

Segunda parte

**De la fundamentación del
derecho al desarrollo**

Capítulo III

¿Existe algún planteamiento que dé cuenta de la fundamentación del derecho al desarrollo?

*El gran libro, siempre abierto
y que tenemos que hacer un esfuerzo para leer,
es el de la Naturaleza y los otros libros se toman a partir de él,
y en ellos se encuentran los errores
y malas interpretaciones de los hombres.*

Antonio Gaudí

Llegamos al tercer pétalo de la flor de Loto, después de los dos recorridos anteriores de los cuales hemos dicho, entre otras cosas, que el derecho al desarrollo adolece de una adecuada fundamentación ética que permita dilucidar su conceptualización, de cara a la materialización del desarrollo y del derecho que se desprende de este, con cierto silencio prolongado podemos ver una descolorida y tenue atención por hallar alternativas diferentes que sirvan de base y cimentación a un derecho emergente como el derecho al desarrollo.

Sin embargo, el profesor Fernando Llano (2013) presenta la articulación y armonización de ideas encaminadas a contribuir en la fundamentación del derecho al desarrollo a partir de autores como Immanuel

Kant, John Rawls, Amartya Sen, Martha Nussbaum, entre otros;¹¹³ con los que ha construido su argumento, y del que se resaltará la idea de dignidad humana, el libre desarrollo de la personalidad, el desarrollo como expansión de las libertades y la creación de capacidades con aportes importantes, al igual que contribuciones científicas que ayudan a trascender y continuar el camino, para enfocar la mirada hacia el bioantropocentrismo como base ética del derecho al desarrollo.

La idea de la dignidad humana y libre desarrollo de la personalidad que se deriva del pensamiento kantiano

Se ha querido retomar lo que el profesor Fernando Llano (2013) ha hilado como fundamento iusfilosófico del derecho al desarrollo, en razón a que se comparte su argumento inicial en lo que respecta a considerar armónicamente por un lado la idea de libre y pleno desarrollo de la personalidad humana, destacando que existe un rasgo característico que refiere a la dimensión moral del derecho al desarrollo.¹¹⁴ Y por otra parte, menciona que esta comprensión del libre y pleno desarrollo de la personalidad no puede entenderse sin la idea de la dignidad humana, de la que podremos observar diferentes aportes y formas de entenderla en la doctrina y la jurisprudencia del Tribunal Consti-

113 De otra parte, el profesor Llano ha continuado su explicación hacia la doctrina universalista cosmopolita, pero como esta empresa desborda el objeto de nuestro trabajo debemos decir que su análisis no será abordado.

114 Que se mencionan para tal efecto varios instrumentos internacionales que así lo han consagrado, entre los cuales se resalta la Declaración Universal de Derechos Humanos en sus artículos 6, 22, 26.2 y 29.1 que expresan claramente tal referencia, así como la tan nombrada Declaración sobre el Derecho al Desarrollo que en su preámbulo y artículo 2 se lee que «la persona humana es el sujeto central del desarrollo y debe ser el participante activo y el beneficiario del derecho al desarrollo», reiterando que en el punto 10 del acta final de la Conferencia Mundial de Derechos Humanos llevada a cabo en Viena en 1993, ha reconocido el derecho al desarrollo como «un derecho humano inalienable», e incluso menciona que se ha hecho en las últimas resoluciones sobre desarrollo sostenible y medio ambiente. (Llano, 2013).

tucional de España, como también en la Corte Constitucional de Colombia, todas ellas con su origen común en el pensamiento kantiano.

Ahora bien, se seguirá el análisis con Immanuel Kant, resaltando que debido a él es que en la filosofía moral contemporánea se habla de la idea de dignidad humana, la cual se vinculó a la concepción del individuo como sujeto moral que posee razón y voluntad, y en virtud de ello goza de una libertad que le otorga la autonomía de la voluntad en cuanto es un ser razonable, para darse su propia ley, tomar libre decisión sobre su vida, entendiendo a la moralidad como aquella relación de toda acción con esta autonomía. En el segundo imperativo categórico de Kant (2009, p. 67) se puede observar lo antes mencionado acerca de la dignidad de la persona, así; “obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo, y nunca solamente como un medio”.

De lo anterior, hay dos elementos inmersos en la concepción de la dignidad humana. El primero se refiere al proceder moral, el cual debe ser conforme a la legislación universal, es decir acorde al principio objetivo, éste es; que la naturaleza racional existe como fin en sí mismo; en consecuencia, el segundo aspecto trata de la comprensión de que todos los seres humanos son considerados como fines en sí mismos.

En suma, la razón refiere, “toda máxima de la voluntad como universalmente legisladora a cualquier otra voluntad u acción para consigo misma”, y esto ocurre en virtud a “la idea de la dignidad de un ser racional que no obedece a ninguna otra ley que aquella que él se da a sí mismo” Kant (2009, p. 73). En tal sentido, no se puede desconocer que también en ese reino de los fines del que habla Kant, está aquello que tiene precio y lo que tiene dignidad, siendo el primero lo que puede cambiarse o reemplazarse por algo equivalente en razón a tener un valor relativo, mientras que el segundo tiene un valor interno y no admite nada equivalente, por ello se denomina dignidad (Kant, 2009, pp. 67-74).

Agrega el profesor Martínez, y otros autores (2005, p. 98) que al ser “la moral la única condición bajo la cual un ser racional puede ser un fin en sí mismo”, se entiende que sean “la moralidad y la humanidad, en cuanto que es capaz de moralidad, lo único que posee dignidad” Kant (2009, p. 75). Y “es aplicable a todo el género humano”. Se puede adicionar lo que

el profesor Peces-Barba (2003, p. 57) refiere acerca de Kant señalando que “la dignidad basada en la autonomía está en la moralidad, puesto que las máximas de la moral son la consecuencia de la acción de la autonomía”.

Para el profesor González Amuchastegui (2004, pp. 428-429) la noción kantiana de dignidad, según la segunda formulación del imperativo categórico kantiano, indica que en la idea de moralidad permanece implícitamente el reconocimiento en todos los seres humanos de “ese rasgo intrínsecamente valioso”, denominado dignidad; y en tal sentido, no pueden ser utilizados como medios para la obtención de fines, sin importar los fines que sean. En razón a ello, y como el ser humano es concebido como fin en sí mismo, no cabría la posibilidad de justificar lo contrario, pues de hacerse se estaría yendo contra esa naturaleza de fin que todos tenemos. Afirmando que el ser humano es sujeto y nunca objeto y en ello radica la idea de dignidad humana.

Así las cosas, el profesor Llano (2013) reitera acerca de la dignidad humana que ésta expresa la dimensión moral de la personalidad, basándose en el ser racional libre y autónomo. En lo que versa por la dignidad destaca dos aspectos, así; a) la persona como *sacra res* y por tal razón no puede ser objeto de ninguna humillación o instrumentalización y b) la persona como ser racional es un fin en sí mismo.

Siguiendo al profesor González Amuchastegui (2004, p. 430) parece interesante el concepto de individuo que justifica en Kant, reiterando que “la autonomía es el fundamento de la dignidad de la naturaleza humana y de toda la naturaleza racional” (Kant, 2009, p. 77) e interpretando que esa “condición de ser autónomo, racional, de agente con capacidad para autodeterminarse, de imponerse restricciones morales, de elegir los fines y objetivos a alcanzar durante su vida, y que le permite obrar moralmente”, se concreta en la concepción del individuo como agente moral racional.

De otra parte, es pertinente llamar la atención en lo que Francesc Torralba recuerda, que la dignidad ontológica se funda en la idea que el ser del ser humano es la perfección o la excelencia y que, indistintamente de la forma que pueda tener ese ser humano concreto en el marco de las apariencias, en tanto que ser humano, es absolutamente digno de respeto y de honor por el ser que le anima y le sostiene (2005, p. 40a). Este aspecto ontológico de la dignidad fue considerado como argumento que obedecía a la tradición cristiana, en razón a que se le

otorgaba un valor inherente al ser humano por el solo hecho de serlo. No obstante, Kant elaboró una explicación de la idea de dignidad humana que guardaba distancia de elementos que pudieran darle lugar a ser considerada como una justificación de origen cristiano. Sin embargo, los críticos de esta noción ontológica de la dignidad siguiendo la línea kantiana no la consideran como tal, en virtud a no poder accederse al ser más íntimo del ser humano desde el ejercicio racional, concluyéndose en este sentido que no tenía sentido afirmar la existencia de una dignidad ontológica (Torralba, 2005, p. 41b).

No obstante, así como se ha expresado en diferentes instrumentos internacionales acerca de los derechos humanos, y lo sostienen la gran mayoría de autores concededores de esta materia, entre ellos el profesor Peces-Barba quien nos dice ciertamente que en su origen dignidad humana no obedece a “un concepto jurídico como serlo el derecho subjetivo, el deber jurídico o el delito, ni tampoco político como Democracia o Parlamento, sino más bien una construcción filosófica para expresar el valor intrínseco de la persona”, lo cual le hace único e irrepetible (Peces-Barba 2003, p. 68).

Además, cuando se habla de la dignidad del ser humano se está admitiendo que ésta es inherente a su ser, a su esencia, a su naturaleza. Y como señaló el profesor Bidart Campos (1991, p. 72a) se debe dar por verdad filosófica que el humano es un ser, que tiene ser, esencia o naturaleza. Agrega (1991, p. 72b) que en tal medida desde la perspectiva ontológica “para que algo valga o tenga valor es necesario que revista ser (esencia o naturaleza) de valor, y para que el hombre admita el predicado de su dignidad tiene que ser hombre, tener naturaleza o esencia de hombre”. En este orden de ideas, cobra sentido, (1991, p. 77c) la idea kantiana del hombre como un fin en sí mismo o del fin personal como propio de cada uno en cuanto le atañe a él, y por eso nadie puede tratar o usar a otro ser humano como un medio. Además, porque posee un valor intrínseco que así lo hace ser¹¹⁵ (Asociación para

115 También nos refiere que Kant enseña que nadie puede obligarnos a ser felices a su modo, sino que cada cual puede buscar su felicidad personal como mejor le parezca, siempre que al hacerlo no lesione la libertad ajena. Bidart Campos (1991, p. 78).

las Naciones Unidas en España, 1998, p. 105), pues además de poseer esa cualidad de ser fin en sí mismo, es a su vez inalienable e irrenunciable, y se relaciona estrechamente con el libre desarrollo de la personalidad, que permite asimismo el afloramiento de la libre y plena realización del ser humano.

De otro lado, Francesc Torralba (2005, p. 43) también habla acerca de la dignidad ética con un enfoque de corte religioso, refiriéndose al ser individual que se realiza y se expresa a sí mismo en tanto que “entiende, quiere y ama”, además porque este sujeto es poseedor de unas características tales como conciencia de sí mismo, racionalidad, capacidad de distinguir lo verdadero de lo falso y el bien del mal, capacidad de decidir o de determinarse con motivaciones comprensibles para otros seres racionales, capacidad de entrar en relación de diálogo y de amor hacia Dios con otros seres personales, lo que le llevan a participar en una comunidad espiritual, lo cual de una u otra forma modula su comportamiento de acuerdo al entorno del que se rodea. Pero dice algo más interesante (2005, p. 46) y es que relaciona tanto la dignidad ontológica como la dignidad ética, afirmando que ésta última se basa en la primera, es decir en la dignidad de un ser que puede obrar libremente. Sin embargo, considera que la dignidad ética no es intrínseca, sino que obedece a la moral de uno mismo y de los otros y comparte la idea Kantiana de reconocer que los individuos no son instrumento, sino fines en sí mismos (2005, p. 59).

El profesor Torralba también plantea la posibilidad de una dignidad como libertad, en ella muestra (2005, p. 60) una perspectiva, en la que expresa que “una vida merece el calificativo de digna, si es vivida desde la libertad”; en caso contrario no se podría referir de una vida digna. Apoya su dicho en lo que Immanuel Kant denominó en la *Crítica de la razón práctica* (1788), el hecho de la libertad. Lo cual explica diciendo (2005, p. 61) que cuando se habla de reivindicar la libertad, se está demandando dignidad. Por cuanto lo que hace a un ser humano digno de sí mismo y con relación a otros es la plena realización de sus libres y responsables decisiones.

Entre tanto, el profesor Peces-Barba considera que la concepción antropocéntrica de la dignidad se ha visto en aprietos en razón a la conciencia que se está desarrollando acerca del valor y la importancia

que merece la naturaleza, el medio ambiente que se enmarcan en lo ecológico, y dice que al parecer esta situación puede “ser interpretada como una restricción al protagonismo humano que está en el origen de la idea de la dignidad”. Sin embargo, reitera que, con la secularización ésta se ubica en la modernidad y es referencia para lo que el autor denomina “la construcción de la ética pública de las sociedades democráticas, sin mitos y limitada en su papel” (2003, p. 14).

Además, el profesor Peces-Barba señala que la idea de la dignidad humana vista desde la filosofía del derecho, puede ser comprendida como una “reflexión plena a partir del tránsito a la modernidad, y ello supone la idea del hombre centro del mundo y centrado en el mundo”,¹¹⁶ de ahí que haga tanto hincapié en el carácter antropocéntrico y secular de la misma. (2003, pp. 19, 66-67).

En ese sentido, el profesor Luis Legaz y Lacambra (1951, p. 44) señaló que “hay un derecho absolutamente fundamental para el hombre, base y condición de todos los demás: el derecho a ser reconocido siempre como persona humana” y agregó el profesor Bidart “de allí afluye su dignidad”. Asimismo, el profesor Eusebio Fernández (1991, p. 25) ha dicho que tanto los valores, como aquellas exigencias morales y racionales, son fundamento ético de los derechos humanos y se centran en la idea de la dignidad humana, la cual es requisito necesario para hablar de los derechos fundamentales.

A su vez, el profesor Peces-Barba agregó que hablar de dignidad humana implica tener en cuenta dos aspectos, el primero que denomina formal y tiene su origen en Kant destacando que la virtud de la

116 “Y ese hombre que es el centro del mundo aparece también centrado en el mundo, es decir, es un hombre secularizado, independiente, que decide por sí mismo, que piensa y crea por sí mismo, que se comunica y dialoga con los demás hombres y que decide libremente sobre su moralidad privada. ... en ese sentido la dignidad humana es el fundamento de una ética pública laica. ... (2003:13). Agrega el profesor Peces-Barba que Kant reunirá bien esa doble vertiente (el hombre centro del mundo y centrado en el mundo) al contestar a la pregunta ¿Qué es la ilustración?, donde vincula al hombre, y que para él es el hombre que es un fin en sí mismo y que no tiene precio, con la idea de su autonomía en el sentido de que no necesita andaderas y puede caminar por sí mismo...”.

misma se muestra en la capacidad de elegir su autonomía y en este sentido tiene dos momentos. En un primer momento a) autonomía significa capacidad de elección, o libertad psicológica, no obstante a haber circunstancias que limiten u obstruyan tal condición, pero a pesar de ello, es lo que nos hace seres humanos dignos, el poder de decidir libremente, así nos equivoquemos; y en un segundo momento b) autonomía significa libertad o independencia moral, que debe entenderse como el resultado de la ley que cada uno se ha dado para sí mismo, como consecuencia de la elección que cada ser humano realizó en el primer momento. (2003, p. 69).

Un segundo momento, se relaciona con los contenidos, guardando un cariz humanista y renacentista, haciendo énfasis en estudiar los rasgos que diferencian a los humanos de los animales restantes.¹¹⁷ En ello, define Peces-Barba que puede considerarse a la forma y el contenido del valor que se tiene como persona (2003, p. 68). No obstante, considerar un análisis sobre las diferencias entre unos y otros, es importante, pero no lo es menos si se pretendiera hallar los puntos de encuentro, pues de no ser así, más que aportarle a la comprensión de cómo podemos armonizar la visión antropocéntrica con la cosmovisión biocéntrica, deja entre ver un reforzamiento de las distancias entre las diferentes orillas que integran este entramado de la vida, así se tenga como fin último el explicar el valor de la persona.

En este proceso de humanización y de racionalidad, el ser humano moderno se ha dado cuenta que al referirse a la persona se hace necesario hablar de libertad y facultad de elección, y que al tenor de lo que menciona Oehling (2010, p. 73), es la cualidad que caracteriza al ser humano y que en ese mismo sentido es una *condición de la ley moral*.

Entre tanto, acerca de la concepción de la dignidad en Kant, Oehling (2010, p. 73) lo refiere como un *valor incondicionado*, pero el aporte que hace es mencionar que también se puede ver en un análisis

117 Pues según el profesor Peces-Barba cuando hablamos de la dignidad no sólo debemos hacer alusión a la “autonomía al decidir, o como resultado de la decisión”, pues también existen otros rasgos que nos distinguen de los restantes animales, uno de ellos, por ejemplo, que el hombre es el centro del mundo. (2003, p. 57).

más específico, como la búsqueda del humano por salvaguardar su propia libertad de accionar y libre pensamiento. Con lo cual desde una visión racional se estaría conectando la idea de la dignidad, con el pensamiento propio de cada persona y la manera de comprender su realidad. De ahí la importancia que Kant llamara libertad, al uso público de la propia razón y fuera el lema de la ilustración,¹¹⁸ significando el abandono por parte del ser humano de una minoría de edad¹¹⁹ cuyo responsable es él mismo (Kant, 2004, p. 83).

De otra parte, con una visión diferente, está Norbert Hoerster (1992, p. 93a) quien presenta una crítica al principio de la dignidad humana,¹²⁰ afirmando que al hacer aplicación de este principio se presupone un juicio de valor moral, lo que le “convierte en una fórmula vacía”. Argumenta que al faltar en amplios campos unas condiciones mínimas morales de una convivencia humana aceptable, lo que para este autor son criterios intersubjetivamente aceptados, impiden conocer la decisión acerca de cuáles formas de la autodeterminación humana son “éticamente legítimas”. Además, refiere que en cuanto a la aplicación de este principio se suscitan controversias de valoración ética y lo convierten en inaccesible para tomar una decisión científico racional (1992, p. 99b). Lo que transforma al principio de la dignidad humana, en el instrumento de una “decisión moral sobre la admisibilidad o inadmisibilidad de formas posibles de la limitación de la autodeterminación individual” (1992, p. 102c).

118 Para Kant, “la ilustración es la salida del hombre de su culpable minoría de edad. La minoría de edad significa la incapacidad de servirse de su propio entendimiento sin la guía de otro” ¡Sapere aude!; Ten valor de servirte de tu propio entendimiento!, he aquí el lema de la ilustración (...). Es posible que el público se ilustre a sí mismo, algo que es casi inevitable si se le deja en libertad”. Y en ese sentido Gutiérrez, I (2005, pp. 196-197) resalta que el imperativo moral se hace posible en el proyecto ilustrado del hombre.

119 Kant se refiere a la incapacidad del hombre para servirse de su propio entendimiento, sin verse guiado por ningún otro. Sapere Aude! Ten valor para servirte de tu propio entendimiento! (2004, pp.83-93).

120 Para ampliar más acerca de la crítica de Norbert Hoerster, ver ejemplos En defensa del positivismo jurídico. Editorial Gedisa S.A. estudios alemanes. Barcelona, (1992, pp. 91-103).

Ahora bien, se continuará haciendo énfasis en algunas diferencias que el profesor Peces-Barba ha expresado acerca de los seres humanos y los animales, en la que se posiciona por una defensa abiertamente antropocéntrica de la dignidad, pero crítica respecto al planteamiento kantiano de la idea de dignidad.

Ha dicho Peces-Barba (2003, p. 69a) que la autonomía es un elemento diferenciador entre los humanos y los animales, aduciendo que estos últimos no gozan de capacidad de elección que se origine en un proceso racional o moral y promueva la búsqueda de su autonomía sea del bien, de la virtud, de la felicidad o de la salvación, como en efecto sucede con los humanos. Agrega que el ser humano al ser un sujeto centrado en el mundo, exalta a su vez lo que el autor denomina personalidad moral, entendida esta, como una ética privada.

Adicionalmente (2003, pp. 70-71b), señala que al ser poseedores de razón, se tiene la capacidad de razonar¹²¹ y en virtud de ello, de elaborar conceptos, que son dados mediante la reflexión, el pensamiento filosófico, científico y técnico, acerca de nosotros mismos, sobre los demás y nuestro entorno, lo que el autor resalta como una manifestación de superioridad frente a los animales. Otro rasgo diferenciador que menciona es el de poder identificar mediante la expresión artística, lo que se relaciona con los sentimientos y las emociones. Finalmente señala que al ser poseedores de la capacidad de diálogo y comunicación, se pueden fomentar los resultados de las creaciones de la razón y la estética, destacando el componente histórico que mediante la sociabilidad de las mismas pueden a su vez ser receptores de críticas para la continua mejora de cara a tiempos venideros, y asimismo promueve el reconocimiento del otro, pues mediante estos espacios se cristalizan diferentes formas de racionalidad y comunicación que contribuye a la construcción de cultura que es propia de los seres humanos.

Además, afirma Peces-Barba, que los seres humanos tienen una conciencia ecológica y ésta aumenta su dignidad en la medida que les

121 En este sentido el profesor Sánchez de la Torre dice que los derechos humanos son el reflejo de la capacidad de dignidad que el hombre posee a saber; a) racionalidad humana; b) superioridad del hombre sobre los otros seres que habitan en la tierra y c) la pura intelectualidad. (1968, p. 25).

hace más sensibles al respeto y cuidado de quienes habitan en la naturaleza y de la misma naturaleza, lo cual conlleva a la concienciación de lo que lo rodea y es llamado por el autor como “punto de vista ecológico de nuestra dignidad”. En razón a ello, (2003, p. 14c) es que estos rasgos no se comparten con animales evolutivamente próximos a la especie humana ni con ninguna otra.

Entre tanto, la crítica del profesor Peces-Barba (2003, p. 70d) a la idea de la dignidad de Kant, radica en que éste no consideró en su planteamiento formal los anteriores rasgos diferenciadores entre unos y otros, haciéndola entre ver insuficiente. En esta medida, reitera el autor su convicción antropocéntrica, resaltando que lo que nos distingue con el resto de animales, es la relación entre la dignidad y la condición de ser el centro del mundo.

A pesar de lo anterior, se puede señalar que Kant, si bien es cierto no hizo la exposición de rasgos diferenciadores de manera específica como la hiciera el profesor Peces-Barba, sí lo hizo de manera general, en el sentido de distinguir a los seres cuya existencia no descansa en la voluntad sino en la naturaleza,¹²² refiriéndose a estos últimos como seres irracionales, abarcando no sólo a los animales como lo expone Peces-Barba, sino a todo aquel ser que carece de razón, como opuesto a la comprensión de persona y que nos distingue como fines en sí mismos.

Entre tanto y en el mismo sentido expresado anteriormente, está el profesor Martínez Julio (2005, p. 97) quien afirma que el antropocentrismo, convierte al ser humano en sujeto situado frente al resto de la realidad —objeto— y fue con base en ello que Kant fundamentó la comprensión de la dignidad humana, en la que además cada persona posee un valor incondicional, absoluto, incompatible, lo cual conlleva a tres aspectos, a saber; a) describe a la dignidad como un valor

122 Así lo expresó Kant «Los seres cuya existencia no descansa en nuestra voluntad, sino en la naturaleza, tienen empero, si son seres irracionales, un valor meramente relativo como medio y por eso se llaman cosas; en cambio los seres racionales se llaman personas porque su naturaleza los distingue ya como fines en sí mismos. Esto es como algo que no puede ser usado meramente como medio, y, por tanto, limita en ese sentido todo capricho (y es un objeto del respeto)». En: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, 2009, p. 66).

independiente de factores, circunstancias o contextos sociales lo cual reduce cualquier estimación de orden subjetivo; b) no hay posibilidad de que existan diferencias de grado en relación a la dignidad de las personas; y c) lo que diferencia a los humanos de las cosas que se les asigna un precio y están dentro del mercado, es que nosotros no tenemos precio sino valor, por lo tanto no puede comprarse ni venderse y está por encima de cualquier precio. O como lo expresó Peces-Barba (2003, p. 70-71) somos seres de fines sin precio y fuera del comercio de los hombres.

Entre tanto, se debe recordar que el profesor Pérez-Luño (1984, p. 318) ha dicho que “la dignidad humana supone el valor básico fundamentador de los derechos humanos que tienden a explicitar y satisfacer las necesidades de la persona en la esfera moral”, constituyéndose en este sentido lo que se entiende como la moderna teoría de los valores y los Derechos Humanos (2013, p. 3). y que asimismo ha encontrado una base moral común en torno al reconocimiento de la dignidad del hombre comprendida esta como el respeto a la autonomía y libertad de los hombres, y que se condiciona solamente en razón a la interacción con otros hombres de la comunidad, De Asís Roig, (1989, pp. 67-68). No obstante, esta base tiene un corte antropocentrista que a nuestro parecer sería necesaria armonizar con una cosmovisión biocéntrica que la hiciera inclusiva y compleja.

Al principio de este capítulo se decía que el profesor Llano, con la pretensión de contribuir a la fundamentación iusfilosófica del derecho al desarrollo, promovía la relación de la idea de dignidad basado en la doctrina kantiana, y el libre desarrollo de la personalidad, además de estar apoyado en los preámbulos y articulados de instrumentos internacionales de derechos humanos que así lo consagran. Así las cosas, al igual que otros autores, conecta inmediatamente con lo que él denomina el principio del libre desarrollo de la personalidad, y que además comparte la tesis del profesor Pérez-Luño (1989:280,281), en lo que concierne a que este principio implica por una parte, el reconocimiento de la “*autodisponibilidad*” que tenemos todos los seres humanos y en tal virtud no podemos ser interferidos, ni limitados por factores externos que impidan el desarrollo de nuestras capacidades y ámbito de actuación. Por otro lado, el reconocimiento de la “*autodeterminación*”

que no tiene otro origen diferente al uso de la razón humana, descartando cualquier predeterminación natural.

También ha dicho el profesor Pérez-Luño (1989, p. 281) que en el pensamiento kantiano la idea de dignidad humana tiene una fuerte relación con las nociones de persona y de personalidad. Por tal razón, la dignidad bajo este lineamiento ha sido la dimensión moral de la personalidad, la cual se basa en la libertad y autonomía de la persona. De ahí que la dignidad del ser humano represente el principio legitimador de los denominados “derechos de la personalidad”.

Además, en cuanto a la relación que existe entre la idea de la dignidad humana y el libre desarrollo de la personalidad, ha dicho el profesor Bidart (1991, p. 74) que de la dignidad humana se desprenden todos los derechos, en cuanto son necesarios para que el humano desarrolle su personalidad integralmente.

No obstante, es pertinente hacer una precisión acerca de la noción de dignidad en la persona y del libre desarrollo de la personalidad, haciendo énfasis en persona y personalidad, pues pareciera desprevenidamente que respondieran al mismo significado, como si fuere lo mismo libre desarrollo de la persona y libre desarrollo de la personalidad, pero existe una diferenciación y relación causal que es necesario advertir. Cuando se hace referencia a la dignidad de la persona la atención está dirigida al valor y cualidad de ser humanos, mientras que en el caso de la personalidad se trata de una conquista, cada quien ha de hacerse su propia personalidad. Es decir, no se es personalidad sino persona y no se es persona, sino que se tiene personalidad Robles (1995, p. 48). Dicho de otra manera, la persona se realiza en la personalidad y desarrolla su personalidad en tanto que es persona.

Así mismo, en relación al libre desarrollo de la personalidad, según ha expresado Robert Alexy en *Teoría de los Derechos Fundamentales* (2002, pp. 332-335), el Tribunal Constitucional Federal de la República de Alemania ha interpretado el derecho al libre desarrollo de la personalidad como libertad de acción humana, en el sentido más amplio, lo que le implicó decidirse por el derecho general de libertad que se comprende como la libertad de hacer y omitir lo que se quiera, siempre y cuando no existan restricciones a la realización de ese derecho.

Ello permite identificar la directa relación del derecho al libre desarrollo de la personalidad y el reconocimiento al ser humano de la libertad general de acción, pues ésta se presenta en la medida que permite que el libre desarrollo de la personalidad ocurra. Lo que admite integrar con base en la interpretación de este Tribunal, que al ser un derecho subjetivo que admite extenderse más allá de las acciones y de las posiciones jurídicas del titular del derecho fundamental, orientado hacia su ser, éste es el único responsable de hacerse a sí mismo de su propia personalidad y que se complementaría con la mención que hace el Tribunal acerca del concepto de la persona, como un “ser ético-espiritual que aspira a determinarse y a desarrollarse a sí mismo en libertad. La Ley Fundamental no entiende esta libertad como la de un individuo aislado y totalmente dueño de sí mismo, sino como la de un individuo referido a y vinculado con la comunidad”. En suma, quiere ello decir que si se reconoce el derecho general de libertad a la persona, es para que éste desarrolle su personalidad, pero con el pleno cumplimiento de no limitar ese mismo derecho a otros para vivir en comunidad.

A su vez, se debe resaltar lo mencionado a lo largo de este apartado y que en todo caso guarda relación con el libre desarrollo de la personalidad, el cual además es reconocido como derecho humano y denominado en la doctrina y jurisprudencia como clausula general de la libertad, el cual se constituye en una libertad *in nuce* y reconoce al ser humano autonomía, autodeterminación, capacidad de razonar y voluntad, pero que a su vez le implica ser responsable de los actos u omisiones y del proyecto de vida decidido.

De una parte, en la jurisprudencia del Tribunal Constitucional español se dice de la dignidad personal “que la dignidad es un valor espiritual y moral inherente a la persona, que se manifiesta singularmente en la autodeterminación consciente y responsable de la propia vida y que lleva consigo la pretensión al respeto por parte de los demás” (STC 53/85 FJ8). Concepción en la que se puede observar como el libre desarrollo de la personalidad, se fundamenta en el principio de dignidad humana.

En este mismo enfoque, la constante jurisprudencia de la Corte Constitucional colombiana, lo ilustra en varias sentencias de los últimos

años. En la sentencia C-075 de 2007 estableció que la dignidad humana se encuentra asociada a tres aspectos únicos en la persona. El primero, como expresión de la autonomía individual, que se materializa con la posibilidad de poder elegir un plan de vida y en consecuencia poder determinar la propia vida según esa elección. En segundo orden, como expresión de ciertas condiciones materiales de existencia, es decir, de las condiciones y circunstancias materiales necesarias para desarrollar el plan de vida. Por último, como expresión de la intangibilidad de la integridad física y moral, esenciales para la realización del plan de vida escogido. Los anteriores elementos son complementarios e imponen a los Estados el deber de adoptar las medidas de protección y respeto que garanticen y permitan al ser humano desarrollarse como persona.

En suma, hablar de dignidad humana o dignidad de la persona y su relación con el derecho al libre desarrollo de la personalidad, conlleva primero, que la dignidad humana es el valor espiritual y moral intrínseco que cada ser humano posee por el hecho de existir, y que puede comprenderse como dignidad de la persona en razón a que es la cualidad de la persona por el sólo hecho de ser humano, mientras que en segundo orden el libre desarrollo de la personalidad pretende que cada quien forje a si mismo su propia personalidad.

Como se puede observar, no significan lo mismo, pero sí existe una relación causal en razón a que la persona se realiza en la personalidad y desarrolla su personalidad en tanto que es persona, para ello debe gozar de autonomía individual para elegir y determinarse de acuerdo al plan de vida escogido, de los medios materiales para llevarlo a cabo y de una integridad física y espiritual, tres elementos que deben ser garantizado por todos los Estados. Es así como se encuentra la relación entre la dignidad de la persona y el libre desarrollo de la personalidad.

La dignidad como bien fundamental en la teoría de la justicia de John Rawls

Ahora se analizará el planteamiento de John Rawls acerca de la dignidad como bien primario y su articulación en una sociedad bien organizada y justa, de la cual el profesor Fernando Llano (2013) con el

propósito de continuar hilando las ideas que han promovido la fundamentación del derecho al desarrollo, se sirve de este destacado autor, para integrar la doctrina renovadora del humanismo cosmopolita kantiano.

Sin embargo, si bien es cierto que se revisará un análisis del mismo, no quiere ello decir que estemos de acuerdo con el planteamiento expuesto, pues es objetivo de este capítulo presentar los argumentos que se han dado al respecto para fundamentar iusfilosóficamente el derecho al desarrollo y que en ese orden de ideas se ha venido efectuando.

John Rawls mediante la fundamentación de la justicia como equidad ha pretendido explicar en su teoría de la justicia, de una manera generalizada y partir de un contractualismo que se sale de lo tradicional, en el que el pacto de la sociedad es substituido por la posición original¹²³ (1971, pp. 119-122) y el velo de la ignorancia (1971, pp. 135-140), para darle vida a dos principios de la justicia con los cuales los contratantes mediante el uso de la razón y poseedores de un sentido de la justicia y del bien, organizan una sociedad justa.

No obstante, de la posición original contractual de Rawls, más que las partes contratantes nos encontremos tras un velo de ignorancia, es un estado de olvido, y por ello se recurren a las consideraciones generales como también a la suposición de conocer los hechos de la sociedad humana, como lo describe el autor. Toda vez que más que ser un argumento se convierte en una excusa para dejar de conocernos a nosotros mismos, y desestimar que dentro de cada uno permanece el conocimiento que se busca y se intenta adquirir afuera.

Partir de la ignorancia es anular la existencia del poder creador, mientras que si se parte del olvido, se abren las puertas para el descubrimiento que cada uno debe hacer consigo mismos, y poder salir del sueño profundo en el que se está inmerso, que al mismo tiempo se ha impedido emerger para hallar lo que es trascendental. Pese a lo anterior, se destaca la insignia racional y a la vez creativa del planteamiento

123 Dicen Kukathas Ch et al, (2004, p. 32) que la primera presunción de Rawls cuando nos preguntamos qué elegiríamos, es que deberíamos interesarnos por lo que elegiríamos bajo un velo de ignorancia que oculta el auto-interés, a esta situación de ignorancia es lo Rawls denomina posición original contractual.

sobre el que se ha construido y basado un sinnúmero de pensadores, académicos y científicos de la filosofía contemporánea y del derecho, con lo cual no se pretende remover ni proponer una teoría de la justicia, toda vez que este no es el objeto de esta investigación, pero sí expresar una visión diferente de la misma.

Los principios de la justicia con los cuales Rawls basó su teoría de la justicia, y de los cuales el primero de ellos fue modificado en razón a algunas observaciones¹²⁴ que dieron lugar a centrar la atención en el ciudadano como persona libre e igual poseedora de libertades fundamentales y bienes fundamentales, se presentó en el ciclo de conferencias Tanner en la Universidad de Michigan en 1981. Sin embargo ello no implicó cambio alguno en la prioridad que ha tenido el primer principio sobre el segundo, como se ve a continuación:

1. Toda persona tiene el mismo derecho a un esquema plenamente válido de iguales libertades básicas que sea compatible con un esquema similar de libertades para todos.
2. Las desigualdades sociales y económicas deben satisfacer dos condiciones. En primer lugar, deben estar asociadas a cargos y posiciones abiertos a todos en igualdad de oportunidades; en segundo lugar, deben suponer el mayor beneficio para los miembros menos aventajados de la sociedad.

En este sentido y siguiendo al profesor Llano (2013), quien dice que Rawls (1971, p. 280) presenta estos principios de justicia obedeciendo a unas reglas de prioridad. Le asigna al primero la “prioridad de la libertad”, en donde la libertad no se limitará en función a atender los intereses generales, sino solamente en aras de la misma libertad; y en segundo orden, le impone la “prioridad de la justicia sobre la eficiencia y el bienestar”.

Resulta interesante observar cómo Rawls introduce la noción de la cooperación social y la noción de persona en su teoría de la justicia,

124 Para ampliar acerca de las observaciones que dieron lugar a esta modificación puede consultarse John Rawls y otros (1988, pp. 12-13 y 48-51) donde está la fundamentación de dicha corrección.

diciendo que ésta siempre se presenta para el mutuo beneficio e implica dos elementos: a) la describe como una noción común de lo que es justo en la cooperación y en la que se espera que todos los que hayan participado la acepten, con la condición de que todos los demás también lo hagan. Es decir, todos los que hayan colaborado deben beneficiarse de ello. De allí se puede observar que se refleja la “reciprocidad y mutualidad” como elementos de la “idea de colaboración justa”;¹²⁵ y esto es lo que este autor llama “lo razonable”. Es decir, la capacidad de la persona para comprender la justicia, que en este caso coincide con su capacidad para respetar las condiciones equitativas de una cooperación social (1988, p. 21-25); y b) el otro elemento de la cooperación social lo denomina “lo racional” y se trata de las ventajas racionales que cada uno de los participantes posee en razón a su individualidad.

No obstante, Kukathas y Pettit (2004, p. 26) dicen al respecto que no es fácil imaginar que alguno de los sujetos participantes que sea beneficiario de un acuerdo, no lo apoyen so pena de ser las únicas afectadas por el mismo. Situación esta que sucedería tanto en sociedades como a las personas, aseverando “que las personas son los únicos seres sintientes afectados; podemos considerar que los arreglos sociopolíticos abstractos no son directamente relevantes para el destino de los animales no humanos, o de forma más general para el de la naturaleza”.

Lo anterior es cuestionable toda vez que, primero, las personas no son los únicos seres sintientes que hay en la Comunidad de la Vida y segundo, tampoco son los únicos seres afectados, como para aseverar que los arreglos sociopolíticos abstractos no son relevantes para los destinos de la naturaleza, donde también viven el resto de seres vivos. Esa comprensión de que cada uno es una suma de varias partes, pero que no son ese todo que integra dicha suma, es lo que ha caracterizado

125 En este sentido, la unidad de la colaboración social descansa en personas que llegan a un acuerdo sobre la idea de los que serían unas condiciones equitativas... y al referirse a la idea adecuada de condiciones equitativas de colaboración depende de las características de la misma actividad de colaboración: del contexto social en el que se desarrolla, de los objetivos y aspiraciones de los participantes, como se ven a así mismos y a los demás como personas, entre otros. John Rawls y otros (1988, p. 21).

el pensamiento moderno de occidente y ha incidido de tal manera, para que se hagan tales consideraciones con un sello claramente antropocentrista y egoísta.

No obstante, Rawls (1971, p. 463) reconoce que para los animales existen lo que ha denominado “deberes de compasión y de humanidad”. Aduciendo (2002, pp. 455-456) que dicho reconocimiento se da en virtud a que estos sienten placer y dolor, pero en lo referente a la teoría de la justicia no les es aplicable, toda vez que no son personas morales pues carecen de la capacidad del sentido de la justicia y de concebir el bien.

Martha Nussbaum (2007, pp. 328-329) también muestra su desacuerdo en el entendido que los animales son seres inteligentes con los que se pueden formar relaciones *complejas de reciprocidad*, e incluso señala la profesora Nussbaum que podría considerarse la idea de un contrato social que los incluyera. Afirma contundentemente que la teoría de Rawls es empíricamente incompleta, al no estudiar la inteligencia de estos seres y en consecuencia demostrar que fueran incapaces para promover relaciones de reciprocidad.

En lo que respecta a la noción de la persona mencionada anteriormente, agrega Rawls que su atención está en aquellas personas que tienen la capacidad de ser miembros normales y colaboradores sociales por toda su vida (1988, p. 22). En razón a ello, y concibiendo a las personas de esta manera, les adjudica dos capacidades de personalidad moral o “poderes morales” a los ciudadanos en cuanto las concibe como personas libres y de pleno derecho. Por una parte, la comprensión del derecho y la justicia, en otras palabras, la capacidad de cumplir las condiciones de la colaboración equitativa y por ende se tiene la capacidad de ser razonable; y de otro lado, la capacidad de concebir el bien¹²⁶ y respetar las condiciones de justa colaboración, que hacen referencia a la capacidad de ser racional, pues estas capacidades

126 En lo que se refiere al bien el autor precisa que no se trata de concebirlo como algo que pueda proporcionar una fe religiosa o una doctrina filosófica común, sino en una concepción pública de la justicia compartida por todos, que sea compatible con la concepción de los ciudadanos de un Estado democrático como individuos libres y de iguales derechos, en John Rawls y otros (1988, p. 24).

morales integran al ciudadano de pleno derecho y soportan las condiciones de igualdad (1988, pp. 22-25).

En ese sentido el profesor Llano (2013) agrega que la persona para Rawls no hay duda que sea liberal, pues el sujeto no sólo puede desarrollar sus capacidades de personalidad moral, libre en una sociedad justa y bien ordenada, sino también de desarrollar una capacidad fundamental, la cual le permite en condiciones de igualdad cooperar socialmente.

No obstante, Martha Nussbaum se pregunta ¿qué pasa con quienes no son plenamente cooperantes, como aquellas personas en condición de discapacidad? —que se denominarán en este libro personas con diversidad funcional o capacidades diversas, como alguna parte de la doctrina le llama, a pesar de existir la Convención sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad,¹²⁷ que ha generalizado el uso de este término—. En ese sentido, dice la autora (2007, pp. 143-144) que Rawls, refleja la concepción kantiana de la persona, y en esta medida respecto a las personas con *discapacidades físicas* plantea la ausencia de reciprocidad, y de las personas con *discapacidad mental* no rige la igualdad, toda vez que sus capacidades morales no llegan al nivel mínimo esencial.

Además Nussbaum (2007, p. 132) agrega que el mismo Rawls ha expresado que al parecer la mejor opción a seguir, es la de posponer su solución a un estadio legislativo. Situación esta, con la que Nussbaum pone en evidencia un claro problema no resuelto por Rawls.

Partiéndose del reconocimiento como ciudadanos de pleno derecho que aceptan, respetan y cumplen los acuerdos dados por la posición original y de cara a los principios de la justicia, el autor denomina que se hace ejercicio de la plena autonomía. Mientras que cuando se habla de hacer uso de la autonomía racional, se está en la línea simplemente del ejercicio de la capacidad racional (1988, pp. 25-26). En este sentido, el profesor Llano (2013) parafraseado a Rawls, agrega que para este autor los sujetos son racionalmente autónomos, cuando comprenden y saben cuáles son y cómo llegar a sus intereses, claramente haciendo

127 Aprobada el 13 de diciembre de 2006.

uso de su razón, pero cuando se habla de sujetos plenamente autónomos, estos se toman muy en serio los principios de la justicia en la posición original, los cuales se encuentran en unas condiciones sociales que permiten una sociedad bien organizada y justa. Concluye diciendo que lo racional se subsume en lo razonable.

Ahora bien, teniendo en cuenta que los individuos de la posición original son representantes racionales y racionalmente autónomos como lo afirma Rawls (1988, pp. 26-27), en cuanto no obedecen a ningún principio o antecedente del derecho y la justicia en su aplicación, pero en cambio si deben gobernarse por aquello que consideren, será bueno para quienes representan, en el momento de acordar los principios que escogerán de las posibilidades y de la información existente. No obstante, dadas estas condiciones limitantes que tienen que ver con el velo de la ignorancia, dificultan el conocer en qué consiste el bien de las personas que representan.

Ante tal restricción que impediría el cumplimiento del objetivo de los individuos en la posición original, Rawls (1988, p. 27) introduce la idea de bienes fundamentales, entre los cuales, su determinación implica el conocimiento de las circunstancias y condiciones sociales existentes, necesarias para que las personas puedan realizar su idea del bien, y desarrollen y ejerzan sus dos capacidades morales. Bienes estos, que cobran mucha importancia para la realización de los planes racionales de vida.

Rawls (1988, p. 28) ha mencionado cinco bienes fundamentales, dentro de los cuales están; a) las libertades fundamentales, que pueden entenderse como aquellas que hacen parte de las circunstancias requeridas para desarrollar plena y conscientemente el ejercicio de las capacidades de ser racional y ser racionales (libertad de pensamiento y de expresión); b) la libertad de movimiento y de elección del plan racional de vida, como también de desearlo, poder examinar y modificar las decisiones tomadas; c) poderes y oportunidades, que se relacionan con la posibilidad de desarrollar capacidades tanto en su esfera personal como lo es el de la personalidad humana, como en el ámbito de lo social; d) renta y riqueza, comprendido como un medio al que se le asigna un valor para comercializar y poder lograr los objetivos propuestos en el plan racional de vida elegido y e) la propia estima, le

asigna un relevante protagonismo para que los individuos tengan un valor propio como personas, confíen en sí mismos y en consecuencia, sean capaces de ejercer sus capacidades de personalidad moral y puedan realizar sus planes racionales de vida.

No obstante, Amartya Sen (1988, pp. 152-153), refiriéndose a los bienes primarios o fundamentales, señaló que estos tienen el inconveniente de fijar su atención en los bienes que son especificados en “derechos, libertades, oportunidades, ingresos, riqueza y las bases sociales de la propia estima”, y critica que en lugar de ocuparse de las cosas buenas que estos bienes supondrían para los individuos, se insiste en considerar las cosas buenas en sí. Por esta razón dice que debería haber en cambio de los bienes, *las capacidades básicas*, pues lo que interesa no son los bienes sino lo que estos suponen para los seres humanos.

A pesar de lo anterior, el profesor Llano (2013) recuerda que cuando Rawls (1988, p. 37) habla de la propia estima se está refiriendo en igual sentido al amor propio y a la dignidad, entendiéndose estos como sinónimos. Teniendo en cuenta lo anterior se pueden identificar cuatro aspectos, a saber; en primer orden se sirve de dicha idea para argumentar que ésta se funda en la confianza en nosotros mismos en razón, por un lado, a las capacidades morales que se poseen para desarrollar el plan racional de vida, conscientes del sentido de la justicia y del bien, y de otra parte, en consecuencia, siendo cooperantes sociales. El segundo aspecto se refiere a resaltar el valor propio y en virtud de éste, poder realizar la idea del bien. En una tercera arista, dice el autor dos cosas; a) si se carece de dicho amor propio o dignidad, se puede considerar que no vale la pena hacer nada; y b) careciendo de ésta, así existiera algo a lo que cada uno le ha dado algún valor, no se tendría la fuerza de voluntad ni la determinación para sacarlo adelante. En cuarto orden, a modo de justificación, reitera lo relevante que es para los individuos que se encuentran en la posición original, pues asignan a los principios de la justicia y a la contribución de la dignidad, como lo más importante de los bienes fundamentales. O lo que es lo mismo, cuando las libertades fundamentales mencionadas, realizan una substancial labor en el mantenimiento de la dignidad, los individuos de la situación original tendrán motivos suficientemente fundados en estas libertades para acoger los dos principios de la justicia.

Así las cosas, la dignidad que defiende Rawls como uno de los bienes fundamentales, por los cuales los individuos se ven motivados para lograr una sociedad justa y bien organizada, estaría en aprietos al considerar en su planteamiento que las personas con discapacidad,¹²⁸ si bien es cierto no son plenamente cooperantes, son una “necesidad práctica urgente” que considera “razonable posponerla al estadio legislativo”, esto último es importante, sino sería como si estas personas tuvieran que esperar para que se les reconociera su dignidad y trato igualitario solamente por tener una diversidad funcional o capacidades diversas, y por otra parte, la prioridad que manifiesta asignarle a la dignidad como insumo necesario para que los demás bienes fundamentales se realicen.

Amartya Sen (1988, p. 153) demuestra, y es cierto, que este autor centra más su interés en la renta y la riqueza que propiamente en la dignidad, con lo cual quedaría entre dicho el ejercicio de las capacidades morales de la personalidad y propiamente de la aplicación de los principios de la justicia. A pesar de que el profesor Llano (2013) abrace la idea que expone Rawls en la que reseña que:

La base de la dignidad en una sociedad justa no puede ser la parte de los beneficios que corresponda a cada individuo, sino la distribución igualitaria y públicamente confirmada de los derechos y libertades fundamentales de sus ciudadanos.

Quien agrega que habría una “afirmación del status de igual ciudadanía para todos”. Además de ser abiertamente antropocéntrica esta teoría no presenta ninguna referencia por lo menos a la dignidad de los seres no humanos, teniendo en cuenta que a las plantas también se les reconoce un valor inherente.

128 Se pueden ver más observaciones al respecto en Nussbaum, Martha (2007, pp. 120-130).

El desarrollo como libertad según Amartya Sen

A pesar de que en el primer capítulo se realizó un esbozo de la propuesta que ha realizado el profesor Amartya Sen (2000, p. 19) respecto al desarrollo como libertad, se debe decir que comulgamos con esta propuesta, pues es mucho más próxima al objetivo de esta investigación y se puede considerar como un punto de referencia para el desarrollo de los capítulos que vienen, a pesar de estar centrada solamente en el desarrollo de los humanos. Así las cosas, se presentará de una manera más elaborada el planteamiento que se enfoca en el desarrollo como “un proceso de expansión de las libertades reales de que disfrutaban los individuos”, siendo en ese sentido esenciales, las libertades de los individuos y en vista de ello las capacidades de las personas cobran importancia, para valorar el tipo de vida que escogieron y que tienen razones para defender.

Sin embargo, no se pueden pasar por alto las fuentes de privación de la libertad, como la pobreza económica, la falta de servicios sociales públicos y la negación del reconocimiento de las libertades civiles y políticas. Las cuales han dado lugar a la expansión de estas libertades, mediante procesos que hagan posible la libertad de acción y de decisión, convirtiendo dichas privaciones en oportunidades que puedan tener los individuos mediante su activa participación (2000, p. 33-34).

Es por esto, que en este apartado se estudian las dos razones por las cuales el desarrollo es un proceso, y para ello se abordarán (2000, pp. 34-55); primero, la razón de la evaluación, que cumple con el papel constitutivo como fin primordial del desarrollo; y segundo, la razón de la eficacia que se integra en el papel instrumental, el cual es el medio principal del desarrollo.

Ahora bien, cuando se habla de la razón de la evaluación como proceso de expansión de las libertades, esta se hace en función de las libertades fundamentales de las que disfrutaban sus miembros. Ello implica que si hay más libertad para poder hacer lo que se anhela y se valora, es porque se tiene el derecho de ejercer toda la libertad y así mismo, incrementar las oportunidades para obtener resultados valiosos (Sen, 2000, p. 35).

Dice el profesor Sen (2000, p. 36-37) que normalmente cuando se está evaluando el desarrollo se hace desde el punto de vista de la renta y la riqueza, en esa medida unos se interesan más en una perspectiva utilitarista en la “satisfacción mental, otros como los libertarios lo hacen con los procedimientos para alcanzar la libertad”. Como puede verse en el caso de Rawls, mencionado en el apartado anterior con la crítica que le hacía el profesor Sen, en este mismo sentido le agrega, que si en lugar de prestarle atención solamente a la renta y la riqueza, —el cual es uno de los bienes primarios de la teoría de la justicia de Rawls— se enfocara en la privación de las capacidades, sirviéndose de una “base de información” que permitiera abstraer un análisis más elaborado y aproximado a la realidad, podría comprenderse mejor cómo impacta la pobreza en las libertades de los individuos y por supuesto en sus vidas.

En este sentido, la razón de la evaluación hace referencia al papel constitutivo de la libertad (2000, p. 55) pues está directamente relacionada con las libertades fundamentales de los individuos, y en esa medida con las capacidades más básicas que pudieren impedir su realización, como la escasez de alimentos que den lugar a la desnutrición, muertes prematuras, o también aquellas capacidades que estén relacionadas con la lectura, escritura o las matemáticas, igualmente sucede con la participación política, o la libertad de expresión, y otras que restringen lo que fuera definido por el profesor Sen, como el proceso de expansión de las libertades humanas.

Entre tanto, y para seguir avanzando en la comprensión del planteamiento del profesor Sen (2000, pp. 99-100a), es importante mencionar lo que ha dicho acerca de los conceptos de función y capacidad. En el primero de ellos señala que son el reflejo de lo que valoramos aquellas cosas que se pueden hacer o ser. Por ejemplo, funciones valoradas como la de alimentarse bien, involucrarse en la vida de la comunidad o respetarse a uno mismo. Esta última, se puede considerar sinónimo de dignidad y propia estima, como lo hacía John Rawls al considerarlo como uno de los bienes primarios más importantes en su teoría de la justicia.

En el segundo concepto, es decir la capacidad y relacionándolo con el anterior, (2000, pp. 99-100b) se trata de las diferentes combinaciones

de funciones que puede conseguir una persona. Afirma en este sentido que “la capacidad es un tipo de libertad: la libertad fundamental para conseguir distintas combinaciones de funciones”. En otras palabras, se refiere a la libertad que todos pueden alcanzar desarrollándose de acuerdo al plan de vida escogido. Se trata de la relación entre los logros reales alcanzados, es decir lo que una persona es capaz de hacer en virtud de sus funciones, y el conjunto de las capacidades, ello significa, las oportunidades que la persona tiene y que se reflejan en la libertad para alcanzar los logros. En suma, esto se denomina enfoque de las capacidades.

Ahora bien, antes de comenzar con el planteamiento que hace el profesor Sen acerca de la segunda razón, se debe recordar lo que ha dicho acerca del término *agencia* (2000, p. 35), —y con el cual tiene una estrecha relación con la segunda razón— expresando que se refiere a la persona como agente que actúa, provoca cambios y tiene logros que en todo caso deberán evaluarse en función de sus valores y objetivos, lo cual se alcanza mediante el incremento de la libertad toda vez que permite que las capacidades de las personas sea mayores y mejores, valorándose como tales y ayudándose a sí mismas, con lo cual este aspecto de la agencia del individuo contribuye en el proceso del desarrollo.

Así las cosas y en los términos del profesor Sen, con el ánimo de relacionar la función con la capacidad en lo referente al propio respeto. Si se tiene la función valorada en el propio respeto, autoestima o dignidad, se tiene la capacidad de ser en el hacer.

Después de lo anterior, se puede continuar con la segunda razón que el profesor Amartya Sen (2000, pp. 34-35) ha denominado *eficacia* y es parte del proceso de la expansión de las libertades que comprenden el desarrollo. En ella centra su atención, con la agencia del individuo y de la cual se deriva la eficacia social.

Para tal efecto, se retoma el papel instrumental de la libertad que responde a ser el medio principal del desarrollo. En este sentido, se trata de la forma en que contribuyen los diferentes tipos de libertades interrelacionados a expandir las libertades, así como las de los seres humanos y en consecuencia promueven al favorecimiento del desarrollo. Esto es claramente un proceso.

Respecto a los tipos de libertades o libertades instrumentales, Sen (2000, pp. 58-59) destaca cinco, sin el ánimo de convertirlas en un listado cerrado, sino solamente para enfocar la explicación. En este sentido están: a) las libertades políticas, en las que se encuentran los Derechos Humanos, y trata acerca de las oportunidades que tienen las personas para elegir sus propios gobernantes y representantes legislativos, como también poder hacer oposición mediante el uso de la libertad de expresión y la participación política; b) los servicios económicos, vistos como oportunidades que tienen las personas para hacer uso del dinero y para poner en circulación las actividades mercantiles que por supuesto elevan el nivel de renta y riqueza de una nación y en consecuencia incrementa los derechos económicos de sus ciudadanos; c) las oportunidades sociales, abordan lo que se comprende por sistemas de salud, educación, y que contribuyen a que las personas puedan vivir mejor. Incluye la eficacia del empleo de los recursos económicos destinados para atender tales libertades; d) las garantías de transparencia, que van de la mano con el manejo eficaz y la confianza en el uso de los recursos de lo público y del sector privado, divulgando información veraz y clara que prevenga de cualquier acto de corrupción, pues de lo contrario se afectaría de manera negativa directa e indirectamente la confianza depositada por las personas; y e) la seguridad protectora, o mejor entendida como una red de protección social constituida por *mecanismos institucionales fijos* bien sean prestaciones por desempleo o ayudas económicas para habitantes de la calle, que procuran a las personas afectadas que viven situaciones calamitosas acceder a estos servicios para que vivan en condiciones dignas.

Ahora bien, estos tipos de libertades interconectadas contribuyen al mejoramiento de las capacidades de las personas y en esta medida promueven la complementariedad de las mismas, y se puede observar también si se hace en términos de desarrollo social. Sin embargo, es importante mencionar que las libertades instrumentales se articulan parcialmente con la idea de dignidad y el libre y pleno desarrollo de la personalidad, al tenor de lo mencionado anteriormente en referencia a lo que la Corte Constitucional colombiana en la sentencia C-075 de 2007 ha expresado al respecto. Primero con la expresión de la autonomía individual, toda vez que es la posibilidad de poder elegir un plan de vida

y en consecuencia poder determinar la propia vida según esa elección. Seguidamente, es necesario para poder materializar el plan de vida elegido, unas condiciones y oportunidades que asimismo lo permitan. Lo que hace parcial el planteamiento de Sen y los elementos considerados en la sentencia en mención, es que sólo hacen énfasis en los aspectos materiales al referirse a las libertades instrumentales; en el último elemento cabe destacar que la expresión de la *intangibilidad de la integridad* además de física debe ser moral, de acuerdo al propósito de vida decidido. Además de las obligaciones que le corresponden a los Estados en aras de adoptar medidas protectoras que garanticen que estas libertades promuevan en el ser humano su desarrollo como persona.

No obstante, así como lo menciona Amartya Sen, existen Estados que ejercen prácticas contrarias al respeto de los Derechos Humanos, mediante diferentes formas de gobiernos que por lo general terminan siendo de corte autoritario y represivo en el ejercicio de las libertades y los derechos, con el argumento de que es mediante esta forma que el nivel de renta y riqueza de una nación crece, pero diametralmente opuesta al respeto de estos derechos.

Para finalizar, Sen (2000, p. 338) dice que la única manera de comprometer a la sociedad para promover y defender la expansión de las libertades de los individuos no es solamente mediante el Estado, pues también están las instituciones, comprendidas estas como organizaciones sociales, políticas, ciudadanas y entre otras que permitan ampliar las funciones de estas como también las capacidades de sus agentes.

El enfoque de capacidades según Martha Nussbaum

En este apartado se puede observar el planteamiento de la profesora Martha Nussbaum, quien con el ánimo de proponer alternativas diferentes a las teorías contractualistas en los asuntos de la justicia, planteó lo que se conoce como el enfoque de las capacidades, el cual tiene un alto impacto en cuanto se refiere al desarrollo, y una clara intención de hacer incidencia política, a la cual no se hará referencia por no hacer parte del objetivo investigativo.

Desde ya se hace claridad que, aún cuando el planteamiento tiene un enfoque político también lo encamina hacia la consolidación y complemento a la teoría de la justicia de Rawls, pero acá solamente se analizarán las partes que este enfoque proporciona para abordar las capacidades centrales, en la que también se destacan los aspectos que tienen relación con el libre desarrollo de la personalidad y desde luego, como lo hace la autora, con la dignidad humana (2012, p. 51). La cual tiene una fuerte relación con lo que todo ser humano posee; anhelos, esfuerzos, motivaciones y deseos, asimismo expresa que tiene relación con lo que le es inherente a la persona, que hacen posible su posterior desarrollo y formación, lo cual define como capacidades básicas, las cuales necesitan ser desarrolladas, es lo que le llama *equipamiento innato*, es decir, los rasgos y las aptitudes entrenadas y desarrolladas necesariamente con la interacción del entorno que va desde la familia hasta el político, económico y social, sin olvidar lo relativo a los animales no humanos, tema que será abordado en la parte final, pero que en el desenvolvimiento del planteamiento se dará cuenta de la importancia que Nussbaum le ha dado.

Si bien es cierto Amartya Sen ha trabajado este enfoque, lo ha hecho desde el punto de vista de la economía, encauzándose en la evaluación comparativa de la calidad de vida. Mientras que la profesora Nussbaum, lo ha hecho teniendo como referencia el respeto por la dignidad humana —pero aclara que en el caso de que esté considerando alguna otra especie animal, se refiere a la dignidad que le sea apropiada a la especie en cuestión (2012, p. 49)— y tomándolo como base filosófica hacia una teoría de los derechos básicos de los seres humanos. Sin embargo, en el desarrollo de su planteamiento podremos observar que extiende el enfoque de las capacidades hacia los animales no humanos, lo cual le imprime un cariz diferente de las propuestas vistas y del cual se harán algunas reflexiones y retomando algunos aspectos del mismo.

Sin embargo, el profesor Llano (2013) recoge los puntos de encuentro que hay entre Amartya Sen y Martha Nussbaum, señalando que ambos consideran que el enfoque de las capacidades, a pesar de partir en orillas diferentes, tienen una conexión conceptual que complementa también al enfoque de los derechos humanos. No obstante, respecto a este punto, Nussbaum (2012, pp. 83-84) toma distancia, pues su enfoque de las capacidades sí le reconoce derechos a los animales, no podría hablarse propiamente de

un enfoque basado en los derechos humanos, sino sólo como un enfoque de capacidades centrales, lo cual es mucho más amplio y positivo.

Adiciona el profesor Llano que asimismo defienden la validez del enfoque de las capacidades que ha servido como punto de referencia para trascender los anteriores parámetros de medición del desarrollo de los pueblos, que solamente lo hacían a partir del Producto Interno Bruto, a pesar de haber sido reformulado por el índice de desarrollo humano. Llama la atención que debería estar más centrado en las capacidades básicas de las personas, pues en los informes anuales del desarrollo humano se tienen como un indicador comparativo, pero no como aquel que pudiera servir de base para una teoría política sistémica que diera lugar a avanzar en los asuntos concernientes al desarrollo y su manera de abordarlo, pues las capacidades humanas son aquellos requisitos necesarios para poder hablar de una vida digna, pero a pesar de ello, la atención aún sigue estando más enfocada en aspectos relativos a la renta, riqueza y crecimiento económico.

Entrando en materia, Martha Nussbaum ha dicho (2007, p. 87) acerca de las capacidades que son aquello que las personas son “efectivamente capaces de hacer y ser” de acuerdo a una “idea intuitiva de lo que es una vida” en consonancia con la dignidad humana, y en esta medida parte de la comprensión de la dignidad del ser humano y de una vida afín con esa dignidad. Adicionalmente ha dicho (2012, p. 40) que son un conjunto de oportunidades que normalmente están interrelacionadas para elegir y actuar. Y que en palabras de Sen serían “libertades sustanciales”, pues para este autor se trata de una libertad sustantiva y de alcanzar las combinaciones alternativas de funcionamientos, lo que para Nussbaum son las “capacidades combinadas”, es decir, la totalidad de las oportunidades de las que tiene cada ser humano para elegir y actuar en la situación política, social y económica de cada quien.

De otro lado, refiere que las capacidades internas son aquellas características de las personas como rasgos de su personalidad,¹²⁹ (2012, p. 42)

129 Bien sean capacidades intelectuales, emocionales, estado de salud, forma física, maneras de aprendizaje, habilidades de percepción y movimiento las cuales son sumamente importantes para el desarrollo de sus capacidades combinadas, según lo señala Nussbaum (2012, p. 42).

son estados no fijos, sino fluidos y dinámicos. En esta medida, en una sociedad deben haber primero la producción de capacidades internas para que éstas den lugar a las capacidades combinadas, por ello estas se consideran la suma de las capacidades internas.¹³⁰

En ese mismo sentido, ha mencionado que las capacidades deberían atribuirse a cada ser humano, y en esta medida —con una noción kantiana— ser tratados como fines y no como medios para otros, además, señala que para que una vida humana sea digna, es necesario superar un nivel de umbral para cada una de las diez capacidades centrales que más adelante se detallarán, el cual explica que si una capacidad está por debajo del mismo, ninguna persona podría funcionar de un modo “auténticamente humano”, y en razón a ello uno de los objetivos sociales sería llevar a las personas a mantenerse por encima del umbral de sus capacidades.

Además, la profesora Nussbaum reitera que al ser poseedores de muchas capacidades estas significan para nosotros oportunidades para *florecer*, como lo diría la autora, quien critica (2007, p. 87) que los recursos no son un índice adecuado para medir el bienestar de las personas, pues éste no sólo se trata de recursos, a pesar de ser requeridos para actuar, también se necesita de las capacidades para volverlos recursos en funcionamiento, es decir, la realización activa de una o más capacidades (2012, p. 44).

En razón a lo anterior, es que Nussbaum (2007, p. 87) ha elaborado un listado de diez capacidades centrales que si bien es cierto son generales, permiten que se surta el efecto de particularizarlas de acuerdo al contexto ambiental, cultural, económico y social de las naciones que reconozcan en los derechos humanos básicos, el reflejo de las capacidades que a su vez son requisitos para llevar una vida digna.

Entre tanto y en aras de suscitar un acuerdo que mantenga la interculturalidad, la profesora Nussbaum (2007, pp. 90-91) señala que

130 Dice Martha Nussbaum que si se quiere promover una de las capacidades humanas más importantes, debe apoyarse el desarrollo de las capacidades internas, bien sea mediante la educación, la salud física y emocional, de la atención y el cariño familiares, de la implantación de un sistema educativo, entre otros. Martha Nussbaum. *Crear Capacidades* (p.42).

este enfoque es universal, en razón a ser de aplicación para todos los seres humanos, considerándolo inclusive como una especificidad del enfoque de los derechos humanos y que de una u otra manera se asocian a la noción de dignidad humana. En este sentido, afirma que su enfoque de las capacidades tiene seis aspectos que le sirven para mostrar el aspecto intercultural y universal del mismo, así:

- a. Refiere que es una lista abierta y como tal sujeta a ser revisada de acuerdo a la críticas recibidas.
- b. Parte de una formulación abstracta y general que permite también su especificación,
- c. Reconoce que el listado tiene inmerso aspectos morales pero que le permiten mantener una independencia de las ideas metafísicas que promuevan división cultural o religiosa, siendo uno de los fines de este listado, el aspecto político,
- d. Promueve la protección del pluralismo en razón a considerar que el fin político debe ser la capacidad y no el funcionamiento, es decir el instrumento,
- e. Argumenta que para promover el pluralismo, es fundamental el respeto de las libertades que considera principales, por lo tanto no negociables en este enfoque de las capacidades, como lo son la libertad de expresión, la libertad de asociación y la libertad de conciencia.
- f. Reitera que si bien es cierto este listado tiene una intensión política, separa lo que es la justificación de este enfoque respecto con la aplicación, pues es consciente que este listado no puede ser la excusa para intervenir en aquellos lugares en donde no hay interés en reconocer el contenido del enfoque de las capacidades.

Así las cosas, se presenta el listado de las capacidades centrales que ha propuesto Nussbaum (2007, pp. 88-89) y (2012, pp. 53-55), con una breve mención de lo que la constituye, a saber:

1. La *vida*, y hace referencia a tener la posibilidad no solo de vivir sino de tener calidad de vida.

2. La *salud física*, como consecuencia de los anterior se origina la capacidad de gozar de una buena salud, integrando desde la salud reproductiva, la alimentación hasta tener un sitio digno para vivir.
3. La *integridad física*, que tiene que ver con la capacidad para movilizarse, como también para que su integridad física esté a salvo de cualquier suceso que la ponga en riesgo.
4. Los *sentidos, imaginación y pensamiento*, esta capacidad se desarrolla en la medida que la persona tenga acceso a una educación adecuada, y pueda experimentar a través de sus sentidos, imaginación y pensamiento el mundo del cual hace parte, y hacer uso de la mente en el plano artístico, religioso y político con previa garantía del respeto a la libre expresión, de pensamiento y de culto religioso.
5. Las *emociones*, una capacidad a la que no se le ha dado la importancia que merece. Para tales efectos la autora habla de la importancia de mantener relaciones afectivas con otras personas e inclusive objetos, como también amar, experimentar dolor, ansiedad, gratitud entre otras, con lo cual nos permite que el desarrollo emocional sea liberado de aquellas circunstancias, hechos, actitudes que estén inhibiendo el desarrollo de la persona.
6. La *razón práctica*, refiere que esta capacidad se suscita en la medida que se da una protección de la libertad de conciencia, observancia religiosa, toda vez que de acuerdo a nuestra concepción del bien podemos analizar deliberadamente nuestros propios planes de vida.
7. La *afiliación*, que divide en dos aspectos; uno que se deriva de la capacidad de vivir con otros seres humanos, entendido como una capacidad relacional. Y otros con la capacidad de poder recibir como seres humanos un trato que respete nuestra dignidad.
8. *Otras especies*, hace referencia a poder vivir dentro de parámetros de respeto con otros seres que hacen parte de lo que hemos denominado como la Comunidad de la Vida.
9. El *juego*, poder disfrutar de actividades lúdicas y de esparcimiento.

10. El *control sobre el propio entorno*, esta capacidad la divide en dos aspectos; el político y el material, del primero trata de la participación política y en consecuencia de que sean protegidos los derechos de la libertad de expresión y de asociación. En el segundo, se refiere a poder tener propiedades y gozar de los derechos que de ella se derivan.

Este listado de capacidades son generales pues tienen la pretensión de ser incluyentes manteniendo como eje central el respeto a la pluralidad, también se observa que se refieren primero a la persona individual y posteriormente a los colectivos, además dejando ver que de carecerse de alguna de estas capacidades, la vida de una persona no estaría conforme con la dignidad humana, toda vez que no puede ninguna de estas capacidades ser excluidas ya que son requisitos mínimos que siendo diferentes cualitativamente se complementan e interrelacionan. En tal medida, promueven el florecimiento del ser humano, —como se verá más adelante con los animales no humanos— en cuanto al reconocimiento de su propia dignidad y el desarrollo de su persona y personalidad, que en el caso de los seres humanos y siguiendo con lo anotado anteriormente acerca de los elementos definidos por la Corte Constitucional de Colombia en sentencia C-075 de 2007, respecto a la dignidad y el libre desarrollo de la personalidad, se cumplen en su integridad, en cuanto a empoderar a la persona para que pueda gozar de unas capacidades que le dan autonomía personal, como también le permiten poder realizar lo que ha elegido como plan de vida mediante diversos recursos que satisfagan sus necesidades materiales, y asimismo el carácter intangible de esta relación la cual tiene que ver con el aspecto moral y se resguarda con la garantía de libertad de pensamiento, de expresión y de conciencia. Como menciona Nussbaum (2012, p. 52), el enfoque de las capacidades tiene como prioridad la protección de ámbitos de libertad tan importantes como lo son estas libertades que, de no ser tenidos en cuenta, la vida no podría considerarse humanamente digna y en consecuencia los fines deseados no podrían ser alcanzados.

Ahora bien, antes de abordar el enfoque de las capacidades con los animales no humanos, es de gran importancia mencionar los aspectos que la profesora Nussbaum ha considerado relevantes, para poner de

manifiesto la división del pensamiento kantiano respecto a la idea de la dignidad humana y la animalidad, que a su vez permiten mostrar la ampliación de la dignidad para desarrollar el proceso de extensión del enfoque de las capacidades a los animales.

En el primer apartado de este capítulo se presenta lo que se podría considerar como el planteamiento antropocéntrico de la idea de dignidad, centrando su atención en el pensamiento kantiano con las aportaciones y puntos de vista de diferentes autores que a pesar de no estar de acuerdo con algún aspecto del planteamiento por considerarlo incompleto o vacío, ninguno cuestionaba el enfoque centrado en el ser humano y trataban de abordar este tema pasando por alto la dignidad de los demás seres vivos, pues seguramente no se lo habrán planteado como para hacer alguna referencia.

Martha Nussbaum (2007, pp. 325-326) refiere que para Kant los animales al no poseer conciencia carecían de los elementos racionales y morales que los convertirían en seres dignos, y que por lo tanto eran objeto y podrían ser comercializados como las cosas, por tanto la animalidad no era en sí misma ningún fin, y agrega Nussbaum, que del pensamiento kantiano acerca de los deberes indirectos que los seres humanos tenemos para con los animales es solamente un trato amable, pues no son considerados como sujetos de deber moral y por ende de dignidad o valor intrínseco.

Además, el argumento kantiano al no reconocer conciencia a los animales se derrumba por completo ante la contundencia científica que ha dejado ver su reconocimiento en la Declaración de Cambridge sobre la Conciencia,¹³¹ en este documento quedó consignado lo que un

131 Fue escrita por Philip Low y editado por Jaak Panksepp, Diana Reiss, David Edelman, Bruno Van Swinderen, Philip Low y Christof Koch. Y proclamada públicamente en Cambridge, Reino Unido, el 7 de julio de 2012, en la Conferencia Francis Crick de Conciencia en animales humanos y no humanos, en el Churchill College, Universidad de Cambridge, por Low, Edelman y Koch. La Declaración fue firmada por los participantes de la conferencia esa misma noche, en presencia de Stephen Hawking, en la Sala de Balfour en el Hotel du Vin en Cambridge, Reino Unido. La ceremonia de firma fue inmortalizada por CBS 60 Minutes. Podemos ver el video de la ceremonia en; <https://www.youtube.com/watch?v=wgxvLxwrMKs> y la lectura de la Declaración en; <http://fcm-conference.org/img/CambridgeDeclarationOnConsciousness.pdf>

grupo internacional destacado¹³² de neurocientíficos cognitivos, neurofarmacólogos, neurofisiólogos, neuroanatomistas y neurocientíficos computacionales, reunidos en Cambridge, Reino Unido, para reevaluar los sustratos neurobiológicos de la experiencia consciente y los comportamientos relacionados en animales humanos y no humanos, —como se refiere en la declaración—, en razón a que descubrieron que las estructuras que nos distinguen de los animales, tales como el cortex cerebral,¹³³ no son las responsables de la manifestación de la conciencia.

Se llegó a ello, en razón a que la excitación artificial de las mismas regiones del cerebro, generan comportamientos empáticos y estados emocionales tanto en el animal humano como en el no humano. Y además que en cualquier parte del cerebro también resultan comportamientos consistentes en sentimientos de experiencia y de afecto, bien sea por la recompensa o el castigo. Por tanto, se descubrió que en jóvenes humanos y animales no humanos que carecen de neocórtex sí poseen estas funciones cerebro-mente, y en virtud a ello, declararon lo siguiente:

La ausencia de una neocorteza no excluye a un organismo de estados de experiencia afectiva. Evidencia convergente indica que los animales no humanos tienen un sustrato neuroanatómico, neuroquímico y neurofisiológico de estados de conciencia, con la capacidad de exhibir comportamientos intencionales. Consecuentemente, el peso de la evidencia indica que los humanos no son únicos en poseer los sustratos neurológicos que generan conciencia. Animales no humanos, incluyendo todos los mamíferos

132 Investigadores que participaron en la Conferencia que dio lugar a la Declaración de Cambridge sobre la Conciencia; Christof Koch, Stephen Hawking, Philip Low, Irene Pepperberg, Bruno van Swinderen, David B. Edelman, Edward Boyden, Diana Reiss, Donald Pfaff, Ryan Remedios, Harvey Karten, Franz X. Vollenweider, Naotsugu Tsuchiya, Melanie Bole y Steven Laureys.

133 Es la capa neuronal más evolucionada que recubre al cerebro y se asocia con la capacidad racional del ser humano.

y aves, y muchas otras criaturas, como el pulpo, también poseen estos sustratos neurológicos.¹³⁴

En otras palabras, lo anterior los llevó a concluir que si el área del cerebro que nos diferencia de los otros animales no humanos, no es en donde se manifiesta la conciencia, entonces el resto del cerebro sí es el responsable de la conciencia, siendo estas estructuras cerebrales similares entre nosotros y otros animales no humanos, y por tanto concluyen que no somos los únicos en poseer los sustratos neurológicos que generan conciencia.

Es decir, no podemos volver a afirmar que desconocemos, que los animales sí poseen conciencia. Además, la Declaración de Cambridge es inspiradora para promover cambios legislativos, de actitud y manera de percibir a los animales, y también le da un respaldo científico a la causa que defiende y reivindica los derechos animales. Pues los animales además de tener conciencia son inteligentes, en razón a que poseen capacidades de aprendizaje.

A pesar de que la profesora Nussbaum no hiciera mención del aspecto científico y el gran significado que ello trae para el desarrollo. Desde su perspectiva (2007, pp. 142-143) ha dicho respecto a la separación kantiana entre lo que denomina la personalidad y la animalidad —la cual reseña como hondamente problemática—, cuatro aspectos que se deben destacar y se suman a lo antes mencionado en la Declaración de Cambridge.

En primer orden, destaca que esta separación niega el hecho de que la dignidad humana no es sino la dignidad de un cierto tipo de animal. Es decir, que la dignidad de cada ser mortal y vulnerable es diferente de la de otro ser que pertenezca a otra especie. En segundo lugar, y como consecuencia de la anterior, dicha división niega equivocadamente a la animalidad el reconocimiento de su propia dignidad, con lo cual se afianza aún más la ausencia de relación entre el ser humano y el animal. En tercer orden, correlativamente de esta separación, se mantiene la idea que la esencia de la personalidad es autosuficiente, no tiene

134 Apartado final de la Declaración de Cambridge sobre la Conciencia (2012).

necesidades y es resistente a cualquier situación que pudiere poner en riesgo las capacidades racionales y morales, de la misma manera que le pudiera suceder a las funciones animales. Finalmente, en cuarto lugar, menciona que esta escisión hace que se considere a la esencia humana como atemporal y no guarde relación con el ciclo normal de la vida, pues sería concebida como algo fuera de lo normal y aislado.

Entre tanto y ante estas situaciones que han resultado de la separabilidad entre la personalidad y la animalidad, la profesora Nussbaum vio una oportunidad para integrarlas, partiendo del reconocimiento de los derechos de los animales por ser fines en sí mismos, dando lugar a reconocer una extensa variedad de dignidad animal, al igual que sus necesidades para promover lo que la autora denomina el *florecimiento* (2007, pp. 323-333). Lo cual convierte al enfoque de las capacidades en opinión de Nussbaum en una de sus mayores virtudes.

Entre tanto, agrega la autora (2012, p. 189) que en un sentido más amplio, el enfoque de las capacidades concibe a los animales como agentes y sujetos, fines en sí mismos y no como recipientes de placer o dolor. Esta profunda diferencia conceptual contribuye a que este enfoque se desenvuelva hacia los animales con amor y respeto, toda vez que también gozan de inteligencia y de capacidad de reciprocidad (2007, p. 328-329) y ahora cuenta con respaldo científico.

Al introducir a los animales en el enfoque de las capacidades, Nussbaum (2012, pp. 190-191) considera la necesidad de ampliar el concepto de dignidad, mencionando que ya no hay que referirse solamente a unas vidas acordes con la dignidad humana, sino a unas “vidas que estén a la altura de la dignidad de una amplia diversidad de criaturas sensibles”. Con lo cual a cada animal se le reconoce su dignidad propia y nuestra obligación de respetar esa dignidad, no es consecuencia de ningún deber que tengamos hacia nosotros mismos, pues precisamente se trata de reconocer al otro como tal.

Respecto a la sensibilidad, dice que no sólo se trata de placer y de dolor, pues considera que además de ello deben tenerse en cuenta las oportunidades de florecimiento que cada animal no humano tiene en razón a su forma de vida, y las cuales se impedirían si fuere víctima de un daño. Además, afirma que la sensibilidad no es un factor que determine el estatus moral (2007, pp. 356-357).

En este sentido Nussbaum (2012) afirma que la lista de capacidades adecuadamente ampliada, no en lo cuantitativo sino en lo cualitativo, mantiene los elementos principales que se deben favorecer, pero indica algo muy importante, y se trata de aquello que se necesita hacer con ocasión al papel de garantes de los derechos de los animales y de permitir que el florecimiento de sus capacidades emerja. Así lo señala la autora:

Debemos prestar atención a la forma de vida de cada especie y fomentar, para los individuos de cada una de ellas, las oportunidades de vivir y de actuar con arreglo al modo de vida de su especie en concreto. Y aunque se prioriza la libertad de elección en todos los casos en los que la criatura tiene capacidad para elegir, en el caso animal será normalmente más apropiado poner el énfasis en el funcionamiento (aplicando lo que podríamos considerar una especie de paternalismo sensible) que en el caso humano. (p. 191).

En el proceso de ampliación del enfoque de las capacidades se mantienen los elementos principales, sin embargo, al presentarse tal extensión de cada una de las diez capacidades se deben resaltar los aspectos que más llaman la atención y configuran esta ampliación en las capacidades centrales (2007, pp. 386-394).

En cuanto a la primera capacidad, la *vida*, reconoce que todos los animales tienen derecho a continuar viviendo, tengan o no un interés consciente de vivir. Sin embargo, diferencia que no es lo mismo garantizar este derecho a las formas de vida sensibles que a las no sensibles, pues respecto a estas últimas considera que de no ser posible no se estaría violando derecho alguno en términos de justicia si se hiciera movido por razones fundadas. Este aspecto es problemático, toda vez que si se revisa el valor intrínseco y dignidad que cada animal o forma de vida posee, no habría lugar a esgrimir que los animales no sensibles y otras formas de vida no sensible no tuvieran derecho a que se les garantizara su vida, y en cambio con los animales sensibles sí afirma que tienen el derecho a la vida garantizado. A pesar de encontrarse con casos difíciles, la profesora Nussbaum prefiere darle un tratamiento progresivo que permita ir garantizándole a estos últimos el derecho

a vivir en la medida que se vaya avanzando en otros aspectos, como tecnológicos, educativos, entre otros.

En relación con la segunda capacidad, la *salud física*, la autora resalta que en razón a esta capacidad se les debe reconocer a los animales el derecho a una vida saludable, toda vez que es fundamental para su florecimiento. Además menciona que debe eliminarse la asimetría que existe respecto al trato entre los animales domésticos que se encuentran bajo cuidado humano y los que son utilizados en actividades de ocio, entretenimiento, industria alimenticia y curtidora, pues en los primeros fungimos como tutores, pero los segundos están en completa desprotección y a merced del trato cruel y abandono en muchos casos.

Por lo que se refiere a la tercera capacidad, la *integridad física*, como consecuencia de lo anterior, acerca del maltrato físico que daña o atenta —e incluso por razones que para los seres humanos parecieran de belleza o estética— la integridad corporal de los animales, por ello resalta la necesidad de que en virtud de los derechos que detentan les sea respetada su integridad física, en aras de promover su florecimiento. Pero en cambio, considera Nussbaum que la esterilización en los animales de ser necesaria no atentaría su integridad física, el cual es un asunto que ameritaría un análisis profundo que no se dará aquí.

Por otra parte, la cuarta capacidad que la autora denomina *sentidos, imaginación y pensamientos*, tiene que ver con la posibilidad de que los animales que están más cercanos a nosotros, puedan acceder a variadas opciones de goce y disfrute que les permita tener libre movilidad y placenteras experiencias para sus sentidos. Asimismo sucede, con los animales que viven en espacios abiertos y en la naturaleza, respetándoseles su entorno, para que tanto los unos como los otros puedan vivir su florecimiento.

De otro lado, la quinta capacidad denominada *emociones*, en la que se promueven las oportunidades para que los animales también tengan derecho a vivir de manera abierta, emociones que puedan dar lugar a que estas sean desarrolladas y puedan tener una vida emocional digna.

En sexto lugar, la siguiente capacidad trata de la *razón práctica*, que si bien es cierto esta capacidad es propiamente humana, la autora cuestiona hasta qué punto un animal puede fijar objetivos y proyectos para desarrollar su plan de vida, y responde que de ser posible deberían

garantizarseles la capacidad de movilidad y acceder a un variado menú de posibilidades para realizar. En este aspecto, la aproximación de esta investigación se plantea diferente, no sería propiamente una capacidad de la razón práctica en los términos que se explican, sino la capacidad de vivir plenamente su vida de acuerdo a las posibilidades en las que se encuentre el animal, toda vez que este depende de otras oportunidades y capacidades para desarrollarse o florecer. Toda vez que los seres humanos influyen en las decisiones de estos, lo cual haría muy difícil considerar que pudieran plantearse objetivos y planes de vida autonomamente.

Con respecto a la séptima capacidad la cual es la *filiación*, señala la autora que existen dos aspectos; a) desde una perspectiva interrelacional, tiene que ver con la posibilidad que tienen los animales de establecer relaciones con otros animales y por supuesto con seres humanos, y b) desde una perspectiva pública, se refiere al respeto que merecen de los demás a ser tratados como seres que gozan de una dignidad.

Acerca de la octava capacidad denominada *otras especies*, se complementa con el primer aspecto de la séptima capacidad, es decir, la interrelación que debe procurarse no sólo entre los animales, sino también con el resto de la naturaleza, como con los seres humanos.

A su vez, en la novena capacidad está el *juego*, la cual es fundamental para el florecimiento de todo animal sensible, señala la autora. En la que además se requiere de la interacción de varias de las capacidades que se han citado para que esta se pueda desarrollar armónicamente.

Finalmente, está la décima capacidad denominada *control sobre el entorno propio*, la profesora Nussbaum ha dicho que tiene dos aspectos, uno político y el otro material, en el primero refiere que la importancia radica en que sus derechos sean respetados y en consecuencia les garanticen un trato justo. Por el segundo, dice que estos requieren del respeto al territorio del cual hace parte su habitat bien sea en ambientes familiares o con trato cercano a seres humanos o lo que denomina como entornos naturales.¹³⁵

135 Se puede ampliar acerca del contenido de cada una de las diez capacidades del enfoque en; Nussbaum, Martha (2007, pp. 386-394).

Entre tanto, y siguiendo a la profesora Nussbaum, quien dice que con el enfoque de las capacidades se le reconoce a todos los animales el derecho a un mínimo de elevación de umbral de oportunidad para vivir una vida de acuerdo a la de su especie (2012, p. 192) y una extensa variedad de capacidades de funcionamiento que le permitan su florecimiento (2007, p. 385). No obstante, una crítica a este enfoque es que sólo se refiere a los animales no humanos, dejando por fuera a los reinos vegetal y mineral que también podría considerárseles su florecimiento, pero quizás con un enfoque de capacidades pensando en estos seres que también habitan en la Comunidad de la Vida, que seguramente no estaría centrado en la justicia, sino en la Vida.

Entre tanto, se retoman algunos de los autores con los que el profesor Fernando Llano ha considerado formular su propuesta de fundamentación iusfilosófico del derecho al desarrollo, le expresamos el respeto y un parcial acuerdo por las apreciaciones que tiene respecto a su proposición, por ello, también se hizo una presentación un tanto más detallada del pensamiento de cada uno de estos autores en la construcción de dicho planteamiento.

Se han revisado los fundamentos presentados en el inicio de este capítulo desde una perspectiva completamente antropocéntrica acerca de la dignidad, mostrando su relación con el libre desarrollo de la personalidad, avanzando gradualmente con John Rawls y su planteamiento de bienes primarios, luego Amartya Sen y el desarrollo como libertad, hasta llegar al enfoque de las capacidades propuesto por Martha Nussbaum, estos dos últimos se han convertido en una alternativa con acogida. Sin embargo, a pesar de haber analizado a los anteriores autores se evidencia que han tenido la intención de complementar una teoría de la justicia sobre la cual poder fundar el derecho al desarrollo, pero ninguna de estas propuestas tuvo en cuenta a la totalidad de los seres que habitan en la Comunidad de la Vida, —con relativa excepción a Martha Nussbaum que abordó el tema de las capacidades con los animales, pero no incluyó a las plantas y minerales—, a pesar de ello, esta autora —seguramente por su influencia aristotélica— tiene el mérito de proponer la integración de ideas y conceptos que durante muchos años han resistido a reconocerse como tales, y en su lugar han guardado un énfasis separatista, con autores que siendo muy

importantes no contemplan entre sus ideas, tan siquiera un atisbo del pensamiento complejo.

Sumado a ello, el efecto transformador que trae consigo la Declaración de Cambrige y la ampliación de la dignidad en los animales y por tanto de sus capacidades, integrándose con el resto de seres que habitan en la Comunidad de la Vida, abre la puerta para poder presentar en lo que sigue del libro, una fundamentación ética del derecho al desarrollo.

