Schmitt: "*cuius regio, eius oeconomia*" y viceversa (cfr. nota 26). Los juristas y economistas que experimentaron las dificultades de hacer real lo que se les reconocía a las nuevas naciones que se liberaban de la colonización bajo el derecho a la libre autodeterminación de los pueblos, ponen de manifiesto la lucidez de esta fórmula. Con el desarrollo y la expansión de la técnica culmina el proceso por el cual el derecho pierde su referencia espacial. Si la técnica es la nueva ideología que legitima el dominio de los espacios, al implicar procesos de industrialización irreversibles en todos los países, el DD puede ofrecer un refuerzo de esa ideología. Esto se hace particularmente patente en la situación actual de un gran número de países, que asocian su derecho al desarrollo a la incorporación de programas de inversión extranjera y de industrialización acelerada. La estructura fundamental del *nomos* de la tierra, la unidad de un orden a un lugar: "Ordnung und Ortung" (Schmitt, 1950: 157), sólo parece posible a través de un DI que vincule la validez del derecho a regiones concretas. Los polos de

desarrollo de los que hablaba Perroux podrían ofrecer una referencia legítima. En la medida en que tenga vigencia un DI sin referencia espacial concreta, parece acertada la afirmación de Schmitt: "La organización actual de la paz mundial sirve no sólo para preservar la unidad sino también el *status quo* de sus numerosos miembros soberanos" (Schmitt, 1950: 338). El camino propuesto por Schmitt para constituir un nuevo *nomos* coincide en lo fundamental con las implicaciones de un DD: la renuncia de las grandes potencias a su poder hegemónico y la transparencia en las negociaciones de todos los países entre sí y con los grandes monopolios industriales y financieros.

6. La idea del DD va unida a la crítica del carácter marcadamente eurocéntrico del DI. Pero este carácter no constituye por sí mismo una razón para negar la legitimidad del DI en su conjunto.³² No es éste el lugar de examinar los aciertos y exageraciones de esta visión, baste señalar que la propuesta de un DD cuestiona de un modo radical la legitimidad de ciertas prácticas y normas del derecho internacional, precisamente en nombre de la justicia.

7. La idea de un DD no puede fundamentarse sólo en principios éticos de carácter metajurídico (Sanson en Flory, 1984). Un factor que torna este concepto particularmente problemático es la materialidad de su contenido. Es decir, la necesidad de rebasar la igualdad formal del DI, para el cual todos los estados son igualmente soberanos, y poner de relieve la desigualdad material de las naciones.³³

32. Años antes de ser nombrado secretario general de la ONU, Boutros Gahli señaló cómo en los años de posguerra, entre diplomáticos africanos y asiáticos se daba más bien una tendencia conservadora, mientras que los estudiosos occidentales eran quienes iniciaron una revisión más crítica del sistema de las normas internacionales, para proponer un nuevo orden legal (cfr. cita en García-Amador, 1985: 292).

33. Mohammed Bedjaoui, juez de la Corte Internacional de Justicia de La Haya y antiguo secretario general del Gobierno de Argelia, ha puesto de relieve esta dimensión de modo enfático (cfr. Bedjaoui, 1989: 5). "[...] La dimensión internacional del derecho al desarrollo no es otra cosa que el legítimo derecho a una

8. La legitimidad del nuevo DI ha de ser universal, correspondiente a las condiciones de la economía mundial y del pluralismo de los grandes espacios. La economía debe estar separada de la política, para evitar el predominio de la primera sobre la segunda en el nombre de la libertad. La economía ha de estar subordinada a la política, y la política a la ética. Ya que la voluntad de gestión política de los problemas comunes no se ha dado en la medida necesaria, la economía cobra una legitimidad y un predominio fuera de control.

Como señala Ulmen, Schmitt realiza de esta forma no sólo una crítica del legalitarismo jurídico sino una metacrítica de la economía política, al mismo tiempo que constata la crisis de la conciencia europea y lanza la propuesta de un nuevo orden mundial.

INSTITUCIONES JURÍDICAS: BALANCE

1. Mientras no exista una sociedad institucional, propiamente dicha, toda formulación de derecho carece de verdadera fuerza. Su efecto puede incluso llegar a ser contraproducente, dado que se inscribe dentro de un marco político en el que no puede

parte equitativa del bienestar material del mundo [...] Se trata de una reivindicación esencial de nuestro tiempo, pues las cuatro quintas partes de la población del planeta no admiten más que la quinta parte restante continúe aumentando su prosperidad a costa de la pobreza de los demás" (Bedjaoui, 1989: 8). De una afirmación tan global sobre la prosperidad de unos a costa de la pobreza de otros no es posible derivar ningún derecho. Independientemente de que un tal derecho podría tener una fundamentación más matizada, su contenido, entendido como bienestar, se basa en el supuesto de la posibilidad de extender a todos los rincones de la tierra lo que en los países industrializados ha sido el producto de siglos de transformaciones fundamentalmente culturales. Esto obliga a distinguir claramente la idea del progreso de la de desarrollo (*cf.* capítulo IV) y a plantearse si, siendo justo y legítimo el aspirar a un cierto grado de progreso material, los recursos de la tierra pueden ser repartidos de forma igualitaria, tanto por los problemas de escasez, como por los problemas técnicos de producción y distribución.

realizarse. De ese modo, el concepto de derecho se hace objeto de abusos lingüísticos e ideológicos.³⁴

2. Es necesario el establecimiento de una forma de organización política mundial que dé estructura y unidad al aparato de justicia internacional. El derecho sólo existe en la medida en que se articula dentro de un aparato judicial que pone en obra las responsabilidades.³⁵ No podrá existir una verdadera sociedad internacional, ni mucho menos una comunidad mundial, mientras el código de conducta nacional e internacional no alcance suficiente precisión y fuerza judicial.

3. Dentro de la variada cartografía del DI, existe un conjunto de normas que carecen de legitimidad desde el punto de vista ético normativo.³⁶ La raíz de la injusticia radica en un sistema internacional que produce y multiplica a los excluidos (pueblos, grupos, naciones). Esta realidad muestra la necesidad de integrar la racionalidad ética a la racionalidad jurídica. En ello consiste la actualidad de la concepción del *ius gentium* como base normativa del derecho internacional, precisamente en una época en que el positivismo se ha convertido en el paradigma de la teoría del derecho.

4. El DI ha comenzado ya a ser un derecho de la humanidad, y llegará a convertirse en un derecho en sentido cosmopolita en la medida en que la persona sea el criterio fundamental que oriente sus principios.

34. De forma significativa, Monique Chemilier-Gendreau (1995) caracteriza la sustancia de los textos creados en el seno de la Asamblea General de la ONU como un intento de inventar o renovar el contenido del derecho internacional en materia económica. El NOEI y el derecho *del* desarrollo son sólo invenciones lingüísticas, expresión de una esperanza ya frustrada (Chemilier-Gendreau, 1995: 67). Sin embargo, reglas como las que el FMI impone sobre los estados, ya están en vigor y ningún Estado se atravesaría a considerarlas como derecho blando.

35. "El corazón mismo de la justicia y del orden social que ella engendra es imputar los hechos a los sujetos y sacar las consecuencias en el campo de la reparación" (Chemilier-Gendreau, 1995: 64).

36. Chemilier-Gendreau llama a este derecho "derecho no respetable" o "derecho injusto" porque produce efectos nefastos en las relaciones internacionales (Chemilier-Gendreau, 1995: *passim*).

5. Las dificultades por especificar la naturaleza del principio de justicia entre las naciones (ya sea por la falta de homogeneidad entre los pueblos, por la falta de un sentido de cohesión entre ellos, o por los límites del poder de las organizaciones mundiales para hacerlo valer en todas las negociaciones), llevan a pensar que, bajo las condiciones actuales de organización mundial, un principio de justicia distributiva internacional resultaría inadecuado como criterio de distribución o de asistencia válido para todos los casos. La concepción de una sociedad ideal de estados, o el principio de solidaridad internacional, podría ofrecer una base normativa para plantear y resolver los problemas vinculados a las desigualdades.

A MANERA DE SÍNTESIS

El nuevo *ius gentium* ha de expresar la voluntad de todos los que se vinculan a él. Su validez se basa en el máximo consenso posible. Tiene como núcleo fundamental el respeto de los DH. Se construye sobre bases de cooperación, y está ligado a la existencia de instituciones que lo hacen efectivo. Incluye como actores y sujetos de derecho a todas las personas, junto con las instituciones supranacionales y las empresas transnacionales. Para el nuevo *ius gentium* la soberanía del Estado es flexible, pero se mantiene sobre la base del principio de la igualdad de soberanía para efectos de negociación. La intervención sólo es legítima si es aprobada por un consejo de seguridad mundial democráticamente constituido. Su elaboración supone un análisis de las fuerzas económicas que determinan las relaciones políticas. Se conserva el principio de integridad territorial y de la independencia de los estados. Un organismo competente vigila que se mantenga la coherencia entre la legislación y la dinámica del poder económico. El principio de autodeterminación de los pueblos no debe entrar en conflicto con los DH, cuya protección marca un límite al principio de no intervención en asuntos internos de los estados. Se conservan los principios de arreglo

pacífico de las disputas entre los estados. La validez del principio de cumplimiento, en buena fe, de las obligaciones internacionales, toma en cuenta las posibilidades reales de cada pueblo para cumplirlo. El nuevo *ius gentium* no ha de ser considerado como un campo autónomo del derecho. Si bien es formalmente independiente del derecho municipal está fundado en un sistema de valores característico de los diversos órdenes municipales. Su cuerpo normativo debería ser aceptado como expresión de un balance equitativo de intereses. En un mundo multicultural, el *ius gentium* debe reflejar la diversidad de las civilizaciones. Es su tarea cerrar la brecha entre estados fundamentalmente opuestos por razón de sus respectivas visiones del mundo. En casos extremos, la base ética de esta relación puede consistir una estrategia común de sobrevivencia. El valor preminente del *ius gentium* es la persona, cuyo bienestar ha de ser su primer objetivo.

UN EJEMPLO DE APLICACIÓN DEL DERECHO AL DESARROLLO: LOS TRATADOS DE LOMÉ

En la literatura actual se descubre cierta tendencia a considerar al DD como una norma con valor vigente que ya incluye instrumentos de protección. Así, la comunidad europea cuenta con principios e instrumentos legales cuya realización es independiente de que se trate o de *hard* o de *soft law* (Themaat y Schrijver, en Chowdhury, 1992: 92). Dentro de ella el DD tiene una aplicación directa en relación con los países menos desarrollados: Portugal, Grecia, Irlanda y España. La consideración de estos países junto con los casi 70 países que integran la Convención de Lomé IV puede ilustrar la relación del DD con respecto de los otros principios legales contenidos en la Declaración de Seúl.

Siguiendo el criterio de las necesidades de cada nación (párrafo 48) se han sugerido formas concretas de distribución y de asistencia. Así, por ejemplo, Italia ha propuesto elevarla a 1% del Programa General para el Desarrollo; 25% se destinaría a Europa Central, 25% a Europa Oriental, y 50% a otros países. En la base

de estas sugerencias se encuentra el principio de solidaridad, o más exactamente "una filosofía de círculos concéntricos de solidaridad y cooperación" (Jacques Delors).

Entre los principios señalados destaca el apoyo para el comercio exterior que, como enseña la experiencia, contribuye más al desarrollo que la asistencia financiera.³⁷ La renegociación de la deuda externa debe revisarse bajo este ángulo. Todos estos acuerdos tienen como fin contribuir a que los países beneficiados salgan de la marginación y puedan acceder al comercio mundial (Chowdhury, 1991: 100).

Los principios básicos que subyacen a la Convención de Lomé IV son: la igualdad entre las partes, el respeto frente a la soberanía, el mutuo interés y la interdependencia; el derecho de cada Estado a determinar sus propias opciones políticas en materia social, cultural y económica; la solidez de sus relaciones basada en un sistema de cooperación. Se insiste, entre otras cosas, en revisar las políticas de ajuste del Banco Mundial y del Fondo Monetario Internacional (a lo cual han contribuido particularmente el Fondo Internacional de las Naciones Unidas para la Infancia, Unicef, y la Organización Internacional del Trabajo, OIT), en el trato preferencial que debe darse a los países menos avanzados. También se incluyen políticas ambientales, de ajuste estructural y de DH, con el reconocimiento explícito de los derechos de la tercera generación (Chowdhury, 1991: 107).

1. Los tratados de Lomé constituyen el único tratado vinculante en que se compromete un grupo de países industrializados con otro de países en vías de desarrollo.
2. Además especifica planos concretos de cooperación, con lo cual la ideología del desarrollo cobra perfiles más claros. La ayuda de unos países a otros tiene un carácter casi contractual,

37. Entre los elementos del DD ya contenidos en los tratados de Lomé se incluyen los principios de la Conferencia de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNCTAD), y el marco de preferencias del Acuerdo General de Aranceles y Comercio (GATT) (Chowdhury, 1991: 98).

y ofrece las bases de una forma de cooperación institucional que, sin embargo, no descansa sobre la igualdad entre las partes (Chowdhury, 1991, 109).

3. Desde el punto de vista legal, la cooperación entre países tiene la forma de un tratado. Aquí quedan incluidos los códigos de conducta de la ONU, partes del Acuerdo General de Aranceles y Comercio (GATT) (parte IV, 1965), y la convención de 1982 sobre la ley marítima.
4. Algunas prescripciones de Lomé IV son de carácter vinculante e intentan crear derechos y obligaciones cuyo cumplimiento puede ser exigido por ambas partes. Pero, en su mayoría, siguen siendo de carácter exhortativo.
5. En ambos tratados se insiste en la importancia del comercio internacional, la promoción de la calidad de los recursos humanos y la igualdad de participación. La liberación del comercio debe ir acompañada de asistencia financiera y técnica.

La inclusión de los elementos mencionados en ambos tratados, muestra la importancia del DD en la elaboración de contratos de desarrollo y de contratos de solidaridad.

CONCLUSIONES GENERALES

Desde los tiempos heroicos de aquellos inventores solitarios y descubridores del mundo, éste se ha vuelto más conocido, y es posible contemplarlo desde una mejor perspectiva. La humanidad, a través de los medios de comunicación mundial, se ha comprimido estrechamente, y de pronto aparece como una unidad en su ser y en su destino: ¡Adam! El paraíso es el globo terráqueo y Adam es la humanidad. Pues ahora, donde la unidad es vivida de manera concreta, Adam está en cada persona, y cada persona es para todos Adam.

Hans Urs von Balthasar

EL MARCO DE LOS CONCEPTOS

Tanto las raíces ideológicas como las características históricas bajo las cuales surgió la idea de derecho al desarrollo (DD) se han transformado considerablemente, al grado de que parece haberse perdido el fundamento sobre el que se basaba su plausibilidad. Se impone la tarea de delinear, con la mayor precisión posible, el núcleo válido de la totalidad del discurso, independientemente de las categorías que se utilicen. La propia elección de conceptos significa, al mismo tiempo, la elección de una determinada óptica de los problemas. De ahí la importancia de clarificar los concep-

tos que ofrecieron el suelo nutricional a la idea DD desde la perspectiva actual. La falta de diferenciación entre ellos conduce a, por ejemplo, plantear la cuestión de si categorías como tercer mundo o conflicto Norte-Sur, con todas sus connotaciones, siguen teniendo algún sentido.¹

La experiencia de los últimos 40 años de cooperación para el desarrollo, conduce a un replanteamiento radical de las teorías, de manera que el aspecto de *ayuda* (en el sentido de ayuda social y frente a las catástrofes) tenga prioridad frente a concepciones y estrategias que buscan soluciones globales.²

La expresión tercer mundo ha perdido su función globalizante. A partir de los años ochenta se ha iniciado una mayor diferenciación de países conforme a otros criterios.³

El concepto Norte-Sur, entendido como la contraposición de los privilegiados contra los que se encuentran en situación de desventaja, sigue siendo válido. Lo que ha cambiado es su localización: varios países en desarrollo se han desplazado hacia un estatus de "desarrollado", mientras que dentro del viejo mundo industrializado existe un nivel creciente de gente pobre, desempleada y sin perspectivas de empleo (entre los países miem-

1. De hecho nunca se ha dado un conflicto Norte-Sur. La razón es que ni el Norte ni el Sur son actores (sintéticos). Sólo desde la perspectiva de los estados integrantes de un tercer mundo libre frente a los bloques ganó un cierto sentido. Se trata de un constructo sin fundamento (cfr. Bredow, 1994: 128).
2. Ésta es la posición de Menzel (1992). Sobre todo el capítulo "Globale Sozialpolitik statt Entwicklungshilfe", pp. 202-213.
3. Por ejemplo, de acuerdo con criterios de relaciones económicas exteriores, Nowothy sugiere la siguiente categorización: a) estados preindustriales con una economía de subsistencia; b) estados pobres, exportadores de materias primas; c) estados exportadores de materias primas con ingresos medios; d) estados no industrializados orientados a la exportación de petróleo; e) estados con un crecimiento económico superior al promedio, orientados a la exportación; f) estados al inicio o g) ya en la primera etapa de un desarrollo económico superior al promedio, orientados al comercio interno (citado por Bredow, 1994: 129). Para este autor, tanto desde esta perspectiva como desde el punto de vista sociológico o de una teoría de la democracia, puede concluirse que el conflicto Este-Oeste fue lo que ofreció una cierta identidad colectiva a los países en desarrollo.

bros de la Organización de Cooperación y Desarrollo Económicos, OCDE, se alcanza el número de 35 millones de personas).⁴

En este sentido, puede decirse que la contraposición entre un Norte y un Sur en términos político geográficos ha perdido sentido, para devenir en categorías éticas (Gorostiaga).⁵

El asunto o núcleo de la discusión no ha perdido, sin embargo, validez: la condición de los más pobres, las oportunidades de vida y desarrollo personal, la justicia entre las naciones.

APORÍAS

La idea de DD está construida sobre los supuestos tradicionales del derecho internacional (DI): soberanía de un Estado sobre su territorio y unidad del Estado-nación. Al plantearse como corolario del derecho la autodeterminación política, el DD contribuye de hecho a reforzar la pretensión de soberanía de los estados.

La autodeterminación política sólo puede ir de la mano de un cierto control sobre el cauce de la economía. Pero éste ha rebasado todas las fronteras y está basado en la forma de interdependencia transnacional a todos los niveles. Con el desarrollo de la economía moderna, el capital entra cada vez más en la estructura de la producción en lugar del territorio. Así, va minándose la pretensión de soberanía económica de los estados, y el DD carece de las condiciones para su realización.

La pretensión de igual soberanía de los estados sólo es posible dentro de un marco de seguridad global, pero éste supone la superación parcial de la soberanía, tanto interna como externa.

4. Ésta es la apreciación de Michael Hansenne, director de la Organización Internacional del Trabajo (OIT): "Los países en desarrollo tienen ahora su propio 'Norte', y los países industrializados su propio 'Sur' dentro de sus propias fronteras" (*cf.* Hansenne, 1994: 32).

5. De ahí que para Dupuy sea natural que "el mito de la solidaridad tercermundista se haya disuelto bajo la puesta en evidencia de sus desemejanzas, obligándolas a engendrar una cultura de superimposición por encima de ellas" (*cf.* Dupuy, 1991: 163).

Son necesarias nuevas formas de organización interestatales y supranacionales.

La extensión del concepto de Estado territorial a todas las antiguas colonias no toma suficientemente en cuenta el hecho de que el Estado es producto de una evolución histórica particular, que no puede ni repetirse ni trasponerse sin más a todas las latitudes.

La naturaleza de los pueblos no puede ser aprehendida con la precisión que exige una legislación positiva. El DD no puede ser un derecho de los pueblos dentro de la estructura real del DI vigente, para el que los estados son los sujetos fundamentales del derecho.

Por su objeto, el DD liga a los pueblos a una dinámica histórica orientada hacia la modernidad, que corre el riesgo de violentar los procesos culturales de cada nación.

El DD no puede sustentarse en una idea de la justicia internacional. La falta de correspondencia entre cuerpo político (en muchas naciones aún no constituido o en plena formación) y Estado impide distinguir con la precisión necesaria a los sujetos a quienes se debe "lo suyo".

Existen normas y pactos multi o unilaterales entre naciones e industrias transnacionales que funcionan de hecho con mucho mayor operatividad que las normas del derecho del desarrollo y que cuentan, además, con la anuencia de los estados participantes. Existe así una doble legislación internacional económica incoherente y en competencia.

EL NÚCLEO PERMANENTE

El DD es el derecho de la persona a desarrollarse y a realizarse. Es el correlato de su deber del desarrollo de su propia vida (capítulo II).

El DD señala la necesidad de una interpretación al mismo tiempo unitaria y dinámica de los derechos humanos (DH), y de concretizar su universalidad en atención a las circunstancias.

Respecto de los DH y el desarrollo socioeconómico se condicionan mutuamente (capítulos II y III).

Al subrayar que bajo cualquier condición socioeconómica y cultural la persona es el principal sujeto de derecho, el DD pone de manifiesto la exigencia de que, a todos los niveles, las personas, en vínculo con sus respectivas comunidades y organizaciones, sean integradas como actores de la sociedad internacional; y de que la protección y la promoción de los DH sean tratados cada vez más como un asunto internacional (capítulo II).

Con lo anterior se impone, para el DI, la redefinición de sus funciones de acuerdo con una nueva lógica según la cual los estados dejan de ser los actores privilegiados (capítulos VI y VII).

Es necesario que la protección y promoción preferencial de los DH en los países pobres cobre un estatus de mayor reconocimiento entre los principios del *ius cogens* (capítulos I y VII).⁶

La humanidad, como unidad moral y de destino de todas las personas, ofrece el punto de vista a partir del cual deben plantearse la creación y la reforma de las instituciones que garanticen el bien común mundial (capítulo V).⁷

El desarrollo sólo puede ser objeto de derecho en un sentido ético y bajo su definición cada vez más precisa y universal, como desarrollo sostenible. De acuerdo con sus posibilidades y con su responsabilidad, todos los países y todas las personas tienen la

6. "El fundamento de la solidaridad como principio legal descansa en la convicción de que cualquier orden internacional debería al menos evitar que la gente sufra a causa de la pobreza absoluta. Esto debería de ser así aun dentro de un orden económico internacional basado en la libertad y en la igualdad formal de los estados" (*cfr.* Waart, en Chowdhury, 1992: 206).

7. "La humanidad se nos propone como una tarea inmensa pero razonable. Ya no se trata solamente de tratar a la humanidad como un fin, ya sea en uno mismo como en la persona del otro (Kant) sino de tomar a la humanidad misma como un objetivo substancial, como un todo solidario y amenazado [...] Habiendo llegado a este punto, no podemos escapar a la autorreferencia: el hombre debe salvar a la humanidad porque es hombre, es decir, sujeto moral. Según Spinoza la moral consiste en el perfeccionamiento de la humanidad en cada hombre; a lo cual podría añadirse: el perfeccionamiento de cada hombre en la humanidad" (*cfr.* Domenach, 1992: 240).

obligación de contribuir a un desarrollo sostenible y el derecho de exigirlo a sus vecinos o a sus gobernantes (capítulo IV).

La obligación de ayudar a los países pobres no está en correspondencia simétrica con el derecho de los pueblos a su propio desarrollo *a través de su trabajo*. Por eso es imposible derivar las obligaciones directamente de un derecho. En este sentido, la obligación de asistencia a pueblos nace, como propone Rawls, del ideal de una sociedad bien ordenada de estados, y no de un principio de justicia distributiva (capítulo VII).

El DD ha cumplido con una función importante dentro de la discusión jurídica y política. Contribuyó al surgimiento del concepto de desarrollo sostenible. Su mayor sentido fue abrir al derecho a una visión: el mito de una humanidad reconciliada. Como referencia, ofrece el horizonte ético y político⁸ indispensable sobre el cual se construya un contrato social en el que la cuestión del desarrollo se plantee como un proyecto común, como el desarrollo de todos los hombres.⁹ "El desarrollo será de todos los hombres o no lo será" (capítulos IV y VII).

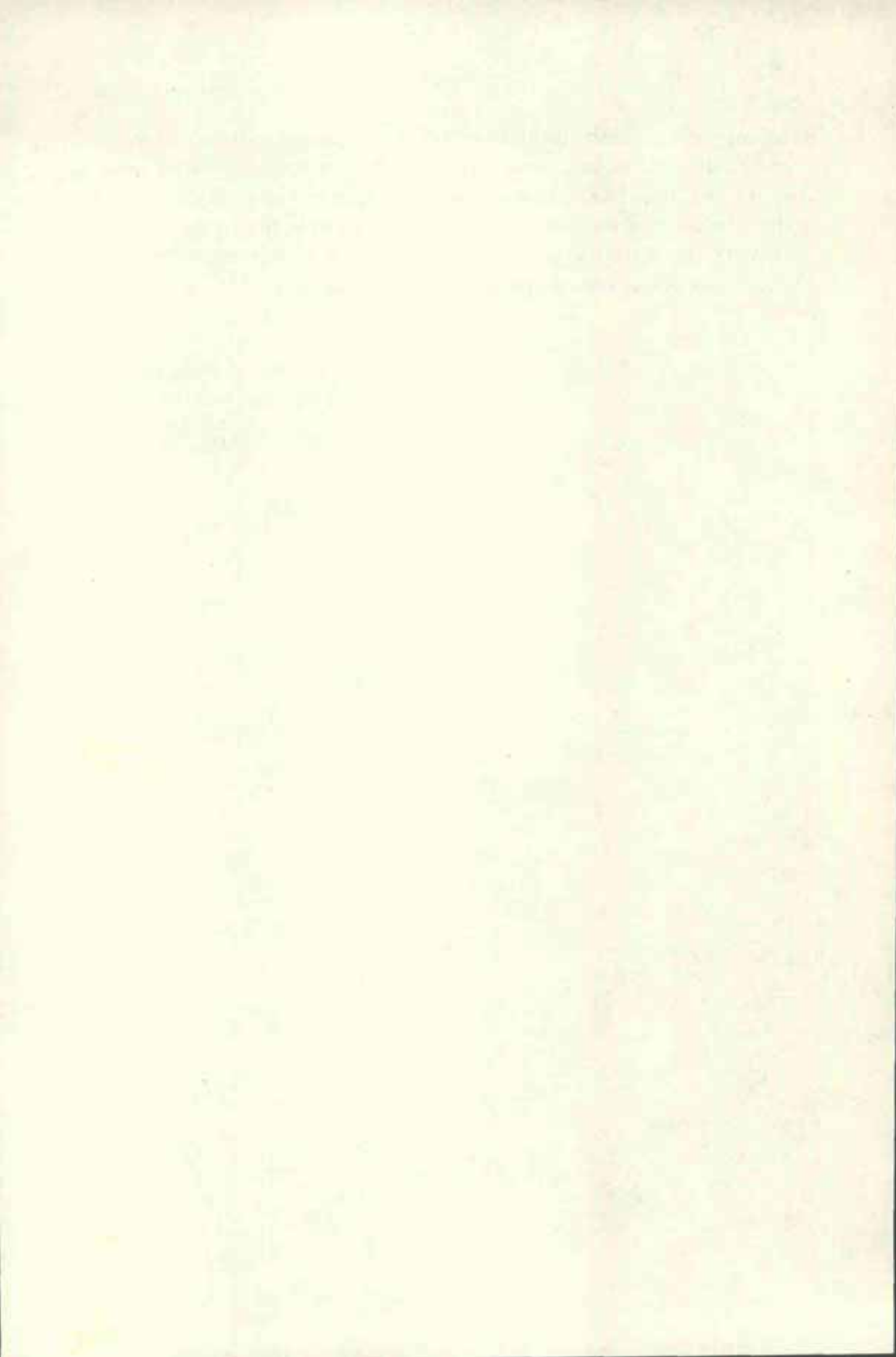
Sólo dentro de una visión razonable y realizable del orden mundial tiene sentido hablar de un DD. En el ámbito de la *Realpolitik* y del orden prevaleciente se ha descalificado con razón este concepto. La *visión* no es sólo una promesa, porque no se limita a proponer un ideal sino que, además, muestra una ruta.

-
8. Domenach habla en este sentido del deber recíproco entre países pobres y ricos, de asegurar las condiciones de sobrevivencia de la humanidad. "Un compromiso así aclararía y ordenaría nuestras obligaciones recíprocas. La ayuda ya no estaría subordinada a los fines particulares de los estados sino que, a través de tal ocasión y de tal objetivo, estaría orientada al progreso general de la humanidad. En esta perspectiva, la injerencia dejaría de evocar la colonización, y aparecería orientada hacia una finalidad superior y común" (Domenach, 1992: 136).
9. La humanidad no se reduce a la suma de las naciones o de individuos sino que se refiere a una realidad más vasta, cuya existencia no es verificable sino que supone un acto de fe. Domenach remite a Michel Alexandre quien, a su vez, se inspira en Auguste Comte: "[la humanidad] es el cuerpo de Jesucristo, la persona misma, convertida en la comunidad humana. 'Ecce Homo', última palabra de la historia. Hombre en todo hombre y en toda sociedad. Humanidad: conciencia plena y entera de sí mismo" (Domenach, 1992: 137, nota 1).

Sólo si la intuición del llamado de los pueblos a desarrollarse a través de su propio trabajo fuera absurda, cabría descartar cualquier visión que no coincidiera con la que es capaz de ofrecer la dinámica del *status quo*. Lo que cuenta no es la mejor teoría sino la vida de quienes están lejos de poder vivir conforme a la dignidad que les corresponde como personas.

Tus jóvenes verán visiones
y tus viejos soñarán sueños

Isaac Abrabanael
(† Venecia, 1508)



BIBLIOGRAFÍA

FUENTES PRINCIPALES

- DUPUY, René-Jean (1972). "Sur la methodologie et l'enseignement des droits de l'homme", Coloquios de La Haya, Alphen aan den Rijn.
- (coord.) (1980). "Le droit au développement au plan international", Coloquios de La Haya 1979, Alphen aan den Rijn.
- (1983a). "Cours général Communauté internationale et disparités de développement", en *Recueil de cours de l'Académie de Droit International*, t.165, Alphen aan den Rijn.
- (1983b). "L'avenir du droit international dans un monde multiculturel", Coloquios de La Haya 1982, Alphen aan den Rijn.
- (1983c). "Ordre et desordre entre les nations", en Dupuy, René-Jean (coord.), *Ordre et desordre, recontres internationales de Genève*, Neuchatel.
- (1984). "Theme et variations sur le droit au développement", en Charpentier, Jean y Monique Chemellier-Gendreau (coords.), *Mélanges offertes á Charles Chaumont. Le droit des peuples a disposer d'eux memes. Méthodes d'analyse du droit international*, París.
- (1987). "La codification du droit international, a-t-elle encore un interet a l'aube du troisieme millenaire? ", en *Le droit*

- international a l'heure de su codification. Etudes en l'honneur de Robert Ago*, Milán.
- (1989a). *Humanité et droit international*, París.
- (1989b). *La clôtura du sistema international*, París.
- (1990). *Le droit international*, París.
- (1991). *L'humanité dans l'imaginaire des nations*, París.
- Maritain, Jaques (1944). *El hombre y el Estado*, Española, Buenos Aires
- (1949). *Los derechos humanos. Estudios y comentarios en torno a la declaración universal*, México.
- (1973). *Los derechos del hombre y la ley natural*, Buenos Aires.
- (1979). *Nueve lecciones sobre las primeras nociones de la filosofía moral*, Buenos Aires.
- (1985a). "Pour une philosophie de l'histoire", en *Obras completas*, vol.X, Círculo de Estudios Jaques y Raïssa Maritain, Friburgo (Suiza), París.
- (1985b). "Reflexion sur l'Amérique", en *Obras completas*, vol.X, Círculo de Estudios Jaques y Raïssa Maritain, Friburgo (Suiza), París.
- (1986a). *La loi naturelle ou loi non écrite*, Friburgo.
- (1986b). "Mouvement de progression des sociétés elles-mêmes évolants dans le tempes", en *Obras completas*, vol.VII, Friburgo (Suiza), París.
- (1988a). "La loi naturelle et les droits de l'homme", en *Obras completas*, vol.VII, Círculo de Estudios Jacques y Raïssa Maritain, Friburgo (Suiza), París.
- (1988b). "Les droits de l'homme et la loi naturelle", en *Obras completas*, vol. VII, Círculo de Estudios Jacques y Raïssa Maritain, Friburgo (Suiza), París.
- (1989). *L'Europe et l'idée fédérale*, Centro de Estudios Jacques y Raïssa Maritain, París.
- (1990a). "L'homme et l'État", en *Obras completas*, vol. IX, Círculo de Estudios Jacques y Raïssa Maritain, Friburgo (Suiza), París.

- (1990b). "Raison et raisons", en *Obras completas*, vol.IX, Círculo de Estudios Jacques y Raïssa Maritain, Friburgo (Suiza), París.
- (1990c). "La personne et le bien commun (1947)", en *Obras completas*, vol.IX, Círculo de Estudios Jacques y Raïssa Maritain, Friburgo (Suiza), París.
- (1991). "L'Europe et l'idée fédéraliste", inédito.
- (1993). "Les conditions spirituelles du progrès", en *Obras completas*, vol.XIII, Círculo de Estudios Jacques y Raïssa Maritain, Friburgo (Suiza), París.
- PERROUX, François (1960). *Économie et société, Contrainte-Echange-Don*, París.
- (1961). *Friedliche Koexistenz?*, Stuttgart.
- (1969a). *Independece de la nation*, París.
- (1969b). *Le pain et la parole*, París.
- (1971). "Mondes en développement", en *Cahiers Wilfredo Pareto*, núm.24, Ginebra.
- (1980). "Les effets d'entraînement de l'industrie sur l'agriculture", en *Mondes en développement*, núm. especial 31-32, Unesco.
- (1983). *A new concept of development*, Londres.
- (1984). "Au-dela du Welfare State: une société pleinement économique", en *Economie appliquée*, vol.XXXVII, núm.1.
- (1987a). "La Nation en voie de se faire et les moyens de l'économie collective", en *Économie apliquée*, t.XL, núm.2.
- (1987b). *Wirtschaft und Macht*, Berna, Stuttgart.
- (1992a). "La coexistence pacifique", en *Obras completas*, vol.I, Grenoble.
- (1992b). *L'économie de XXe Siecle*, París.
- (1992c). "L'Europe sans rivages", en *Obras completas*, v.I, Grenoble.
- (1992d). "L'Europe dans le monde, la coexistence pacifique", en *Obras completas*, vol.I, París.
- (1992e). *Obras completas*, vol.I, núm.3.

LITERATURA SECUNDARIA

- ABI-SAAB, G. (1979). "The legal formulation of the right to development", en *Le droit au développement au plan international*, Coloquio de La Haya.
- (1984). "Note sur quelques aspects juridiques de la notion de droit au développement", en *La formation de normes en droit international du développement*, París.
- BAHRS, Henri (1961). *La politique selon Jacques Maritain*, París.
- BALLESTREM, Karl Graf (1992). *Politische Philosophie des 20. Jahrhunderts*, Munich.
- BARRY, Brian (1873). *The liberal theory of justice*, Nueva York.
- BARTELS, Klaus y Huber Ludwig (1967). *Veni, Vidi, Vici. Gegestügelte worte aus dem Griechischen und Lateinschen*, Zurich.
- BARTHEL, Armin (1986). *Menschenrechte der dritten Generation*, Aachen.
- BASDEVANT, J. (1956). *Dictionnaire de droit international*, París.
- BASLÉ, Mise (1993). "Perspective de l'institutionnalisme de quelque économistes allemands et américains", en *Économie appliquée*, t.XLVI, núm.4, Grenoble.
- BEDJAOU, Mohammed (1989). "La difficile avancée des droits de l'homme vers l'universalité", en *Revue universelle des droits de l'homme*, Estrasburgo.
- (coord.) (1991). *International law: achievements and prospects*, Unesco, Países Bajos.
- BEITZ, Charles (1979). *Political theory and international relations*, Princeton.
- BELLAVITE, Enrico y Stefano Fontana (1989). *La destinazione universale di piene*, Vaticano.
- BELLINO, Francesco (1986). "Modernité et post-modernité", en *Il personalismo comunitario di Mounier e alcune categorie della modernité*, Roma.
- BENSCHIKH, M. et al. (1986). *Introduction critique au droit international*, Press Universitaire de Lyon, Lyon.
- BENNIGSEN, Sabine (1989). *Das "Recht auf Entwicklung" in der internationalen Diskussion*, Francfort.

- (1993). "Belastung des Völkerrechts durch den Nord-Süd-Konflikt?", en Eisermann, Peter y B. Rill, *Brennpunkte des Nord/Süd-Konfliktes*, Regensburg.
- BERMEJO GARCÍA, Romualdo (1982). *Vers un Nouvel Ordre Economique International*, Friburgo (Suiza).
- BERMEJO GARCÍA, Romualdo y Juan Manuel Dougan Beaca (1985). "El derecho al desarrollo: un derecho complejo con contenido variable", en *Anuario de derecho internacional*, vol.VIII, Pamplona.
- BERTOZZI, L. (1990). "Uomini senza diritti", en *Rinascita*, vol.1, núm.27, 12 de agosto.
- BEUCHOT, Mauricio (1993). *Filosofía y derechos humanos*, México.
- BOBBIO, Noberto (1990). *La età dei diritti*, Torino.
- BOCAGE, Ducarmel (1985). *The general economic theory of François Perroux*, Nueva York.
- BÖCKLE, Franz y Ernst Böckenförde (coords.) (1973). *Naturrecht in der kritik*, Mainz.
- BÖCKLER, Ernst y Robert Spaemann (coords.) (1987). *Menschenrechte und Menschenwürde*, Stuttgart.
- BÖHRET, Carl y Gottrik Wewer (coords.) (1993). *Regieren im 20. Jahrhundert, Zwischen Globalisierung und Regionalisierung*, Opladen.
- BONFIL BATALLA, Guillermo (1989). *México profundo. Una civilización negada*, México.
- BOOTH, Ken (1995). "Human wrongs and international relations", en *International affairs*, vol.1, Cambridge, enero.
- BORI, Pier Cesaro de (1991). *Per un consenso etico fra culture*, Génova.
- BORNE, Etienne (1984). "L'apport de Jacques Maritain á la philosophie des droits de l'homme", en *Droits des peuples, droits de l'homme*, Instituto Internacional Jacques Maritain, París.
- BOYLE, Johan W. (1990). *From twilight to dawn, the cultural vision of Jacques Maritain*, Indiana.
- BOULDING, Keneth (1985). *The world as sistem*, Londres.

- BRANDT, Willy (1987). *Menschenrechte, mißhandelt und mißbraucht*, Hamburgo.
- BRAUDEL, Ferdinand (1986). *Las civilizaciones actuales. Estudio de la historia económica y social*, Madrid.
- BREDOW, Wilfred von (1994). *Turbulente Weltordnung, Internationale Politik am Ende des 20. Jahrhunderts*, Stuttgart.
- BRESSOULETTE, M. y René Mougel (coords.) (1995). *Jacques Maritain face à la modernité*, París.
- BRIERLY, J.L. (1963). *The law of nations*, Oxford.
- BRIESKORN, Norbert (1993). *Introducción a la filosofía del derecho*, Barcelona.
- (1994). "Zum ewigen Frieden. Kant Friedensschrift nach 200 Jahren", en *Stimmen der Zeit*, vol.12, Zurich, diciembre.
- (1997). *Menschenrechte. Eine historisch-philosophische Grundlegung*, Stuttgart.
- BUCHAMANN, Jean (1957). *A la recherche d'un ordre internationale*, París.
- BULAJIC, Milan (1986). *Principles of international development law*, Dordrecht.
- BULL, Hedley (1984). *Justice in international relations*, Ontario.
- CALIFANO, Joseph J. (1989). "Modernisation of the law of the prise of consciencie", en Torre, Michel D. (coord.), *Freedom in the modern world: Jacques Maritain, Mortimer Adler, Yves Simon*, Indiana.
- CALVEZ, Jean-Yves (1988). *Une éthique pour nos sociétés*, París.
- CARMEN, Raff (1994). "Development ethics or the rediscovery and reclamation of meaning", en *JISD*, vol.4.
- CARNOY, Martin y Manuel Castells (1993). *The new global economy in the information age, reflections on our changing world*, Pensilvania.
- CARREAU, Dominique (1993). *Droit international*, París.
- CARRILLO SALCEDO, Juan Manuel (1972). "El derecho al desarrollo como derecho de la persona humana", en *Revista española de derecho internacional*, vol.XXV, núms.1-4, Madrid.
- CASSESE, Antonio (1986). *International law in a divided world*, Oxford.

- CASSIN, René (1951). "La declaration universelle et la mise en oeuvre des droits de l'homme", en *Recueil des cours de la Academie de droit international*, t.79, París.
- CAZENEUVE, Jean (1990). "Marcel Maus", en *Æncyclopaedia Universalis*, corpus 14, París.
- CECH, Doris y Elke Nader (1994). *Tierra, indigene Völker, Umwelt und Recht*, Francfort.
- CHAMBRE, Henry (1974). *Études*, Mars, París.
- CHEMILIER-GENDREAU, Monique (1995). *Humanité et souveraineté. Essai sur la fonction du droit international*, París.
- CHOWDHURRY, Subrata R. et al. (1992). *The right to development*, Países Bajos.
- CINGRADELLI, David (coord.) (1988). *Human rights, theory and measurement*, Nueva York.
- CLAUDEL, Paul (1939). *Das saiden Shue*, Munich.
- COLLIN, Clarck (1960). *The conditions of economic progress*, Londres.
- COLOMBEAU, A. (1975). "L'Eglise et le Tiers Monde: une doctrine du développement", en *Études de doctrine et de droit international du développement*, París.
- COMELIAU, Christian (1995). "Die Entwicklung überdenken", en *Unesco-Kurier*, núm.10, Berna.
- CORTINA, Adela (1992). *Ética sin moral*, Madrid.
- COSTE, René (1963). *Moral internacional*, Barcelona.
- CZEMPIEL, Ernst (1993). *Weltpolitik in Umbruch*, Munich.
- DANESE, Attilio (coord.) (1986). *La questione personalista, Mounier e Maritain nel dibattito per un nuovo humanesimo*, Roma.
- DENNEHY, Raymond (1990). "Rescuing natural law from rationalists", en *Vera Lex*, vol.10.
- DENÔEL, François (1987). "L'homme, centre de l'économie. La pensée de François Perroux", en *Projet*, núm.207, París.
- DE STEFANI, Giorgio (1991). "Il diritto internzionale der diritti umani, per un ordenamento costituzionale della comunità mondiale", en *Pace, diritti dell'uomo, diritto dei popoli*, año V, núm.1, Milán.
- DOMENACH, Jean-Marie (1971). *Our common involvement in development*, Nueva York.

- (1989). *Une morale sans moralisme*, París.
- DOMENECH, Antoni (1989). *De la ética a la política*, Barcelona.
- DONELLY, Jack (1985). "In search of the unicorn; the jurisprudence and politics of the right to development", en *California west international law journal*.
- (1989). *Universal human rights in theory and praxis*, Ithaca.
- DOWER, Nigel (1988). "What is development? A philosopher's answer", mimeo, Glasgow.
- DUPUIS, Georges (1975). "Pour une lecture juridique de l'Encyclique Populorum Progressio", en *Etudes de doctrine et de droit international du développement*, París.
- EIDE, Asbjorn (1989). "Development and human rights, toward a merger? Some provisional reflections", en Rehof, L.A. y C.C. Gulmann (coords.), *Human rights, domestic law and development assistance policies of the nordic countries*, Dodrecht.
- EMMERIJ, Louis (coord.) (1989). *One world or several?*, París.
- (1993). *El enfrentamiento Norte-Sur, un polvorín en el mundo moderno*, Barcelona.
- ESPADA RAMOS, María Luisa (1994). "¿Un derecho internacional alternativo?", en *Archiv für Rechts-und Sozialphilosophie*, vol.2, Stuttgart.
- ESTEVA, Gustavo y Suri Prakash Madhu (1995). "From 'global thinking' to 'local thinking'", en *Österreichische Zeitschrift für Politikwissenschaften*, núm.24, Viena.
- ETXEBERRÍA, Xavier (1994). *El reto de los derechos humanos*, Bilbao.
- EVANS, John W. y Leo R. Ward (1956). *The social and political philosophy of Jacques Maritain*, Gran Bretaña.
- FALTERBAUM, Johannes (1995). *Entwicklungshilfe im nationalen und internationalen Recht*, Wützburg.
- FAY, Thomas (1984). "Maritain on rights and natural law", en *Thomist*, núm.55.
- FÉHER, Ferenc (1994). "Principles and institutions for a just world order", en *Politik und Gesellschaft*, núm.3, Bonn.
- FERGUSON, John (1986). "The third world", en Vincent, Raymond (coord.), *Foreign policy and human rights, issues and responses*, Los Ángeles.

- FERRY, Luc y Évelyne Pisier (1991). "Les fondements des droits de l'homme", en *Æncyclopaedia Universalis*, 'Les enjeux', París.
- FLORY, Maurice *et al.* (coords.) (1984). *La formation des normes en droit international du développement*, París.
- FORNET-BETANCOURT, Raul (1992). *Diskursethik oder Philosophie der Befreiung?*, Aachen.
- FROSSINI, Vitorio (1991). "L'interpretazioni dei diritti umani", en *Pace, diritto dell'uomo, diritti dei popoli*, núm.1, añoV, Milán.
- FROWEIN, Joachen (1983). "Die Verpflichtung Erga omnes im Völkerrecht und ihre Durchsetzung", en *Festschrift für Herman Mosler*, Berlín.
- Fundación de la Escuela Superior de San Jorge de Francfort (ed.) (1995). *Die Verantwortung der Industrieländer angesichts des Bevölkerungsproblems*, Francfort.
- Fundación Misereor (ed.) (1991). *Die alten Antworten passen nicht mehr*, Aachen.
- FURGER, Franz (1994). *Brennpunkt Sozialethik* Friburgo, Alemania.
- FURTADO, Celso (1994). "Retorno a la visión global de Perroux y de Prebich", en *Économie appliquée*, t.XLVII, núm.3, octubre.
- GALBRAITH, John K. (1985). *Die arroganz der satten*, Munich.
- (1986). *Naciones ricas, naciones pobres*, México.
- GALL, Peter (1991). "El desarrollo es más que dinero", en *Cuarto Intermedio*, Cochabamba, mayo.
- GALTUNG, Joan (1995). *Menschenrechte anders betrachtet*, Francfort.
- GARCÍA-AMADOR, F.V. (1985). *The emerging international law of development. A new dimension of international economic law*, Nueva York.
- GARCÍA DE ALBA, Juan Manuel (1998). *Ética profesional, parte fundamental*, AMIESIC, Morelia, 1998.
- GENDARME, René (coord.) (1992). *François Perroux, penseur de notre temps*, Nancy.
- GIESEN, Klaus-Gerd (1994). "Relations internationales et concepts philosophiques: la dialectique du constructivisme et de communautarisme", en *Le Trimestre du Monde*, tercer trimestre.

- GÓMEZ CAFFARENA, José (1984). *Metafísica fundamental*, Barcelona.
- GÓMEZ ROBLEDO, Antonio (1981). "Le ius cogens internationale", en *Recueil des cours de l'Académie de Droit International*, vol.172, Alphen aan den Rijn.
- GOROSTIAGA, José (1993). Entrevista en la revista *Envío*, Nicaragua.
- (1994). "La universidad del 2000. Los retos de la universidad cristiana provenientes de la globalización, empobrecimiento creciente y exclusión de las grandes mayorías del mundo", manuscrito, Halifax, Canadá, 3 de diciembre.
- GOULET, Danis y Kwam S. Kim (1989). *Estrategias de desarrollo para el futuro de México*, ITESO, Guadalajara.
- GRANDFIELD, David (1988). *The inner experience of law, a jurisprudence of subjectivity*, Washington.
- GURTVICH, Georges (1949). *La déclaration des droits sociaux*, Nueva York.
- GUTIÉRREZ GIRARDOT, Ridder (coord.) (1982). *New directions of international law, Wolfgang Abendroth Festschrift*, Francfort, Nueva York.
- HABISCH, André y Ulrich Pöner (coords.) (1994). *Signale der Solidarität, Wege christlicher Nor-Süd-Ethik*, Paderborn.
- HADOT, Pierre (1987). *Philosophie als Lebensform, geistige Übungen der Antike*, Berlín.
- HAEFFNER, Gerd (1993). "Worin liegt die Würde der menschlichen Person begründet?", manuscrito, Munich, 23 de febrero.
- HAMM, Brigitte (1995). "Das Menschenrecht auf Entwicklung: Leere Versprechung oder Pflicht", en *Jahrbuch Frieden*, Munich.
- HANSENNE, Michael (1994). "Challenges to the international world order", en *Development and international cooperation*, vol.X, núm.19, Eslovenia, diciembre.
- HARBORTH, Hans-Jürgen (1993). *Dauerhafte Entwicklung statt globaler Selbstzerstörung, Eine Einführung in das Konzept "sustainable development"*, Berlín.

- HAURIUO, Maurice (1923). *Principes de droit constitutionnel*, París.
- HENKIN, Louis (1990). *The age of rights*, Nueva York.
- (1995). *International law: politics and values*, Países Bajos.
- HENNING, Ottmann (1990). *The age of rights*, Nueva York.
- (1992). "Carl Schmitt", en Ballestrem, Karl Graf, *Politische Philosophie des 20. Jahrhunderts*, Munich.
- HERDEGEN, Mathias (1993). *Internationales Wirtschaftsrecht*, Munich.
- HESSEL, Stephen (1994). "Säen für die Zukunft", en *Unesco-Kurier*, núm.3, Jahrgang, Bonn.
- HETTNE, Björn (1992). *Development theory and the three worlds*, Inglaterra.
- HIGGIS, Bernard y Donald Savoie (1988). *Regional economic development, essays in honour of François Perroux*, Londres.
- HIPLER, Konrad (coord.) (1993). *Der eine Gott in den vielen Kulturen, Inkulturation und christliche Gottesvorstellung*, Zurich.
- HITTINGER, John (1989). "Approaches to democratic equality", en Torre, Muchel (coord.), *The future of freedom*, Indiana.
- HOBBSAWM, Erik J. (1995). *The age of extremes. The short twentieth century*, Londres.
- HÖFFE, Otfried (1988a). *Den Staat braucht selbst ein Volk von Teufeln*, Stuttgart.
- (1988b). "Naturrecht ohne naturalistischen fehlschluß: ein rechtsethisches Program", en *Den staat braucht selbst ein volk von teufeln*, Reclam, Stuttgart.
- HOFFMANN, Stanley (1981). *Duties beyond borders. On the limits and possibilities of ethical international politics*, Siracusa.
- HOLLEMBACH, David (1975). *Claims in conflict*, Washington.
- HOPPE, Thomas (1995). "Menschenrechte als Basis eines Weltethos", en *Festschrift für Franz Furger, Brennpunkt der Sozialethik*, Friburgo.
- HÖSLE, Vittorio (1992). *Praktische Philosophie in der modernen Welt*, Munich.
- HUBERT, Ernst-Rudolf (1993). "Bedeutungswandel der Grundrechte", en *Archiv für öffentliches Recht*, vol.23, Tubinga.
- HUDE, Henri (1992). *Éthique et politique*, París.

- HÜLSMANN, Jörg Guido (1993). *Perroux's Kritik der Dominanztheorie*, Francfort.
- HUNOLD, Gerard y Walter Korff (coords.) (1986). *Die Welt für Morgen, Ethische Herausforderungen im Anspruch der Zukunft*, Munich.
- HUTCHINS, Robert (1949). *St. Thomas and the world state*, Conferencias sobre Tomás de Aquino, Milwaukee.
- INIS, Lothar Claude (1964). *Swords into plowshares, the problem of progress of international organisation*, Londres.
- JUAN PABLO II (1981). *Laborem Excercens*, México.
- KAMPAUS, Franz (1995). "Sittliche Wege zwischen Verhütungsimperialismus und einseitiger Selbstbeschränkung", en *Die Verantwortung der Industrieländer angesichts des Bevölkerungs Problems*, Francfort.
- KANT, Immanuel (1985a). "Acerca de si el género humano se encuentra en progreso hacia lo mejor", en *El sentido de la historia*, FCE, México.
- (1985b). *El sentido de la historia*, FCE, México.
- (1993). *Die Metaphysik der Sitten*, Francfort.
- (1995). *Zum ewigen Frieden*, Tubinga.
- KASPER, Walter (1990). "Le droits del'home el l'Eglise", en *Justitia et Pax*, Ciudad del Vaticano.
- KENIG-WITKAWSKA, Maria (1988). "The paradigma of development in international law", en *Völkerrecht und Übersee*, Baden-Baden.
- KERBER, Walter (coord.) (1991). *Menschenrechte und kulturelle Identität*, Munich.
- KERBER, Walter y Johannes Müller (1991). *Soziales Denken in einer zerrissenen Welt, Anstöße der Katholischen Soziallehre in Europa*, Friburgo.
- KERBER, Walter, Heimo Ertl y Michael Hainz (1991). *Katholische Soziallehre im Überblick, 100 Jahre Sozialverkündigung der Kirche*, Francfort, Main.
- KNIEPER, Rolf (1991). *Nationale Souveränität, Versuch über Ende und Anfang einer Weltordnung*, Francfort.

- KONDYLIS, Panajotis (1992). "Die Rache des Südens", en *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, núm.87.
- KOSKENNIEMI, Marti (1989). *From apology to utopia. The structure of international legal system*, Helsinki.
- KRIELE, Martin (1992). *Menschenrechte und Entwicklung im Dialog mit Lateinamerika*, Francfort.
- KÜHNHARDT, Ludger (1987). *Die Universalität der Menschenrechte*, Munich.
- KÜNG, Emil (1981). *Der arme Süden und der reiche Norden: ein Marschal Plan für die Dritte Welt?*, Stuttgart.
- KÜNG, Hans (1991). *Proyeckt Weltethos*, Munich.
- KUNIG, Philip (1986). "Die 'innere Dimension' des Rechts auf Entwicklung-Rechtspolitische Überlegungen zur Inpflichtnahme von Entwicklungsländern", en *Verfassung und Recht in Übersee*, núm.19.
- LACOMBE, Olivier (1991). *Jacques Maritain, La générosité de l'intelligence*, París.
- LEBRET, Louis-Joseph (1961). *Welt im Umbruch*, Munich.
- (1967). *Suicide ou survie de l'Occidente?*, París.
- (1968). *¿Suicidio o supervivencia de Occidente?*, Bilbao.
- LEISINGER, Klaus y Vittorio Hösle (coords.) (1995). *Entwicklung mit menschlichem Anlitz, Die Dritte und die Erste Welt im Dialog*, Munich.
- MARKS, Stephen (1985). "A new generation for the 1980s", en Falk, Richard y Friederich Krathwil, *International law, a contemporary perspective*, Londres.
- MATHIEU, Pierre-Louis (1970). *El pensamiento político y económico de Teilhard de Chardin*, Madrid.
- MAYALL, James (1982). *The community of states. A study of international and political theory*, Londres.
- MAYER, Martin (1994). *Ende der Geschichte?*, Huser.
- M'BAYE, Keba (1972). "Le droit au développement comme un droit de l'homme", en *Revue des Droits de l'Homme*, Alphen Aan Den Rijn.
- (1991). "Droits de l'homme et pays en développement", en Dupuy, René-Jean, *Humanité et droit international*, París.

- (1992). "Les droits de l'homme en Afrique", París.
- MEINECKE, Franz (1959). "Geschichte und Gegenwart", en *Obras*, t.4, Stuttgart.
- MENZEL, Ulrich (1992). *Dans Ende der Dritten Welt und das Scheitern großer theorien*, Francfort.
- (1993). *Geschichte der Entwicklungstheorie, Einführung und systematische Bibliographie*, Hamburgo.
- MERON, Theodor (1986). "On a hierarchy of human rights", en *American Journal of International Law*, vol.80.
- MORATALLA, A.D. (1985). *Un humanismo del siglo XX: el personalismo*, Madrid.
- MOREAU Defarges, Philippe (1993). *La mondialisation, vers la fin des frontières?*, París.
- MOSLER, M. (1980). *The international society as a legal community*, Sijthoff, Noordhof.
- MOUNIER, Emmanuel (1946). *Traité du caractère*, París.
- MOWER, Glenn (1985). *International cooperation for social justice*, Connecticut.
- MÜLLER, Johannes (1989). *Begründung von Menschenrechten aus der Sicht unterschiedlicher Kulturen*, Francfort.
- (1994). "Mit-leiden als Grundlage mitmenschlicher Solidarität", en Habisch, André y Ulrich Pöner (coords.), *Signale der Solidarität, Wege christlicher Nor-Süd-Ethik*, Paderborn.
- (1995). "Entwicklungspolitik und weltweite Gerechtigkeit", inédito.
- NARDIN, Terry y David Mapel (coords.) (1993). *Traditions in international ethics*, Cambridge, Reino Unido.
- NARIMAN, Fali (1993). "The universality of human rights", en *The Human Rights Review*, núm. especial, junio.
- NARR, Wolf-Dieter (1994). *Weltökonomie, Die Misere der Politik*, Francfort.
- NEEF, Max (1989). "Human scale development", en *Development Dialogue*, núm.1, Upsala, Suecia.
- NELL-BREUNING, Oswald von (1985). *Gerechtigkeit und Freiheit, Grundzüge katholischer Soziallehre*, Munich.

- NOHLEN, Dieter (coord.) (1993). *Lexikon der dritten Welt*, Frankfurt.
- NUSCHELER, Franz (1992). "Recht auf Entwicklung", en Nuscheler, Franz (coord.), *Handbuch der Dritten Welt*, Berlín.
- (1995). "Universalität und Unteilbarkeit der Menschenrechte? Zur Kakophonie des Wiener Wunschkonzerts", en *Österreichische Zeitschrift für Politikwissenschaften*, núm.2, Viena.
- ÖBERSDÖRFER, Dieter (1994). *Der Wahn des Nationalen, die Alternative der offenen Republik*, Munich.
- O'MANIQUE, John (1992). "Development, human rights and law", en *Human Rights Quarterly*, núm.14.
- OPITZ, Peter (1991). *Grundprobleme der Entwicklungsländer*, Munich.
- PABLOVI (1967). *Populorum progressio, documents pontificaux de Paul VI*, San Mauricio, Suiza.
- (1972). "Discours a l'organisation international du travail", (10.8.1969), en *Documents pontificaux de Paul VI*, San Mauricio, Suiza.
- PAOLI, Stefano de (1993). "Il diritto internazionale dei diritti umani. Per un ordenamento costituzionale della comunità mondiale", en *Pace, diritti dell'uomo, diritto dei popoli*, núm.1, añoV, Padua.
- PAPINI, Roberto (coord.) (1984). *Droits des peuples, droits de l'homme, pax et justice social international*, París.
- PARVIN, Madelaine K. (1981). "Is there a right to development?", en *UN chronicle*, núm.18, cuaderno 1, Nueva York.
- PAPISCA, Antonio (1993). "Democrazia e diritti umani nell'era dell'interdipendenza planetaria", en *Pace, diritti dell'uomo, diritti dei popoli*, núm.3, añoV, Padua.
- PECES-BARBA, Gregorio (1970). *El pensamiento político de Jacques Maritain*, Barcelona.
- PÉREZ ESQUIVEL, A. (1989). *Das recht auf entwicklung als menschenrecht*, Munich.
- PETERSMANN, Hans (1989). "The right to development in the United Nations: an opportunity for strengthening popular

- participation in development", en Jerewitz, Jürgen (coord.), *Festschrift für Karl Josef Partsch*, Berlín.
- PICHT, Georg (1980). "Zum geistesgeschichtlichen Hintergrund der Lehre von den Menschenrechte", en *Hier und Jetzt, Philosophieren nach Auschwitz und Hiroshima*, vol.I, Stuttgart.
- Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) (1992). *Human development report, 1992*, Nueva York.
- RAWLS, John (1988). "Justice as fairness", manuscrito, Harvard.
- (1991). *A theory of justice*, Nueva York.
- (1993a). "On the law of peoples", en Shue, Stephan, *On human rights*, Indiana.
- (1993b). "The law of peoples", en *Critical Inquiry*, vol.20, núm.1, Michigan, otoño.
- RAPP, Friedrich (1992). *Fortschritt, Entwicklung und Sinngehalt einer philosophischen Idee*, Darmstadt.
- RICH, Richard (1989). "The right to development as an emerging human right", en *Virginia Journal of International Law*, v.23.
- RICEUR, Paul (1991). "Taches de l'éducateur politique", en *Lectures I, Autour du Politique*, París.
- RIEDEL, Eibe H. (1986). *Theorie der Menschenrechtsstandards*, Berlín.
- RIEDMATTEN, Henri de (1976). "Le catholicisme et le développement du droit international", en *Recueil des cours de l'Académie de Droit International*, t.3, La Haya.
- RINDERLE, Peter (1994). "Die Idee einer wohlgeordneten Staatengemeinschaft", en *Politisches Vierteljahr*, año 35, cuaderno 4.
- ROBIN, Attfiel y Williams Barry (1992). *International justice in the third world*, Londres.
- ROJAS ALBONICO, Nanni (1984). *Le droit au développement comme droit de l'homme*, Berna.
- ROSENBERG, Justin (1994). *The empire of civil society. A critic of the realist theory of international relations*, Londres.
- ROTLÄNDER, Peter (1991). "Zur theologie kirchlicher solidaritätsarbeit", en *Die alten antworten nicht mehr*, Misereor, Aachen.

- RUBIO, Ana (1994). "Filosofía de la paz y del derecho", en *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, vol.80, 2 Quartal, Heft 2, Stuttgart.
- RUSEL Laurence (1991). "The right to development as a human right", en *Human Rights Quarterly*, v.13.
- SAAGE, Richard (coord.) (1992). *Hat die politische Utopie eine Zukunft?*, Darmstadt.
- SACHS, Wolfgang (coord.) (1993a). *Wie im Westen so auf Erden, Ein polemisches Handbuch zur Entwicklungspolitik*, Hamburgo.
- (1993b). *Der Planet als Patient, Über die Widersprüche globaler Umweltpolitik*, Berlín, Basilea.
- SCHÄFFER, Lothar (1993). *Das Bacon-Projekt, Von Erkenntnis, Nutzung und Schonung der Natur*, Francfort.
- SCHACHTER, Oscar (1979). "Principles of international social justice", en *Jus et societas, essays in tribute to Wolfgang Friedmann*, La Haya.
- SCHMITT, Carl (1950). *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Tubinga.
- (1954). *Land und Meer, eine Weltgeschichtliche Betrachtung*, Stuttgart.
- (1978). "Legale Weltrevolution", en *Der Staat*.
- SCHREUER, Christoph (1992). "Promotion of economic development by international law at the universal and/or the regional level", en Wolfrum, Rüdiger (coord.), *Strengthening the world order: universalism vs. regionalism*, Berlín.
- SCHWARTLÄNDER, Johannes (coord.) *Menschenrechte*, Tubinga.
- SCHWEIDLER, Walter (1994). *Geistesmacht und Menschenrechte*, Friburgo, Munich.
- SCOLA, Angelo (1986). *L'Alba de la dignità umana*, Milán.
- SEIDL-HOHENVELDERN, Ignaz (1992). *Völkerrecht*, Colonia.
- SEN, Amartya (1984). *Resources, values and development*, Cambridge, Massachusetts.
- SIMMA, Bruno (1988). *Der internationale Schutz von Menschenrechten, Möglichkeiten und Grenzen*, Munich.

- (1992) "Der Schutz wirtschaftlicher und sozialer Rechte durch die Vereinten Nationen", en *Verfassung und Recht in Übersee*, t.25, cuaderno 4.
- SHAKESPEARE, William (1982). "Mucho ruido y pocas nueces", en *Obras completas*, t.I, Aguilar, Madrid.
- SHUE, Henry (1980). *Basics rights subsistence, aflulence and US foreing policy*, Princenton.
- (1995). "Ethics, the enviroment and the changing international order", en *International Affairs*, vol.77, núm.3, julio.
- SHUE, Stephen (1993). *On human rights*, The Oxford Amnesty Lectures, Nueva York.
- SMITH, Kothari y Seth Harsh (coords.) (s.f.) *Rethinking human rights, challenges for theory and action*, Dehli.
- SPETH, James (1995). "Development cooperation in peril", en *UN Chronicle*, Nueva York, junio.
- STORNI, Antonio (1967). *Moral y desarrollo*, Buenos Aires.
- SZMITKOWSKI, K. (1972). "Reconnaissance du droit au développement et doctrine chrétienne", en *Mélanges René Cassin*, París.
- TETZLAFF, Reiner (1993). "Demokratie und Entwicklung als universal gültige Normen? Chancen und Risiken der Demokratisierung der außereuropäischen Welt nach dem Ende des Ost-West-Konflikts", en Böhret, Carl y Gottrik Wewer (coords.), *Regieren im 20. Jahrhundert, Zwischen Globalisierung und Regionalisierung*, Opladen.
- TÉVOÉDJRÉ, Albert (1978). *Armut, Reichtum der Völker*, Wuppertal.
- (1980). *Le contrat de solidarité, formule circonstancielle ou fondament prospectif dun nouvel odre éconimique international?*, Ginebra.
- THOMAS M. Frank (1987). "The relation of justice to legitimacy in the international system", en *Michigan Journal of International Law*, vol.19, núm.1, invierno, Michigan.
- (1989). "Justice in the international system", en Dupuy, René-Jean, *Humanité et droit international*, París.

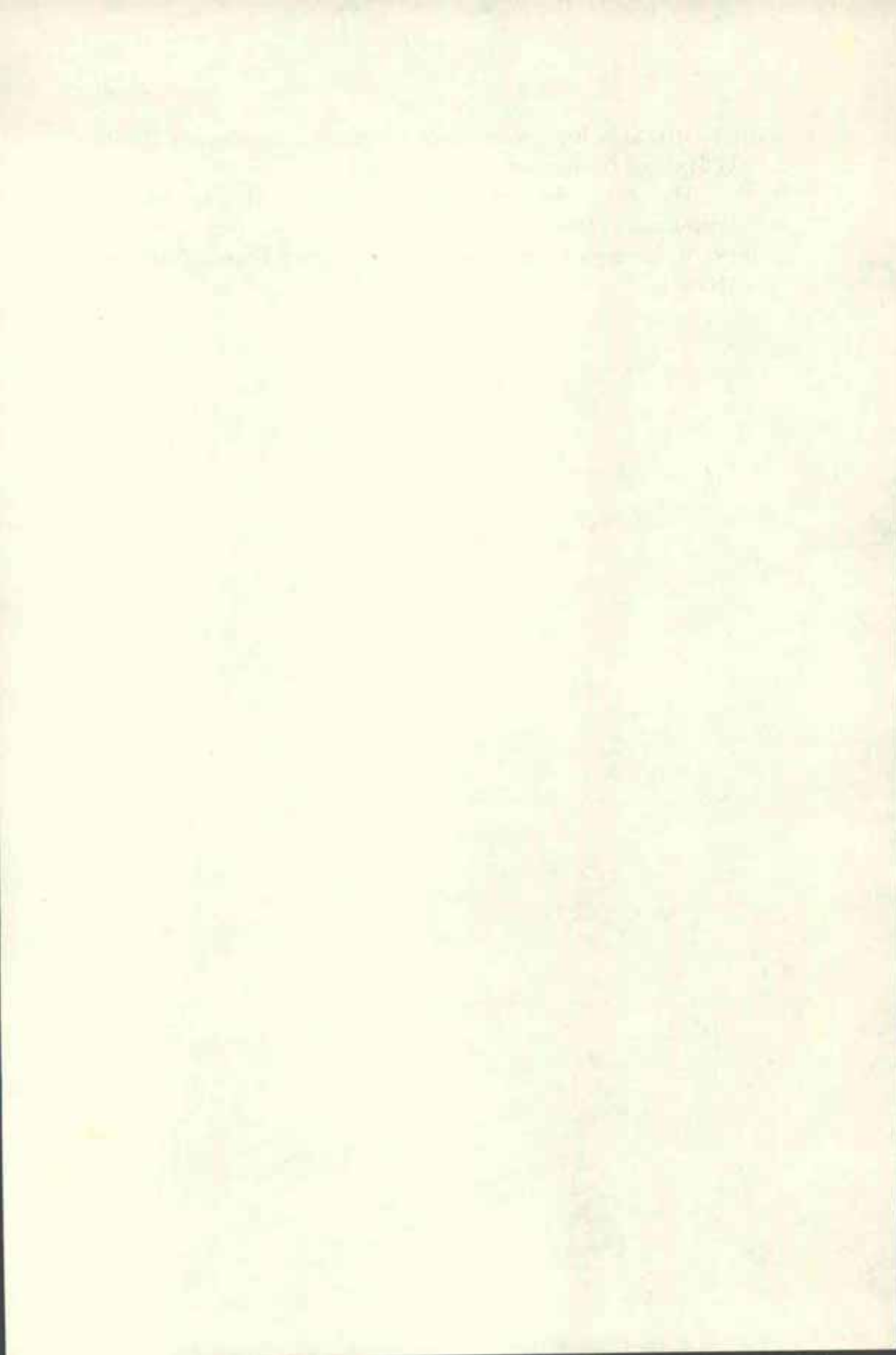
- THOMPSON, Keneth (1980). *Masters of international law. Mayor twentieth-century theorists and the world crisis*, Baton Rouge, Londres.
- TOMUSCHAT, Christian (1982). "Das Recht auf Entwicklung", en *German yearbook of international law*, vol.25.
- (1986). "Ethos, ethics and morality in international law", en *Encyclopaedia of Public International Law*, vol.9, Amsterdam.
- TORRE, Michel D. (coord.) (1989). *Freedom in the modern world: Jacques Maritain, Mortimer Adler, Yves Simon*, Indiana.
- TRUYOL y Serra, Antonio (1991). *La sociedad internacional*, Madrid.
- TUCKER, Robert (1977). *The inequality of nations*, Nueva York.
- TUGENHAT, Ernst (1991). "Liberalismo, libertad y la cuestión de los derechos humanos económicos", en Ryan, Tugenhat y Dunn (coords.), *El liberalismo como problema*, Caracas.
- (1992a). *Ethik und politik*, Main, Francfort.
- (1992b). "Die Hilfslosigkeit der philosophie angesichts der moralischen Schwierigkeiten von Heute", en *Philosophische Aufsätze*, Francfort.
- ULMEN, G.L. (1991). *Politischer Mehrwert, Eine Studie über Carl Schmitt und Marx Weber (1991)*, Heiheim.
- URI, Pierre (1987). "François Perroux", en *Revue économique*, v.38, Lovaina.
- VALADIER, Paul (1993). *Le éloge de la conscience*, París.
- VEY, Mestdagh de (1981). "The right to development", en *Netherlands International Law Review*, v.XXVIII.
- VIDAL, Marciano (1987). *Para comprender la moral cristiana*, Barcelona.
- VILLARY, Michel (1993). *L'Organization mondiale*, París.
- VINCENT, Raymond J. (1986). *Human rights and international relations*, Cambridge.
- VISSCHER, Charles de (1968). *Theory and reality in international law*, Princeton.
- VISSCHER, Fernand de (1940). *L'Etat moderne: un danger pour la paix*, París.
- WEISZÄCKER, Ernst U. von (1992). *Erdpolitik, ökologische Realpolitik an der Schwelle zum Jahrhundert der Umwelt*, Darmstadt.

- WIGHT, Martin (1994). *International theory, the three traditions*, Londres.
- WILLIAMS, Barry (1992). *International justice in the third world*, Londres.
- WOLE, Soyinka (1994). "Democracy and the cultural apologia", en *Afrika Spectrum*, vol.29.
- WOYKE, Wichard (coord.) (1993). *Handwörterbuch Internationaler politik*, Opladen.
- WULFF, Otto (1986). *Entwicklungshilfe zwischen Völkerrechtsordnung und Weltwirtschaftssystem*, Baden-Baden.
- ZUBIRI, Xavier (1992). *Sobre el sentimiento y la voluntad*, Madrid.

OBRAS DE CONSULTA

- Encyclopaedia Universalis* (1991), París
- Dictionnaire de la Terminologie du Droit International* (1952), Patronato de la Union Académique International, Sirey.
- Encyclopaedia of Public International Law* (1992), Instituto Max Plank, vol.I, Holanda del Norte.
- Encyclopaedia Philosophique Universalle. Les oeuvres* (1992), PUF, París.
- Meyers kleines Lexikon, Philosophie* (1987), Redacción de Filosofía del Instituto Bibliográfico, Manheim.
- BERNHART, Rudolf (coord.) (1986). *Encyclopaedia of Public International Law*, Instituto Max Planck, Holanda del Norte, Amsterdam.
- BRUGGER, Walter (coord.) (1990). *Philosophisches Wörterbuch*, Friburgo.
- MÜLLER, Max y Alois Halder (coords.) (1988). *Philosophisches Wörterbuch*, Friburgo.
- NOHLEN, Dieter (coord.) (1995). *Handbuch der Politik*, vol.VI, Internationale Beziehungen, Munich.
- NUSCHELER, Franz (coord.) (1992). *Handbuch der Dritten Welt*, Berlín.
- PRENSON, Isacc (coord.) (1993). *Handbuch der Terminologie des Völkerrechts und der internationalen Organisationen*, Munich.

- SEIDL-HOHEFELDERN, Ignaz (coord.) (1985). *Lexikon des Rechts, Völkerrecht*, Darmstadt, Luchterhand.
- WENDT, Herbert y Norbert Loncker (coords.) (1984). *Kindlers Enzyklopädie, Der Mensch*, Zurich.
- WOLFRUM, Rüdiger (coord.) (1991). *Handbuch Vereinte Nationen*, Munich.



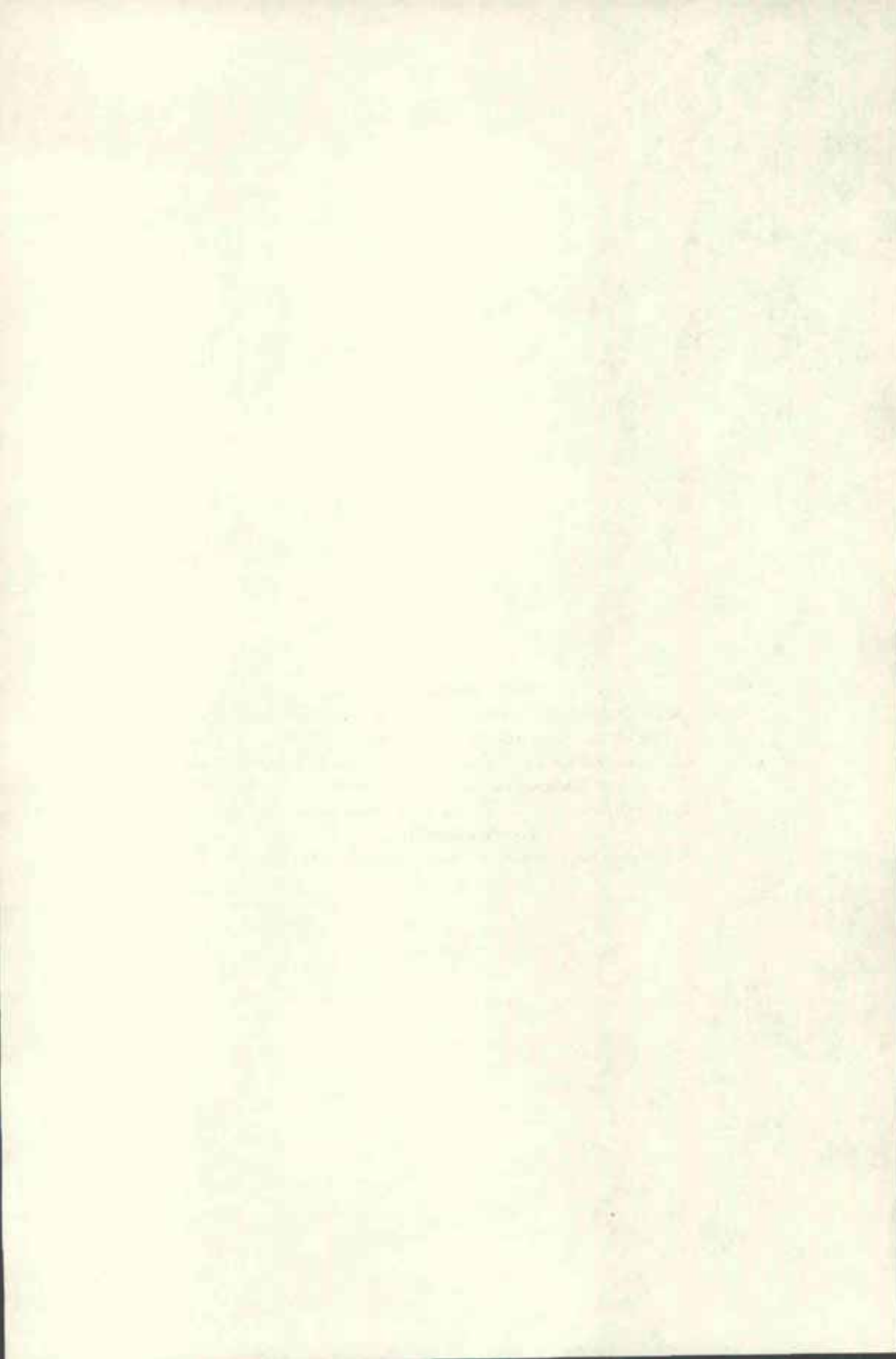
ANEXO

SIGLAS Y ABREVIATURAS

DCI	Derecho consuetudinario internacional
DD	Derecho al desarrollo
DdD	Derecho del desarrollo
DEI	Derecho económico internacional
DH	Derechos humanos
DI	Derecho internacional
DUDH	Declaración Universal de los Derechos Humanos
IFAD	Fondo Internacional para el Desarrollo Agrícola
GATT	Acuerdo General de Aranceles y Comercio
FMI	Fondo Monetario Internacional
NOEI	Nuevo orden económico internacional
OIT	Organización Internacional del Trabajo
ONG	Organizaciones no gubernamentales
ONU	Organización de las Naciones Unidas
OUA	Organización para la Unidad Africana
PD	Países en desarrollo
PIDESC	Pacto Internacional sobre los Derechos Económicos, Sociales y Culturales
PDPSC	Pacto sobre los Derechos Políticos, Sociales y Culturales
PNUD	Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo

PI	Países industrializados
PIB	Producto interno bruto
PP	Progreso de los pueblos
UNCTAD	Conferencia de las Naciones Unidas para el Comercio y el Desarrollo
Unesco	Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura
Unicef	Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia
Unido	Organización de las Naciones Unidas para el Desarrollo Industrial

*El derecho al desarrollo:
su exigencia dentro de la visión de un nuevo orden mundial*
se terminó de imprimir en junio de 1999
en los talleres de Editorial Gráfica Nueva, Pípila 638, C.P. 44280,
Guadalajara, Jalisco, México.
La edición, que consta de 1,000 ejemplares,
estuvo a cargo de
la Oficina de Extensión Universitaria del ITESO.





Nunca como hoy, amenazados de muerte, millones de hombres perviven más allá de los márgenes de la dignidad humana. Conceptos como derechos humanos y derecho al desarrollo (con sus particularidades y problemas de definición) calan en la llaga que no sólo ocasiona dolor sino que puede hacer la diferencia entre la vida y la muerte.

Luis Armando Aguilar reivindica para la filosofía justamente su compromiso por la salvaguardia de la calidad de vida del hombre, pues para afirmar la vida humana y para defender a las personas concretas es necesario establecer ideas adecuadas sobre ellas.

El lector puede encontrar aquí el seguimiento atento, puntual y acucioso de la noción derecho al desarrollo en sus fuentes, su significado y sus implicaciones, para dar con el verdadero sentido de esta noción, que es el de ofrecer una visión, un horizonte sobre la organización del mundo, sin que esta pretensión derive en mito o utopía. Se trata de una obra profundamente filosófica que ofrece un argumento acumulativo por salvar una idea, pues la búsqueda de la verdad del hombre no puede ignorar a todos aquellos que aun como parte del género humano han nacido o crecido bajo el signo de la inhumanidad.

Por la naturaleza de su objetivo, este trabajo tiene un carácter interdisciplinario en el que se recurre al derecho internacional y a las ciencias políticas y económicas en un esfuerzo por penetrar en una jungla de conceptos, teorías, prejuicios, ideologías y hechos. En este camino, el autor concede especial importancia al pensamiento del filósofo francés Jacques Maritain, representante del neoescolasticismo, de la democracia cristiana y del humanismo integral, y de François Perroux, cuya teoría económica generalizada está siendo ampliamente revalorada en la actualidad.



ITESO



LA VERDAD NOS HACE LIBRES
UNIVERSIDAD
IBEROAMERICANA
GOLFO CENTRAL



9 789685 087032