

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA MORAL

EL ENFOQUE DE LAS CAPACIDADES DE AMARTYA
SEN : ALCANCE Y LÍMITES

MARTÍN JOHANI URQUIJO ANGARITA

UNIVERSITAT DE VALENCIA
Servei de Publicacions
2007

Aquesta Tesi Doctoral va ser presentada a València el dia 27 de
Febrer de 2007 davant un tribunal format per:

- D. Jesús Conill Sancho
- D. José Félix Lozano Aguilar
- D. Domingo García Marzá
- D. Vicent Martínez Guzmán
- D. Emilio Martínez Navarro

Va ser dirigida per:

D^a. Adela Cortina Orts

©Copyright: Servei de Publicacions
Martín Johani Urquijo Angarita

Depòsit legal:

I.S.B.N.:978-84-370-6765-0

Edita: Universitat de València
Servei de Publicacions
C/ Artes Gráficas, 13 bajo
46010 València
Spain
Telèfon: 963864115

UNIVERSIDAD DE VALENCIA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA DEL DERECHO, MORAL Y POLÍTICA
PROGRAMA DE DOCTORADO EN ÉTICA Y DEMOCRACIA



**EL ENFOQUE DE LAS CAPACIDADES DE
AMARTYA SEN: ALCANCE Y LÍMITES**

TESIS DOCTORAL

Presentada por:

MARTÍN JOHANI URQUIJO ANGARITA

Dirigida por:

Dra. ADELA CORTINA ORTS
Catedrática de Filosofía moral y política
Universidad de Valencia

Valencia 2006

A Milena

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	9
PRIMERA PARTE:	17
SENTIDO Y ALCANCE DEL ENFOQUE DE LAS CAPACIDADES	17
CAPÍTULO I	19
EL SENTIDO DE LAS CAPACIDADES	19
1. 1. Introducción	19
1.2. Origen del enfoque de las capacidades	23
1.3. Aspectos constitutivos	30
1.3.1. Los Funcionamientos	31
1.3.1.1. <i>Funcionamientos y bienes</i>	32
1.3.1.2 <i>Funcionamientos y bienestar</i>	43
1.3.1.2.1. <i>Crítica al enfoque Utilitarista del bienestar</i>	44
1.3.2. Las capacidades.....	56
1.3.3 Relación entre funcionamientos y capacidades.....	60
1.3.4. Criterio de evaluación ¿funcionamientos o capacidades?.....	62
1.3.5. Las capacidades como criterio de evaluación	69
1.3.5.1. <i>Un criterio de evaluación para la justicia social</i>	72
1.3.6. Justificación del enfoque de las capacidades	77
1.3.6.1. <i>La libertad como capacidad</i>	78
1.3.6.2. <i>Las capacidades, un sentido positivo de la libertad</i>	80
1.3.6.3. <i>Faceta de proceso</i>	84
1.3.6.4. <i>Faceta de oportunidad</i>	86
1.3.6.5. <i>Libertad de bienestar</i>	87
1.3.6.6. <i>Libertad de agencia</i>	89
1.3.6.7. <i>Libertad real y control</i>	96
1.3.6.8. <i>Las capacidades y la libertad como no-dominación</i>	101
1.3.7. Capacidades básicas: La crítica de Martha Nussbaum	104

1.3.7.1. Aspectos fundamentales del enfoque de Nussbaum.....	107
1.3.7.2. La lista de capacidades básicas	112
1.3.7.3. Una respuesta a Nussbaum	121
1.3.8. Un enfoque plural y abierto	131
CAPÍTULO II.....	135
EL ALCANCE DE LAS CAPACIDADES.....	135
2. 1. Introducción	135
2.2. Capacidades e igualdad.....	136
2.2.1. Giro epistemológico en torno a la igualdad.....	139
2.2.2. La igualdad de capacidades alcance y límites	140
2.2.2.1. Diferencia y diversidad sociocultural	140
2.2.2.2. La diversidad y el sentido de la igualdad.....	141
2.2.2.3. La evaluación de la desigualdad	143
2.2.3. Críticas a la igualdad utilitarista	146
2.2.4. Los límites de la igualdad de los bienes primarios de Rawls	151
2.2.5. ¿Capacidades o recursos? La crítica de Dworkin.....	160
2.2.6. ¿Igualdad de recursos o de capacidades?.....	166
2.2.6.1. Críticas de Pogge desde la igualdad de recursos	171
2.3. ¿Capacidades o necesidades básicas?	177
2.4. Capacidades y renta básica.....	182
2.4.1. El concepto de renta básica en Philippe Van Parijs	183
2.4.2 La renta básica como contenido de una libertad real.....	184
2.4.3 La libertad real y las capacidades	187
2.5. Capacidades y capital humano	191
2.6. Capacidades y calidad de vida.....	194
2.7. Capacidades y derechos	198
2.7.1. Los derechos humanos como demandas morales	202
2.7.2. Vínculo entre los derechos humanos y las capacidades	206
2.8. Capacidades y desarrollo humano	213
2.8.1. Demandas de capacidades para el desarrollo	215

ÍNDICE

2.8.1.1. <i>Libertades constitutivas</i>	216
2.8.1.2. <i>Libertades instrumentales</i>	217
2.8.2. Demandas para la agencia de las mujeres	222
2.9. Observaciones finales	223
<i>SEGUNDA PARTE: IMPLICACIONES ÉTICAS</i>	227
<i>CAPÍTULO III</i>	229
<i>LIBERACIÓN, CONSUMO Y CIUDADANÍA</i>	229
3.1. Introducción	229
3.2. El enfoque de las capacidades y la ética de la liberación: E. Dussel. 229	
3.2.1. La filosofía de la liberación latinoamericana	231
3.2.2. La ética de la liberación de E. Dussel.	236
3.2.2.1. <i>Aspectos significativos de Sen para la ética de la liberación</i>	240
3.2.2.2. <i>Más allá de las capacidades: la vida humana</i>	245
3.2.2.3. <i>La pobreza como problema social y ético</i>	247
3.2.2.3.1. La pobreza en términos relativos y absolutos	254
3.2.2.4. <i>Crítica desde el enfoque de las capacidades a la ética de la liberación</i>	256
3.3. El enfoque de las capacidades y la ética del consumo: A. Cortina ... 259	
3.3.1. Aspectos constitutivos de una ética del consumo	259
3.3.1.1. <i>Por un consumo autónomo, justo, corresponsable y felicitante</i> 262	
3.3.1.2. <i>Ventaja de las capacidades para la ética del consumo</i>	266
3.3.1.2.1. Demanda de la igualdad de capacidades para el consumo..	273
3.3.1.2.2. Titulaciones y consumo.....	276
3.3.1.3. <i>Fundamentos kantianos del enfoque de las capacidades</i>	279
3.3.1.4. <i>Críticas a una versión prudente del consumo: Crocker</i>	285
3.3.2. Primacía de las capacidades para la ciudadanía económica.....	294
3.3.2.1. <i>Dimensiones de la ciudadanía</i>	295
3.3.2.1.1. La ciudadanía económica	301
3.3.2.1.2. La ciudadanía desde el enfoque de las capacidades.....	303
3.4. Principios para una ética ciudadana en clave de capacidades	308
3.4.1. El quehacer moral de la ciudadanía	308
3.4.2. La libertad como capacidad: un principio de convivencia.....	315

3.4.3. De las capacidades al principio de responsabilidad ciudadana	320
3.5. Observaciones finales	324
<i>CONCLUSIONES</i>	<i>325</i>
<i>BIBLIOGRAFÍA DE AMARTYA SEN.....</i>	<i>341</i>
<i>BIBLIOGRAFÍA REFERENCIAL</i>	<i>375</i>

INTRODUCCIÓN

Grande es nuestra culpa si la miseria
de nuestros pobres no es el producto de las
leyes naturales sino de nuestras instituciones.

Charles Darwin

La propuesta contenida en el «enfoque de las capacidades» del economista y filósofo indio Amartya Sen es, hoy por hoy, una de las iniciativas más influyentes en el ámbito de la filosofía moral y política contemporánea. El enfoque elaborado por Sen dialoga con propuestas de gruesa envergadura al interior de la filosofía política como la teoría de la justicia de Rawls, la igualdad de recursos de Dworkin, la concepción libertaria de Nozick, el liberalismo auténtico de Van Parijs; asimismo ha incidido en la reconceptualización de temas como el desarrollo humano, la pobreza, la calidad de vida, los derechos humanos, entre otros, que son cuestiones de interés para las distintas éticas aplicadas. El enfoque de las capacidades se ubica así como uno de los paradigmas más sobresalientes en los temas que ocupan hoy a la filosofía práctica.

Esta tesis tiene como objetivo analizar el sentido, alcance, límites e implicaciones del enfoque de las capacidades elaborado por Amartya Sen desde el ámbito de la filosofía moral y política. Al indagar por el sentido busco saber qué es el enfoque de las capacidades y cuáles sus aspectos constitutivos. Al explorar el alcance podré examinar el aporte que brinda el enfoque frente a otros conceptos centrales de diferentes propuestas normativas para una sociedad libre e igualitaria como renta básica, derechos, necesidades básicas, capital humano, calidad de vida y desarrollo humano. Los límites de la propuesta se elaboran a lo largo del trabajo en diálogo con sus críticos. Las implicaciones se realizan a través de una discusión entre el enfoque de las capacidades y la ética de la liberación de Enrique

Dussel; asimismo entre el enfoque de las capacidades y la ética del consumo elaborada por Adela Cortina, hasta llegar a una nueva aplicación del enfoque, el análisis de la ciudadanía en clave de capacidades.

El problema que indago es: ¿cuál es el sentido, alcance, límites e implicaciones del enfoque de las capacidades desarrollado por Amartya Sen para el ámbito de la filosofía moral y política? Las hipótesis que se establecen sostienen que 1) el enfoque es un marco conceptual que permite evaluar y valorar el bienestar y los alcances de la libertad de un individuo, un grupo o una sociedad. 2) El alcance del enfoque permite redimensionar una sociedad libre e igualitaria, ya que lo significativo para este enfoque no son los derechos con los que cuenta una persona, sus bienes, sus recursos, sus necesidades básicas, sino lo que consigue realizar con lo que tiene; es decir, aquello que logra hacer o ser realmente. Asimismo, el sentido de la igualdad propuesto por el enfoque de las capacidades permite evaluar el bienestar y la libertad de los individuos con un mayor poder explicativo y comprensivo que la igualdad en utilidades, bienes primarios, derechos y recursos desarrollados en los ámbitos de la filosofía moral y política. 3) Los límites del enfoque se expresan en la medida en que es posible elaborar una serie de críticas que permiten ver la necesidad de complementarlo a la hora de valorar la libertad entendida como capacidad. 4) Las implicaciones del enfoque permiten enriquecer distintas propuestas en el ámbito de las éticas aplicadas como la ética de la liberación y la ética del consumo, hasta llegar a un nuevo ámbito de aplicación del enfoque como es la ética ciudadana.

El enfoque propuesto por Sen conlleva una demanda por la libertad entendida como capacidad, ello implica que los individuos tienen el reto de construir una sociedad libre e igualitaria que permita que la vida humana se viva con dignidad. Una vida con dignidad se constituye en la medida en que las personas cuentan con un conjunto de capacidades para funcionar, que les permiten alcanzar aquellos aspectos que consideran valiosos para sus vidas. El reto para las sociedades democráticas contemporáneas es la construcción de una conciencia moral social. Una sociedad que sienta vergüenza moral por situaciones tan indignas como la desigualdad, la carencia de bienestar, el estado de pobreza o miseria de alguna persona en particular, representada en la ausencia de

INTRODUCCIÓN

capacidades. Un tipo de sociedad que tolera la miseria de uno o un grupo de sus miembros, atenta contra el derecho a la vida y a una vida digna. Este tipo de situación es inmoral porque humilla a las personas, sometiéndolas a situaciones inhumanas como la pobreza, en la que se ven obligados a venderse debido a la ausencia de capacidades básicas que no les permiten alcanzar una libertad real. Una sociedad en estas condiciones materiales está en mora de ser reconstruida desde sus principios o valores fundantes para permitir caminos de realización hacia una sociedad más libre e igualitaria que tenga como demanda el desarrollo de las capacidades de todos los miembros de la sociedad.

El desarrollo de las capacidades se convierte en una labor prioritaria para sociedades democráticas que han hecho suyos los ideales de libertad e igualdad. Pero en la gran mayoría de estas sociedades el derecho a la vida está diariamente vulnerado, las condiciones de desigualdad e injusticia social se extienden a gran parte de la población del planeta, y la ausencia de una libertad real debido a la carencia de unas capacidades básicas es un problema cada vez mayor; por esta razón se planteará la necesidad de una demanda por las capacidades para pensar críticamente aquello que se concibe como bueno en la construcción de una sociedad libre.

Una sociedad libre es aquella en la que las personas cuentan con un conjunto de capacidades, que les permiten llevar el tipo de vida que consideran valioso. Ya que la ausencia de libertad es un mal doloroso, mientras que la libertad es un bien fundamental. Esta sociedad combate las condiciones que justifican que quienes forman parte de ella se consideren dominados; estar dominados es vivir bajo condiciones de extrema pobreza, de falta de vivienda, de explotación, de degradación en las condiciones laborales, de imposibilidad de acceder a la educación y a todos los bienes básicos que la sociedad considera como fundamentales para la existencia de una vida libre. El sentido fundamental de la libertad es el estar libre de cadenas, de encarcelamiento y de la esclavización por parte de otros. Si deseamos ser libres, buscamos eliminar estos obstáculos, como lo ha expresado Berlin: “luchar por la libertad personal es querer disminuir la interferencia, la explotación y la esclavización de los hombres que tienen sus propios fines, y no los de uno mismo. La libertad, por lo menos en su sentido

político, es sinónimo de ausencia de intimidación y dominación” (Berlin, 2000, 66).

Cuando se mira la realidad sociopolítica de un país como Colombia que tiene a más de tres millones de niños sin acceso a la educación básica, con una tasa de desempleo del 20%, donde la corrupción tanto pública como privada está al orden del día, con un índice de pobreza que ya supera a más de la mitad de su población, y más de doce millones de personas viven en la absoluta indigencia, donde la violencia física es una práctica diaria, la perspectiva que brinda el enfoque de las capacidades resulta más que pertinente. Más aún, si se amplía este panorama al contexto de la sociedad Latinoamérica y mundial, donde el 80% de la población del planeta vive en condiciones de pobreza.

La tesis consta de dos partes. En la primera parte reconstruyo el enfoque y planteo sus alcances. En el capítulo I se expondrá qué es el enfoque de las capacidades o qué se puede entender por «capacidades»; como también, la génesis del enfoque y sus fundamentos conceptuales. Se mostrarán las relaciones que se establecen entre los «funcionamientos» y las «capacidades», para obtener mayor claridad sobre la finalidad del enfoque. Como también si es posible hablar de unas «capacidades básicas» con pretensiones de universalidad que le permitan al enfoque presentar un nivel evaluativo con un mayor grado de objetividad. Asimismo, se expondrán las principales críticas realizadas por Nussbaum a la falta de compromiso por parte de Sen, al negarse a enunciar una serie de capacidades básicas. En este capítulo se desarrolla un aspecto crucial en la medida que se busca “la noción de «capacidad» que más pueda servir para entender y fundamentar filosóficamente el propósito de Amartya Sen, aun cuando él mismo no lo haya explicitado suficientemente” Conill (2004, 177). Quiero plantear con ello que una de las contribuciones de este trabajo es darle una justificación filosófica al enfoque que en sí mismo desde la perspectiva de Sen se muestra más en el ámbito de la economía del bienestar que en el filosófico.

En el segundo capítulo se abordarán los diferentes alcances del enfoque frente a otros conceptos de diferentes propuestas de la ética social y la filosofía política. El origen del concepto capacidades está íntimamente ligado al concepto de igualdad, pues éste nació para responder a la pregunta ¿igualdad de qué? Por

INTRODUCCIÓN

tal razón en el desarrollo de este capítulo se presentará el problema de la desigualdad, como también, los distintos sentidos de la igualdad relevantes en la filosofía política contemporánea como la igualdad en utilidades, bienes primarios y recursos. Desde el enfoque de las capacidades estos sentidos de la igualdad son insuficientes para evaluar el bienestar y los alcances de la libertad, por ello se hace necesario evaluar las capacidades de una persona para realizar aquellos funcionamientos que piensa que tienen valor, y desde allí proporcionar un punto de vista para la evaluación de la desigualdad.

Sostengo que la evaluación de la desigualdad desde el enfoque de las capacidades presenta un mayor alcance comprensivo y explicativo que otros enfoques que utilizan algún sentido de la igualdad, como la igualdad en utilidades, derechos, renta, necesidades básicas, bienes primarios y recursos, que son los paradigmas dominantes al interior de la filosofía política contemporánea a la hora de evaluar el bienestar y la libertad que deben alcanzar las personas si se quiere una sociedad libre.

En las nuevas concepciones sobre lo que debe significar la igualdad en una sociedad democrática se deja ver claramente un giro que no puede pasar desapercibido. En este momento no es materia de debate ¿cuál es el origen de la desigualdad? ¿Por qué la igualdad? La pregunta es más bien ¿cuál es sentido de la igualdad? O mejor aún, ¿igualdad de qué? Este giro permite redimensionar conceptualmente el problema de la igualdad como se verá posteriormente. Argumento que la evaluación de la igualdad de capacidades da cuenta de una mejor manera de la naturaleza y los alcances de la exigencia de la igualdad, porque amplía su espectro de información pasando de los recursos y los bienes primarios con que cuenta una persona a aquello que logra hacer o ser. Es decir, desde esta nueva perspectiva ya no se pregunta por el grado de satisfacción de las personas o por la cantidad de recursos con que cuentan para llevar un tipo de vida u otra, sino por lo que las personas son capaces de hacer o ser realmente. Este es en mi concepto un giro innovador cuando se evalúa la desigualdad que no se encuentra en teóricos de la igualdad como Rawls y Dworkin, que se centran en los medios para funcionar y no en las capacidades con que cuentan las personas para alcanzar aquello que consideran valioso.

Posteriormente se analizarán las distintas implicaciones de las capacidades con otros conceptos, como las necesidades básicas, el capital humano, la calidad de vida, los derechos y el desarrollo humano. Sobre la relación de las capacidades y el desarrollo humano cabe resaltar que el enfoque brinda un aporte sustantivo para pensar el desarrollo humano y los medios para alcanzarlo. La libertad entendida como capacidad es central si se quiere pensar una sociedad libre. Por esta razón tomaré como eje temático la perspectiva de la libertad para mostrar su papel constitutivo e instrumental en el desarrollo humano. Estableceré el vínculo entre la democracia y el desarrollo humano. Mostraré asimismo el liderazgo de la agencia de la mujer como motor de desarrollo en la sociedad.

En la segunda parte del trabajo se abordarán las implicaciones por parte del enfoque a dos éticas aplicadas. Pienso que uno de los principales retos del enfoque para nuestros días es buscar nuevos espacios de aplicación que permitan dejar ver su poder heurístico. Por esta razón, por una parte, estableceré un dialogo entre el enfoque de las capacidades y la ética de la liberación de Dussel y, por la otra, con la ética del consumo desarrollada por Cortina, con el objetivo de analizar y evaluar críticamente las implicaciones y alcances de la propuesta de Sen. Aprovecho que el filósofo de la liberación Enrique Dussel ha criticado el enfoque para analizar dicha crítica y ver qué implicaciones puede tener el enfoque de las capacidades en la ética de la liberación. Una de estas implicaciones que vale la pena resaltar es el giro que se establece entre el paradigma de la vida al de la libertad. Posteriormente analizo el aporte que le brinda el enfoque de las capacidades a la ética del consumo, asimismo expongo las diferentes críticas que se elaboran desde la ética del consumo al enfoque de las capacidades, pues la propuesta de Cortina va más allá de Sen permitiéndome, junto con el análisis de Crocker sobre el consumo, elaborar una serie de capacidades básicas que le permiten dar al enfoque de Sen una mayor consistencia e incidencia en el ámbito de la filosofía práctica.

La propuesta de Cortina contenida en su ética del consumo, me permite mostrar el nivel de pertinencia del enfoque a la hora de pensar la ciudadanía económica expuesta en su teoría de la ciudadanía. Establecer un vínculo entre el concepto de «ciudadanía» y el de «capacidades» es uno de los aportes teóricos

INTRODUCCIÓN

más significativos de esta tesis. Pues, hasta el momento, no se ha llevado el enfoque de las capacidades al análisis de la ciudadanía como tal. Pienso que el concepto de «capacidad de agencia» es fundamental para repensar la ciudadanía y su desarrollo, ya que es un concepto revolucionario para el ámbito de la filosofía moral y política tal como lo concibe Sen.

Al aplicar el enfoque de las capacidades al análisis de la ciudadanía se elaboran dos principios formales que no están en la propuesta de Sen, pero que permiten enriquecer el enfoque si se quiere que alcance una mayor consistencia teórica a la hora de pensar una sociedad libre. Estos dos principios que se expondrán más adelante permiten clarificar las distintas demandas de la libertad entendida como capacidad y hablar de una ética ciudadana en clave de capacidades, pues el enfoque de las capacidades permite conocer el papel que cumple la libertad como capacidad cuando se asume como una demanda moral en la orientación de las acciones por parte de la ciudadanía.

La libertad entendida como capacidad demanda para la ciudadanía un compromiso con el desarrollo, la protección y el bienestar de la vida humana, gracias a la atención que se le preste a las capacidades para funcionar. Ahora bien, desde el enfoque, la libertad adquiere un papel constitutivo e instrumental para el desarrollo humano. Pero este ejercicio de la libertad conlleva a un compromiso de responsabilidad con las acciones realizadas por parte de todos los ciudadanos. Este reconocimiento implica que no podemos dar la espalda a las acciones manifiestas; así como tampoco se pueden desconocer las consecuencias de las acciones ni de las decisiones que se realizan.

Para terminar deseo expresar unas breves palabras sobre el aspecto metodológico de esta investigación. Comparto plenamente con Popper la convicción de que toda investigación debe partir de un problema y por ello me pregunto: ¿cuál es el sentido, alcance y límites del enfoque de las capacidades desarrollado por Amartya Sen y qué implicaciones presenta para el ámbito de la filosofía moral y política? Posteriormente formulo una serie de conjeturas o hipótesis que intentan resolver el problema planteado. Para ello realizo una interpretación crítica de los diferentes textos de la obra de Sen que me permite establecer un nivel de argumentación racional que da coherencia y sentido a las

hipótesis establecidas. Por otra parte, establezco una discusión crítica a lo largo del texto que permite buscar la coherencia del enfoque y mejorar su comprensión. Busco ir más allá de una propuesta interpretativa en la medida en que indago por nuevas implicaciones para el enfoque de las capacidades como la práctica de la liberación, el consumo y la ciudadanía.

Los problemas centrales de la filosofía siguen vigentes y las páginas escritas en este trabajo sólo son una aproximación desde nuestra temporalidad a la pregunta formulada por Platón en la *República* (I 352 d) «¿cómo se debe vivir?». Pienso que el trasfondo de la propuesta expuesta en el enfoque de las capacidades intenta dar un aporte a esta vieja pregunta. La demanda por las capacidades hunde sus raíces en problemas que no solo atañen a la conciencia del individuo sino a toda una sociedad en concreto, para volver a indagar desde nuestra temporalidad ¿cómo se debe vivir en sociedad?

Doy mis agradecimientos a Adela Cortina por la dirección de este trabajo e infinita paciencia ante mis deficiencias como aprendiz de investigador. Sin ella estas páginas no serían lo que son. A Jesús Conill por su amistad, motivación e incentivo para investigar en un autor como Amartya Sen. A David Crocker por su lucidez y generosidad. A los compañeros y profesores del doctorado por su calidez y aprecio. A los amigos en Valencia que hicieron que mi estadía fuera más grata.

PRIMERA PARTE:
SENTIDO Y ALCANCE DEL ENFOQUE DE LAS
CAPACIDADES

CAPÍTULO I

EL SENTIDO DE LAS CAPACIDADES

1. 1. Introducción

El objetivo de este capítulo es realizar una reconstrucción de lo que significa el enfoque de las capacidades, su génesis, sus aspectos centrales y el fin que persigue, sin dejar a un lado las principales discusiones que Sen establece para la elaboración de tal enfoque. Parto de las siguientes preguntas ¿qué son las capacidades? ¿En qué consiste el enfoque de las capacidades propuesto por Amartya Sen? ¿Qué se pretende con tal enfoque? ¿Cómo se constituye?

Presento la génesis del enfoque de las capacidades porque es el marco en el que se edifica el concepto de «capacidades», para saber qué llevó a Sen a plantear dicho enfoque, en qué consiste y qué se pretende con él.¹ El desarrollo del capítulo gira en torno a los dos aspectos constitutivos del enfoque: los funcionamientos [*functionings*] y las capacidades [*capabilities*]². Señalo la relación que se puede establecer entre estos dos aspectos como ejes del enfoque. Muestro cuál de ellos presenta mayor nivel de información a la hora de evaluar problemas que afectan la calidad de vida de las personas. Identifico la relación

¹ Me refiero al enfoque como el «enfoque de las capacidades», así Sen se refiera a él como «*Capability Approach*» [Enfoque de la capacidad]. Asumo este sentido plural, pues no existe una «capacidad» como centralmente importante, sino una serie de «capacidades» que se pueden señalar como centrales a la hora de valorar el bienestar y los alcances de la libertad individual.

² En inglés se encuentra la palabra «*capacity*» que se puede traducir como capacidad, pero una capacidad más general. Mientras que «*capability*», que es el término utilizado por Sen, presenta un sentido más específico, ya que se refiere a las habilidades de ser capaz (física, legal o intelectual) de ser o hacer algo. En español no tenemos una palabra equivalente para cada uno de estos usos, por eso ambos términos se traducen como capacidad.

que se establece entre la «capacidad» y la «libertad», de tal manera que la libertad se concibe como capacidad; asimismo las distintas características que se deben tener presentes a la hora de valorar la libertad individual. Expongo la crítica del enfoque de las capacidades al sentido utilitarista del bienestar. Por último, indago si es posible hablar de unas «capacidades básicas» centralmente importantes, para ello analizo las críticas que realiza Martha Nussbaum a la negación de Sen de formular unas «capacidades básicas» que permitan realizar una evaluación con un mayor grado de objetividad y universalidad. Todos estos aspectos permiten clarificar qué es el enfoque de las capacidades.

En este capítulo sustento que el enfoque desarrollado por Amartya Sen es un marco conceptual que tiene como objetivo evaluar y valorar el bienestar y los alcances de la libertad, así como el diseño de políticas públicas que favorezcan el desarrollo del individuo, los grupos y la sociedad. El enfoque de las capacidades tiene como fundamento la libertad entendida como capacidad. Pienso que éste asume el concepto de «capacidad» como expresión de la libertad real con la que un individuo debe contar para alcanzar aquello que valora, es decir, la libertad se entiende como capacidad. De esta manera el enfoque se concibe como «el enfoque de la libertad».³ Esto permite confrontar la propuesta de Sen con una serie de proyectos elaborados por filósofos contemporáneos como es el caso de Rawls, Dworkin, Raz, Cohen, Pettit, Nussbaum, Crocker,⁴ entre otros. O posiciones tan fuertes e influyentes en la filosofía contemporánea como el Utilitarismo.

En mi concepto esta concepción de la libertad responde a uno de los problemas señalados por Rawls para el quehacer actual de la filosofía política «¿en qué sentido pueden ser libres los ciudadanos en una sociedad democrática?» (Rawls, 2002, 26). La respuesta para este interrogante es que el sentido de la libertad no es otro que la libertad entendida como capacidad que permite el

³ El enfoque de las capacidades ha generado una amplia discusión en distintas disciplinas académicas como la economía (Alkire, 2002; Fukuda-Parr, 2003; Gasper, 2002; Kuklys, 2005; Qizilbash, 1996; Robeyns, 2002). En la ética (Cortina, 2002; Conill, 2004; Crocker, 1992, 1995; Dussel, 2001; Gasper, 2004; Glover, 1995) y en la filosofía política (Daniels, 1990; Nussbaum, 2002, 2006; Pettit, 2001; Williams, 2002).

⁴ Gran parte de esta discusión se puede encontrar en el simposio sobre Sen recopilado en la revista *Economics and Philosophy*, Vol. 17, No 1, 1-145. Para ver una de las críticas más severas véase (Cohen, 1989; 1993; 1994; 1995). Por su parte Rawls ha criticado y respondido a las críticas de Sen tanto en su libro *Political Liberalism* como también en *Justice as Fairness*. Asimismo, Ronald Dworkin ha dedicado todo un capítulo de su texto *Sovereign Virtue* a confrontar las tesis centrales de Sen sobre la igualdad de capacidades.

desarrollo de la agencia, es decir, la capacidad de una persona para tomar decisiones, actuar por sí mismo e impactar en el mundo. Este es un aporte muy valioso para la filosofía política que tiene entre sus tareas la indagación por la libertad social o política o lo que significa una sociedad libre.

Sen desde el enfoque de las capacidades analiza a lo largo de su obra problemas sociales que afectan el bienestar humano como la desigualdad, la pobreza, la calidad de vida, la ausencia de desarrollo, permitiendo realizar una nueva mirada de estos problemas que llega, incluso, a redefinirlos, permitiendo evaluar los alcances y límites de una sociedad verdaderamente libre.

Lo que intento mostrar es que si se toma el concepto de capacidades para evaluar la desigualdad al interior de una sociedad, por dar un ejemplo, se logra desarrollar demandas sociales, económicas y políticas para una sociedad que asume como ideales la libertad y la igualdad para sus miembros. Pues desde esta perspectiva ya no se pregunta por el grado de satisfacción de las personas o por la cantidad de recursos con que cuentan para llevar un tipo de vida u otra, sino por lo que estas personas son capaces de hacer o ser realmente. Este es un giro significativo para pensar la sociedad porque establece diferencias relevantes sobre las distintas demandas que deben emprender las instituciones al interior de la sociedad para mejorar la calidad de vida de sus miembros. Pues ya no se indaga por las necesidades básicas, los bienes primarios o los recursos con que cuenta un individuo sino por sus capacidades que le permiten llegar a hacer o ser; en últimas, se indaga por la libertad con que cuenta una persona para alcanzar aquello que valora.

Desde el enfoque de las capacidades se pretende, entonces, evaluar estos problemas desde la habilidad real con que cuenta una persona para lograr funcionamientos valiosos como parte de su vida. El conjunto de capacidades es la base de información indispensable y central sobre la que se realiza tal evaluación. El enfoque se presenta entonces como un marco normativo y, su vez, crítico, que permite evaluar y valorar el bienestar y la libertad de un individuo, un grupo o una sociedad.

Por último, como aspecto informativo, es bueno saber que Amartya Kumar Sen nació el 3 de noviembre de 1933 en Santiniketan, en el Estado de Bengala,

India. Se educó en la universidad de Calcuta, donde obtuvo su licenciatura (B.A) en ciencias económicas en 1953. Completó su formación en el *Trinity College* de *Cambridge* donde realizó sus estudios de *Bachelor of Arts* en economía que obtuvo en 1955, y posteriormente se doctoró en 1959. Estudió filosofía e incursionó en lógica, epistemología, ética y filosofía política. Años más tarde irá a compartir cátedra con filósofos como John Rawls, Isaiah Berlin, Bernard Williams, Ronald Dworkin, Thomas Scanlon, Robert Nozick y otros. Su labor docente e investigadora se desarrolló en Calcuta, en el *Trinity College* de *Cambridge*, en la *London School of Economics, Oxford*. Cabe resaltar que desde 1988 es *Lamont University Professor* de la universidad de *Harvard* en las cátedras de Economía y Filosofía.

Con la obra *Collective Choice and Social Welfare* (1970) Sen gana un amplio reconocimiento en el mundo académico, pues con ella marca un hito en la teoría de la elección social y la economía del bienestar en relación con la política social y las preferencias de las personas. En la década de los setenta, Sen sigue trabajando en la teoría de la elección social, pero amplía sus temas de interés al análisis de la pobreza y la desigualdad, dos obras representativas en esta línea son *On Economic Inequality* (1973) y *Poverty and Famines* (1981). Pero es en la década de los ochenta cuando Sen elabora el enfoque de las capacidades para evaluar la desigualdad, la pobreza, el bienestar individual y social. Las obras de mayor representación sobre estas preocupaciones son *Equality of What?* (1979), las conferencias John Dewey *Well-being, Agency and Freedom* (1984), el texto *Commodities and Capabilities* (1985), sus conferencias *Tanner* de 1985 publicadas como *The Standard of living* y en versión definitiva en 1987; por último, *On Ethics and Economics* (1987). En la década de los noventa Sen continúa desarrollando su enfoque y escribe dos de sus obras más relevantes a lo largo de su carrera: *Inequality Reexamined* (1992) y *Development as Freedom* (1999) donde desarrolla, profundiza y da coherencia al enfoque. Cabe resaltar que en 1998 la academia sueca lo distingue con el Premio Nóbel de la Ciencia Económica. Entre sus últimas obras se destaca *Rationality and Freedom* (2002), sus escritos sobre la historia, la cultura y la identidad india en *The Argumentative*

Indian (2005) y *Identity and Violence* (2006). Así como una buena cantidad de artículos que se pueden consultar en la bibliografía.

1.2. Origen del enfoque de las capacidades

Sen utilizó el concepto de «capacidades» por primera vez el 22 de mayo de 1979 cuando pronunció en la Universidad de *Stanford* en el Ciclo *Tanner* sobre los valores humanos, una conferencia que llevó por título *¿Igualdad de qué?*, publicada posteriormente en 1980.⁵ En esta conferencia Sen introduce por primera vez el concepto de «capacidades», gracias a un sentido de la igualdad que denominó «igualdad de capacidad básica» [*basic capability equality*]. Allí buscaba evaluar y valorar el bienestar [*Well-being*] desde el punto de vista de la habilidad de una persona para hacer actos o alcanzar estados valiosos: “Es argumentable que lo que falta en todo este marco es una noción de «capacidades básicas» [*basic capabilities*]: que una persona sea capaz de hacer ciertas cosas básicas” (Sen, 1982a, 367).⁶ Así Sen eligió el término «capacidades» para representar las distintas combinaciones alternativas que una persona puede hacer o ser, es decir, lo que más tarde llamará los funcionamientos que se pueden lograr (Sen, 1993c, 30).

Es importante resaltar que el término [*Well-being*] es un concepto de bienestar relacionado con la condición de la persona, es una concepción ampliamente definida que lleva a una indagación muy sensible y constitutiva por el estado de la persona, ¿qué tan bien está una persona?; es decir, que no se limita a una concepción economicista como es [*Welfare*], un *bienestar* como asistencia social.⁷ El concepto [*Well-being*] hace referencia a aspectos como las habilidades,

⁵ Cito la conferencia por la reimpresión en (Sen, 1982a).

⁶ El análisis de Sen al problema de la igualdad es una preocupación constante a lo largo de su obra, pues ya en 1973 había realizado un estudio sobre la desigualdad económica, prueba de ello es su libro *On Economic Inequality*, reeditado posteriormente en 1997 con una ampliación junto a James Foster. Incluso una de las obras de mayor relevancia escritas al interior de la filosofía política sobre la problemática de la desigualdad es *Inequality Reexamined* (1992).

⁷ Esta es la concepción utilizada normalmente en la teoría económica. Sen critica profundamente esta concepción porque genera una visión muy estrecha de los seres humanos, que en últimas termina empobreciendo significativamente el alcance y la investigación en la teoría económica (Sen, 1985b, 4). Por otra parte, quiero señalar que en español se utiliza una sola palabra -bienestar- para referirse a un bienestar en sentido restringido o económico [*Welfare*] y en un sentido más amplio referido a la condición de la persona como es [*Well-being*]. Para hacer notar esta diferencia

las ventajas y oportunidades de las personas que reflejan, en último término, su situación personal. Por esta razón para Sen el bienestar más concretamente tiene que ver con los logros de una persona o su calidad de vida (Sen, 1985b, 5).⁸

En la conferencia *¿Igualdad de qué?*, Sen critica el sentido de la igualdad en utilidades propuesto por el utilitarismo, la igualdad total útil y el sentido rawlsiano de igualdad (Sen, 1982a, 353). Sen afirma que estas teorías sobre la igualdad tienen importantes limitaciones y ni siquiera se puede construir una teoría de la igualdad adecuada juntándolas. Para Sen es necesario saber qué métrica deben usar los igualitaristas para establecer la medida en que se ha realizado su ideal en una determinada sociedad ¿qué aspecto debe ser considerado fundamental por un igualitarista si se quiere evaluar el bienestar y la libertad? Propone como marco de solución a este problema una nueva concepción de la igualdad que denominó «igualdad de capacidad básica». Años más tarde, sobre este origen y lo que implica el concepto «capacidades» Sen afirma:

La palabra capacidad no es excesivamente atractiva. Suena como algo tecnocrático, y para algunos puede sugerir la imagen de estrategias nucleares frotándose las manos de placer por algún plan contingente de bárbaro heroísmo. El término no es muy favorable por el histórico capacidad *Brown*, que encarecía determinadas parcelas de *tierra* -no seres humanos- sobre la base firme de que eran bienes raíces que “tenían capacidades”. Quizá se hubiera podido elegir una mejor palabra cuando hace algunos años traté de explorar un enfoque particular del bienestar y la ventaja en términos de la habilidad de una persona para hacer actos valiosos, o alcanzar estados para ser valiosos. Se eligió esta expresión para representar las combinaciones alternativas que una persona puede hacer o ser: los distintos funcionamientos que se pueden lograr (Sen, 1993c, 30).

Este es en mi concepto una declaración muy importante para comprender qué es el enfoque de las capacidades, pues Sen afirma en la anterior cita que su intención era explorar un enfoque particular del bienestar en términos de la habilidad de una persona para hacer actos valiosos. Si se mira retrospectivamente desde nuestros días lo que ha sido la obra de Sen hasta el momento que introduce por primera vez el concepto de «capacidades», se puede afirmar que el enfoque es un marco conceptual que permite evaluar y valorar el bienestar individual, los

en alguno momento que se considere oportuno traduciré [*Welfare*] como bienestar económico, y [*Well-being*] como bienestar.

⁸ Un texto que analiza los límites entre ambos conceptos del bienestar es (Sen, 1986a).

acuerdos sociales y el diseño de políticas públicas en la sociedad.⁹ Si bien es claro que el enfoque nace para evaluar el bienestar individual esto no excluye que pueda ser usado en otros ámbitos de estudio diferentes a la economía del bienestar, como las políticas públicas, el desarrollo humano, la ética y la filosofía política.¹⁰

El enfoque de las capacidades es usado para evaluar varios aspectos del bienestar individual, los grupos y la sociedad, tales como la desigualdad, la pobreza, la ausencia de desarrollo, la calidad de vida. Asimismo, puede ser usado como una herramienta para diseñar y evaluar políticas públicas de organizaciones gubernamentales o no-gubernamentales. Sobre este aspecto Sen afirma que “la perspectiva de la capacidad no es un conjunto de formulas mecánicas, sino un marco [*framework*] para el análisis de la información, el escrutinio crítico y los juicios reflexionados” (Sen, 1996d, 117). En este sentido el enfoque no es una teoría que explique la pobreza, la desigualdad o el bienestar, lo que sí ofrece es una herramienta o un marco normativo pero, a su vez, crítico dentro del cual conceptualizar y evaluar estos problemas sociales (Robeyns, 2005, 94). El núcleo de esta evaluación desde el enfoque de las capacidades se centra en lo que los individuos son capaces de hacer y de ser, es decir, en sus capacidades. Buscando promover que se tenga mayor libertad de vivir el tipo de vida que se tiene razones para valorar.

La perspectiva de las capacidades no es una teoría moral, política, económica o una teoría de la sociedad. Sin embargo, el enfoque sí presenta implicaciones morales, políticas, económicas y sociales ya que lo que busca es evaluar el bienestar de los individuos. Y éste es uno de los objetivos de esta tesis, mostrar las distintas implicaciones del enfoque de las capacidades en el ámbito moral y político. Por otra parte, muchos de los trabajos que se realizan sobre el

⁹ Para un análisis sobre los acuerdos sociales y el diseño de políticas públicas desde el enfoque de las capacidades para la comunidad europea véase (Salais y Villeneuve, 2004).

¹⁰ Es conveniente señalar que el enfoque de las capacidades es iniciado por Amartya Sen, pero también es promovido por Martha Nussbaum y otros (Nussbaum, 1988a; 2003b; 2006). Incluso es tal el nivel de desarrollo que la posición de Nussbaum se presenta como una variante del enfoque desarrollado por Sen, además busca desde el enfoque de las capacidades un fundamento para una teoría de la justicia. Mientras que para Sen el enfoque puede llegar a ser un elemento importante de una teoría de la justicia, pero no equivale a una teoría de la justicia. Esta relación la desarrollaré más adelante para exponer los puntos en que se encuentran Sen y Nussbaum, como también las críticas de Nussbaum a Sen sobre su falta de énfasis en unas capacidades básicas.

enfoque carecen de este nivel de claridad sobre lo que significa.¹¹ En este sentido Cortina tiene razón al sostener que el enfoque de las capacidades no es una concepción ética, que es lo que normalmente se cree que puede llegar a ser:

El enfoque de las capacidades de Amartya Sen no pretende presentarse formalmente como una teoría ética, preocupada por dar cuenta de los distintos lados del fenómeno moral, es decir, por las dimensiones personal y social, la configuración de principios y metas, el diseño de normas y virtudes, el sentido de la vida y de la muerte. La propuesta nace más bien de una preocupación económica, en el amplio sentido de la palabra economía, que obviamente incluye valoraciones éticas. Porque Sen pertenece a ese grupo de economistas heterodoxos, desviados de la línea neoclásica, que han dignificado la economía al llevarla mucho más allá de la utilidad y el ingreso (Cortina, 2002, 203).

Otros autores han señalado esas valoraciones éticas de las que nos habla Cortina, o exploran la dimensión ética del enfoque llegando a fundamentar una ética del desarrollo como lo ha expuesto Crocker.¹² Con esto lo que se puede llegar a afirmar es que el enfoque se presta para varias aplicaciones e interpretaciones en los distintos ámbitos de la vida humana, porque Sen no ofrece una teoría ética perfilada y completa desde el enfoque de las capacidades, sino como lo afirma Cortina, ofrece un suelo que puede servir de base a distintas propuestas ya que no es un enfoque cerrado o matriculado en alguna concepción de vida buena, como se verá más adelante. En este sentido lo más importante para el enfoque en este momento es buscar nuevos espacios de aplicación de los ya clásicos como el desarrollo humano, la desigualdad, la pobreza, entre otros.

Cuando Sen introduce el concepto de «capacidades» en su conferencia *¿Igualdad de qué?*, entiende por dicho concepto el que una persona sea capaz de hacer ciertas cosas básicas, como la habilidad de movimiento, la habilidad de satisfacer ciertas necesidades alimentarias, la capacidad de disponer de medios

¹¹ Realizo énfasis en esta parte porque muchas interpretaciones sobre lo que es el enfoque de las capacidades se realizan parcialmente o sobredimensionan el enfoque viendo en el una ética de la responsabilidad en sí misma o una ética de las capacidades, como es el caso de Pedrajas (2005) y Crocker (1992). Ahora bien, otra cosa es que desde el enfoque de las capacidades se vaya más allá de Sen y se elaboren los fundamentos de una ética de la capacidad, pero esto no quiere decir que el enfoque de las capacidades desarrollado por Sen sea en sí mismo una ética de la capacidad. Por otra parte, textos como el de Conill (2002b); Pressman y Summerfield (2002) esbozan de manera general el enfoque y no caen en estas pretensiones.

¹² Véase (Crocker, 1992; 1995; 1998a; 1998b; 2003 y 2006). Entre otros trabajos vale la pena señalar a (Conill, 2002a; 2004). Otros autores que analizan la dimensión ética del enfoque: (Dussel, 2001, Cáp. VI; Cortina, 20002; Putnam, 2004).

para vestirse y tener alojamiento, o la capacidad de participar en la vida social de la comunidad (Sen, 1982a, 367). Estas capacidades o habilidades las reconoce como básicas en la medida en que se pueden considerar valiosas y no se encuentran representadas o reflejadas ni en la igualdad de utilidad ni en la de los bienes primarios expuesta por Rawls en su teoría de la justicia como equidad ni en la combinación de ambas:

Los bienes primarios padecen del defecto fetichista de ocuparse de los bienes, y aunque la lista de bienes se especifica de un modo amplio e inclusivo, abarcando derechos, libertades, oportunidades, ingresos, riqueza y las bases sociales de la propia estima, sigue ocupándose de las cosas buenas, en vez de lo que suponen esas cosas para los seres humanos. La utilidad, en cambio, sí se ocupa de lo que esas cosas suponen para las personas, pero no valora lo que la persona hace con ellos, sino su reacción mental. Sigue faltando algo de la lista combinada de utilidades y bienes primarios. Si se afirma que deben dedicarse recursos a eliminar o reducir sustancialmente la desventaja de un inválido a pesar de que no exista argumento alguno basado en la utilidad marginal (dado que es tan caro) ni en la utilidad total (dado que está tan satisfecho), debemos apoyarnos en otro argumento. En mi opinión, lo que se está discutiendo es la interpretación de las necesidades como capacidades básicas. Esta interpretación de las necesidades y los intereses está frecuentemente implícita en las exigencias de igualdad. A este tipo de igualdad la llamaré «igualdad de capacidad básica» (Sen, 1982a, 368)

Así nació el concepto de capacidades, ligado a las exigencias de la igualdad en la discusión de la filosofía política contemporánea. La preocupación por la igualdad de capacidades es una extensión natural, según Sen, de la preocupación de Rawls por la igualdad de bienes primarios. El aporte de Sen, en este sentido, no es otro, que un desplazamiento de la atención de los bienes primarios, a lo que los bienes suponen para las personas, es decir, que es lo que las personas pueden hacer con esos bienes. Sen admite que podríamos quedarnos en el ámbito de los bienes primarios como lo propone Rawls, si no fuera porque existe una diversidad en la especie humana con necesidades muy distintas, con contextos muy variados, con intereses plurales que hace que la conversión de bienes en capacidades cambie de una persona a otra.

Sen percibe las exigencias de la igualdad de capacidades como una demanda que debe ser atendida si se quiere una sociedad verdaderamente libre, sin embargo, reconoce que no es el único bien que una sociedad debe atender,

incluso, los otros tipos de igualdad como la igualdad en utilidades o bienes primarios no son irrelevantes. Así:

En primer lugar, no afirmo que la igualdad de la capacidad básica sea la única guía del bien moral. La moralidad, para empezar, no se ocupa sólo de la igualdad. Por otra parte, si bien sí afirmo que la igualdad de la capacidad básica tiene ciertas ventajas claras sobre otros tipos de igualdad, no creo que los otros sean moralmente irrelevantes. La igualdad de la capacidad básica es una guía parcial de la porción del bien moral que se ocupa de la igualdad. He intentado demostrar que como guía parcial tiene sus virtudes que no poseen otras caracterizaciones de la libertad (Sen, 1982a, 369).

Ahora bien, al finalizar Sen esta conferencia reafirma su idea de ver en el concepto de capacidades una dimensión moral relevante de mayor alcance que la que puede brindar la igualdad de utilidades y bienes primarios:

Por último, la mayor parte de esta conferencia ha girado en torno al rechazo de las pretensiones de la igualdad utilitarista, de la igualdad del total de utilidad y de la igualdad rawlsiana para proporcionar un fundamento suficiente a la cuestión moral de la igualdad, incluso para aquella parte que se ocupa de las necesidades, y no de lo que se ofrece. He afirmado que ninguno de los tres es suficiente, ni tampoco combinación alguna de los tres.

Ésta es mi tesis principal. También he formulado la afirmación constructiva de que esta laguna la puede estrechar la idea de la igualdad de la capacidad básica, y también, ya de forma más general, el uso de la capacidad básica como una dimensión moral relevante, que nos lleve más allá de la utilidad y los bienes primarios (Sen, 1982a, 369).

Sobre el problema de la igualdad de capacidades cabe resaltar que el sentido de la igualdad de la «capacidad básica» es muy general y cualquiera de sus aplicaciones debe ser un tanto específica culturalmente, porque existen diferentes valoraciones relativas de las capacidades de acuerdo al medio sociocultural. El proyecto de Sen intenta ser una propuesta no determinada culturalmente. Por otra parte, difiere de los enfoques comunes para evaluar la igualdad como es el utilitarista ya que no insiste en que se deba evaluar la felicidad o la realización de los deseos. Difiere de la teoría de los bienes primarios

expuesta por Rawls, ya que desde el enfoque de las capacidades los objetos de valor no son estos bienes sino las capacidades.¹³

Son varios los interrogantes que quedan pendientes sobre lo que significa el concepto de «capacidades» y sus aplicaciones para evaluar demandas de igualdad, como también, si es posible establecer un índice de los grupos de «capacidades básicas» que permita evaluar distintas formas de desigualdad, que podrían ser comparables al problema del establecimiento de un índice de bienes primarios en el contexto de la teoría de la justicia de Rawls. Profundizaré en estos asuntos más adelante. Por ahora lo que me interesaba mostrar era el motivo que llevó a Sen a elaborar el concepto de «capacidades», la respuesta es que el concepto de «capacidades» nació para responder al problema de la igualdad al interior de la filosofía política. Lo que motivó originalmente a Sen a indagar por el enfoque de las capacidades fue la pregunta ¿igualdad de qué?, pero la utilización del enfoque no se limita simplemente a esta problemática, sino que con él se analiza otros problemas sociales como es la calidad de vida, el desarrollo humano, la pobreza, entre otros, llevando con el tiempo a enriquecer el concepto de «capacidades».

Como observación final quisiera anotar que en el ámbito de la filosofía política contemporánea la propuesta de Sen sobre el enfoque de las capacidades es pionera. No obstante, el concepto de «capacidades» también ha sido utilizado por otros autores posteriormente, es el caso de Joseph Raz quien enuncia un principio de «capacidades básicas» necesarias para el bienestar humano. Este principio sostiene que se requiere que se promuevan las condiciones en las cuales las personas tengan las capacidades básicas para la búsqueda de objetivos y

¹³ Refiriéndose al origen del enfoque Nussbaum sostiene que “el enfoque de las capacidades fue originalmente diseñado como una alternativa a los enfoques utilitarios económicos que dominaban, y en algún grado aún dominan, las discusiones sobre calidad de vida en el desarrollo internacional y en los círculos de políticas, especialmente enfoques que entienden el punto del desarrollo en términos sólo económicos” (Nussbaum, 2006, 71). Este es en mi concepto el mayor uso que Sen hace del enfoque de las capacidades, pues como veremos más adelante Sen se aparta de los enfoques estándar para evaluar el bienestar de la persona o su calidad de vida. Esta es a su vez la razón por la cual Nussbaum sostiene que su desarrollo del enfoque es más filosófico y el de Sen más económico, pues Sen se ha centrado en el papel de las capacidades en la demarcación del espacio para las valoraciones sobre la calidad de vida, mientras que ella las utiliza como fundamento para principios políticos básicos de garantías constitucionales (Nussbaum, 2002, 111). Pero, porque el desarrollo de Sen sobre el enfoque sea económico eso no implica que no tenga implicaciones para la filosofía moral y política, mostrar estas implicaciones es el objetivo de este trabajo.

relaciones de una latitud suficiente como para que constituyan una vida gratificante y plena (Raz, 1994, 17). Este principio no es igualitario, es decir, no se requiere que todos tengan las mismas capacidades, siempre y cuando cada persona tenga unas capacidades adecuadas. Capacidades que se adecuan a un proyecto de vida buena.

Raz sostiene este principio como un deber del bienestar, pues deberíamos ayudar a que todos adquieran unas capacidades universales como aquellas que permiten objetivos valiosos en la vida, entre ellas están las capacidades físicas y mentales básicas que permitan el movimiento controlado. Asimismo, incluye las aptitudes mentales para formar, proseguir y juzgar objetivos y relaciones. Los deberes del bienestar consisten en lograr, según Raz, las condiciones en las cuales las personas disfruten de las capacidades básicas para aprovechar las oportunidades disponibles en su sociedad (Raz, 1994, 18). Sin embargo, esta posición de Raz se queda corta ya que no ofrece una mayor indagación sobre lo que son las capacidades y sus implicaciones en aspectos para el bienestar a partir de pensar la calidad de vida y el desarrollo humano en clave de capacidades. Aspectos en los que Sen realiza aportes substantivos. Un problema que salta a la vista es que Raz no define en concreto que es una capacidad, si se debe entender como una aptitud, un talento o una propiedad o todo al mismo tiempo. De esta manera si se analiza detenidamente el uso del concepto de «capacidades» en Raz la expresión es usada en distintos sentidos y no se consigue una precisión sobre la misma, cosa que en Sen no pasa.

1.3. Aspectos constitutivos

En el enfoque de las capacidades se pueden establecer dos aspectos constitutivos centrales que están íntimamente ligados, pero al mismo tiempo es posible señalar unas diferencias entre ellos. En forma breve estos dos aspectos constitutivos son los funcionamientos y las capacidades. Aspectos en los cuales Sen centra el criterio normativo que permite la evaluación y valoración del bienestar del individuo. Ahora bien, con el paso del tiempo Sen va ampliando, fortaleciendo y relacionando estos dos conceptos, de ahí la necesidad de realizar una reconstrucción de estos dos aspectos constitutivos.

1.3.1. Los Funcionamientos

Desde la perspectiva de Sen, la vida se considera como un conjunto de funcionamientos que se encuentran interrelacionados, consistentes en estados y acciones (Sen, 1992a, 39). El conjunto de funcionamientos son de tal importancia que la realización de una persona puede entenderse como la suma de sus funcionamientos, ya que éstos son las peculiaridades del estado de su existencia (Sen, 1985b, 15), reflejando así las diversas cosas que puede hacer o ser.¹⁴

Los funcionamientos se pueden clasificar en simples y complejos. Los funcionamientos simples son aquellas funciones más elementales, como estar bien alimentado, tener buena salud, no padecer enfermedades evitables ni mortalidad prematura, entre otros. Los funcionamientos complejos se representan por funciones de mayor complejidad como ser feliz, tener dignidad y ser capaz de participar en la vida de la comunidad, entre otros. La vida puede considerarse como un conjunto de funcionamientos interrelacionados que consiste en las diferentes acciones realizadas y los distintos estados que se pueden alcanzar.

Se debe tener cuidado porque Sen utiliza a lo largo de su trabajo distintas maneras para referirse a lo que es un funcionamiento. Cohen ha criticado estos distintos sentidos de lo que puede ser un funcionamiento. Él señala que un funcionamiento es por definición una actividad, algo que hace una persona. Pero, en otras ocasiones, los funcionamientos no son por definición actividades sino todos los estados deseables de las personas, como estar bien nutrido, estar libre del paludismo y estar libre de la morbilidad evitable que son considerados,

¹⁴ Se puede presentar una crítica al sentido de la palabra funcionamiento. Para Alkire la palabra inglesa «funcionamiento» [*Functioning*] está en alguna forma en desacuerdo con la definición que Sen le da, ya que parece connotar una acción mecánica, quizás más determinista que libre, por ejemplo: el carro no está funcionando. Esto hace que el término funcionamiento parezca más bien raro a los lectores que no están familiarizados con el enfoque de las capacidades. De allí que ella cuando se refiere al concepto de funcionamiento normalmente lo hace como «funcionamientos valiosos» o «floreamiento» más bien referido a fines humanos (Alkire, 2002, 18). En castellano la palabra funcionamiento hace noción a la acción y efecto de funcionar, que es lo que se dice de una persona o de una máquina cuando ejecuta las acciones que le son propias. Igual que en el inglés connota una acción mecánica y no tanto una acción libre que es el sentido que le asigna Sen. Por mi parte a lo largo del texto uso la palabra «funcionamiento» tal como Sen la define, lo que una persona es capaz de hacer o ser. Los funcionamientos representan aspectos diversos y múltiples de la vida que las personas valoran, de ahí que los funcionamientos se definan como “las diversas cosas que una persona puede valorar hacer o ser” (Sen, 1999a, 75).

consecuentemente, ejemplos de funcionamientos; para Cohen estos últimos son actividades, por tal razón no son funcionamientos en el sentido ordinario de la palabra. Para Sen los funcionamientos son rasgos personales o expresan estos rasgos, además nos dicen lo que una persona hace. Cohen ve que estas definiciones son incompatibles y muy amplias. Pues “no todos los rasgos personales, y no todos los que Sen quiere abarcar, son algo que una persona esté haciendo. A diferencia de leer y escribir, el estar libre del paludismo no es algo que uno haga” (Cohen, 1993, 21). También se puede entender que un funcionamiento es lo que nos dice lo que una persona está haciendo o logrando, y el estar libre del paludismo es algo que uno *puede* lograr. Todos estos sentidos pueden llevar en principio a confusiones o a críticas como es el caso de Cohen, pero pienso que la mejor forma de entender todos estos sentidos de lo que es un funcionamiento como una actividad, un logro, un estado deseable, un rasgo, es saber que todas estas características se pueden entender de una mejor manera cuando expresamos que un funcionamiento es un logro de una persona, es decir, lo que consigue hacer o ser. Los funcionamientos son actividades individuales y estados del ser de una persona, por ejemplo, estar bien alimentado, abrigado, educado o moverse libremente. Además estas características de lo que es un funcionamiento no las hace incompatibles, eso sí muy amplias, pero esto hace parte de la riqueza del enfoque de las capacidades porque el concepto de «capacidades» refleja la libertad de la persona y la libertad es un concepto muy complejo y amplio.

1.3.1.1. Funcionamientos y bienes

Los funcionamientos son constitutivos del estado de una persona y la evaluación de su bienestar consiste en la valoración de estos elementos constitutivos. Lo que importa para evaluar el bienestar no es lo que una persona tiene, como podrían ser los bienes de consumo y la apropiación de las propiedades de estos bienes, sino lo que consigue realizar con lo que tiene. Las características de los bienes no dicen nada de lo que la persona puede hacer con esas propiedades, es decir, si una persona presenta una enfermedad parasitaria que le dificulta la absorción de los nutrientes, en consecuencia la persona podría sufrir de

desnutrición, aunque consuma la misma cantidad de alimentos que otra persona para la cual los alimentos son más que suficientes. Por esta razón Sen propone que para evaluar el bienestar de una persona se debe tener presente sus funcionamientos. Un ejemplo clásico que utiliza para referirse a la relación que se establece entre un funcionamiento y un bien es el siguiente: una bicicleta se ve como algo que tiene características de medio de transporte, y en este caso una persona en particular que posee una bicicleta no importa si es sana o inválida. Para darnos cuenta del bienestar de la persona tenemos que irnos a los funcionamientos, es decir, lo que la persona logra hacer con este bien y a las características de su posesión. Pues una persona discapacitada no es capaz de hacer muchas cosas que una persona sana sí puede hacer con el mismo conjunto de bienes (Sen, 1985b, 9-10).

Para aclarar la relación entre un funcionamiento y un bien, es bueno saber que los bienes no tienen que ser pensados estrictamente como ingresos, pues el análisis del enfoque no se centra exclusivamente en la economía basada en el mercado. Para Sen un bien o una mercancía presenta una serie de características, que lo hace interesante para las personas. En el caso anterior de la bicicleta, no estamos interesados en ella porque sea un objeto hecho de ciertos materiales con forma y colores específicos, sino porque puede servir como un medio de transporte o recreación. En este caso el aspecto valorativo no recae en el bien en sí, sino en la medida que ese bien permite un funcionamiento, para el caso de la bicicleta porque permite el funcionamiento de la movilidad o de ser capaz de moverse libremente.

Robeyns ha señalado tres grupos de factores que son relevantes para el enfoque de las capacidades a la hora de convertir bienes en funcionamientos valiosos:

La relación entre un bien y los funcionamientos para lograr ciertos seres y haceres está influenciada por tres grupos de *factores de conversión*. Primero, *los factores de conversión personal* (por ejemplo, metabolismo, condición física, sexo, habilidades lectoras, inteligencia) influyen en como una persona puede convertir las características de un bien en un funcionamiento. Si la persona es discapacitada o está en mala condición física o nunca aprendió a montar bicicleta, entonces la bicicleta será de poca ayuda para permitir el funcionamiento de la movilidad. Segundo, *los factores de conversión social* (por ejemplo, políticas públicas, normas

sociales, prácticas discriminatorias, roles de genero, jerarquías sociales, relaciones de poder) y tercero, *factores de conversión medioambiental* (por ejemplo, clima, localización geográfica) juegan un importante papel en la conversión de características de un bien en un funcionamiento individual. Si no hay vías pavimentadas o si el gobierno o la cultura social dominante imponen una norma social o legal de que las mujeres no pueden montar bicicleta si no están acompañadas de un miembro masculino de la familia, entonces se vuelve mucho más difícil o incluso imposible usar ese bien para permitir el funcionamiento. De ahí que sabiendo los bienes que una persona posee o puede usar no es suficiente para saber que funcionamientos él o ella pueden lograr; por lo tanto, necesitamos saber mucho más acerca de la persona y de las circunstancias en las cuales el o ella viven. El enfoque de las capacidades por lo tanto toma en cuenta la diversidad humana de dos formas: enfocándose en la pluralidad de funcionamientos y capacidades como el espacio evaluativo y enfocándose explícitamente en los factores de conversión (de bienes en funcionamientos) de carácter personal y socio-medioambiental y en el contexto social e institucional global que afecta los factores de conversión y también directamente al conjunto de capacidades (Robeyns, 2005, 99).

Analizar la conversión de bienes en funcionamientos desde el factor personal, social y medioambiental, permite tener una visión más completa de los diferentes aspectos que intervienen en el bienestar de una persona. Estos tres factores son continuamente señalados por Sen para conocer el estado real de la vida de las personas y los alcances de su libertad. Y se constituyen en aspectos a tener en cuenta a la hora de valorar y evaluar las políticas públicas si se quiere mejorar la calidad de la vida al interior de un grupo o la sociedad misma. Esto demuestra que los bienes no son los únicos medios para el desarrollo de las capacidades de las personas, ya que es necesario factores sociales, culturales y medioambientales. De esta manera, el enfoque de las capacidades no sólo suscita una valoración y evaluación del conjunto de capacidades de las personas sino que también insiste en la necesidad de hacerle una indagación al contexto en el cual la producción económica, las interacciones sociales y políticas tienen lugar, para señalar si permiten promover las libertades de las personas alcanzando con ello niveles fundamentales de justicia social:

Debería ser claro que hemos intentado juzgar el desarrollo teniendo en cuenta la expansión de las libertades humanas substantivas no sólo teniendo en cuenta el crecimiento económico (por ejemplo, del producto interno bruto) o el avance técnico o la modernización social. Esto no significa que se niegue, de ninguna forma, que los avances en estos campos pueden ser muy importantes, dependiendo de las circunstancias, como “instrumentos” para el mejoramiento de la libertad humana. Pero tienen que

ser juzgados precisamente bajo esa perspectiva -en términos de su efectividad real para mejorar las vidas y las libertades de las personas- y no debe tenerseles como valiosos por sí mismos (Sen y Drèze, 2002c, 3).

Normalmente el bienestar se expresa a través de la renta real de la que dispone una persona, o por la posesión de cosas vitales como podría ser el alimento, la vivienda, la asistencia sanitaria, la educación, o por las instituciones sociales y demás. Desde el enfoque de las capacidades lo significativo no son estos medios o recursos sino el tipo de vida que lleva, que se expresa en aquello que logra hacer o ser. Lo significativo de la evaluación del bienestar gracias a los funcionamientos alcanzados por una persona, “no es simplemente porque nos da un indicador más complejo del modo en que está una persona, sino porque nos permite una valoración más sensible del modo en que está” (Salcedo, 1997, 25). A lo largo de la obra de Sen el concepto de funcionamientos va adquiriendo una definición más fina y definida. Incluso cuando utiliza por vez primera el concepto de «capacidades» en el ciclo de conferencias *Tanner* de 1979 no se habla de funcionamientos, es un concepto que va a hacer su aparición en los inicios de los años ochenta relacionado con aquello que se logra hacer y ser como conjunto de vectores de realización. El concepto de funcionamiento logra tener un sentido más elaborado en sus últimas obras como *Inequality Reexamined* (1992) y *Development as Freedom* (1999). Allí el concepto de funcionamientos refleja las diversas cosas que una persona puede valorar hacer o ser. Los funcionamientos valorados pueden ir desde los más elementales, como comer bien y no padecer enfermedades evitables, hasta actividades o estados personales muy complejos, como ser capaz de participar en la vida de la comunidad y respetarse a uno mismo (Sen, 1999a, 75).

Sen buscando dar una fundamentación más sólida al concepto de funcionamientos retoma de Nussbaum la posición de que éstos presentan una raíz aristotélica.¹⁵ Estas raíces están vinculadas a la *Ética a Nicómaco*, el texto en el que se expresa tal relación es el siguiente:

¹⁵ Este es uno de los aportes que toma Sen de Nussbaum, quien defiende originalmente la tesis de que los funcionamientos tienen una clara raíz aristotélica. Véase (Sen, 1992a, 39; Nussbaum, 1988a, 1988b).

Decir que la felicidad es lo mejor parece ser algo unánimemente reconocido, pero, con todo, es deseable exponer aún con más claridad lo que es. Acaso se conseguiría esto, si se lograra captar la función del hombre. En efecto, como en el caso del flautista, de un escultor y de todo artesano, y en general de los que realizan alguna función o actividad parece que lo bueno y el bien están en la función, así también ocurre, sin duda, en el caso del hombre, si hay alguna función que le es propia. ¿Acaso existen funciones y actividades propias del carpintero, del zapatero, pero ninguna del hombre, sino que éste es por naturaleza inactivo? ¿O no es mejor admitir que así como parece que hay alguna función propia del ojo y de la mano y del pie, y en general de cada uno de los miembros, así también pertenecería al hombre alguna función aparte de éstas? ¿Y cuál, precisamente, será esta función? [...] La función propia del hombre es una actividad del alma según la razón, o que implica la razón, y si, por otra parte, decimos que esta función es específicamente propia del hombre y del hombre bueno, como tocar la cítara es propio de un citarista y de un buen citarista, y así en todo añadiéndose a la obra la excelencia queda la virtud [...] siendo esto así, decimos que la función del hombre es una cierta vida, y ésta es una actividad del alma unas acciones razonables, y la del hombre bueno estas mismas cosas bien y hermosamente, y cada uno se realiza bien según su propia virtud; y si esto es así, resulta que el bien del hombre es una actividad del alma de acuerdo con la virtud (Aristóteles, *Ética Nicomáquea* I, 7, 1097b25 al 1098a15)

Las relaciones más importantes que Sen señala son las establecidas con la premisa aristotélica del bien humano; asimismo parece reconocer una cierta importancia por parte de Aristóteles a los funcionamientos y las capacidades de una persona. De tal forma que:

La explicación aristotélica del bien humano está explícitamente vinculada con la necesidad de "establecer primero la función del hombre" y luego proceder a "explorar la vida en el sentido de actividad". A la base de la distribución justa de la capacidad para funcionar se otorga un lugar central en la teoría aristotélica de la distribución política. Al interpretar los extensos escritos de Aristóteles sobre la ética y la política, es posible observar cierta ambigüedad y de hecho encontrar algunas "tensiones" entre las diferentes propuestas que hace, pero su reconocimiento de la importancia crucial de los funcionamientos y las capacidades de una persona parece emerger con suficiente claridad, especialmente en el contexto político de los arreglos distributivos (Sen, 1993c, 46).¹⁶

Pero, por otra parte, Sen reconoce que existen diferencias significativas en la manera en que se abordan los funcionamientos y las capacidades desde su

¹⁶ Sen, por otra parte, acepta los vínculos establecidos por Nussbaum entre el enfoque de las capacidades y la "distribución política" en Aristóteles. Para un análisis más detallado sobre la relación del enfoque de las capacidades y la "distribución política" en Aristóteles, véase (Nussbaum, 1988a).

enfoque y la manera como se tratan en el análisis de Aristóteles, así que refiriéndose a Aristóteles sostiene:

Éste cree, como observa Nussbaum (1988), "que hay sólo una lista de funcionamientos (al menos en cierto nivel de generalidad) que en realidad constituyen una buena vida humana" (p. 152). Esa opinión no es inconsistente con el enfoque sobre la capacidad presentado aquí, pero de *ninguna* manera lo requiere este último.

El enfoque de las capacidades ha sido usado de hecho [...] para argumentar que, aunque los requerimientos de *productos primarios* de tales capacidades como "ser capaz de tomar parte en la vida de la comunidad" o "ser capaz de aparecer en público sin vergüenza", es cierto que varían mucho de una comunidad a otra (lo que confiere a la "línea de pobreza" un carácter relativo en el espacio de los productos primarios), mientras que hay mucho menos variación en las *capacidades* que se procuran mediante el empleo de esos *productos primarios*. Este argumento, que sugiere menos variación en el nivel más intrínseco, tiene relaciones claras con la identificación aristotélica de las "virtudes no relativas", pero la pretensión aristotélica de singularidad va más lejos (Sen, 1993c, 46-7).

Pienso que la pretensión de Aristóteles va más lejos porque expone una concepción de vida buena, en últimas, opta por un proyecto de felicidad humana. El enfoque de las capacidades no tiene tal pretensión, porque su preocupación es la libertad fundamental (*substantive*) del ser humano entendida como «capacidad» que en Sen se concibe como una demanda para una sociedad bien ordenada, que no es otra cosa que una sociedad libre. En este sentido aclara bastante la comparación entre Aristóteles y Sen expuesta por Conill:

El espacio de lo que en Aristóteles era una jerarquía de bienes hasta el bien supremo o una relación entre medios y fines, hasta llegar al fin último, con respecto al cual todo lo demás son instrumentos (medios), en Sen se interpreta cada vez con más claridad desde la perspectiva de la libertad: aquí la vida buena se presenta en versión de vida libre: frente a la pobreza y a la tiranía (Conill, 2004, 182).

Volviendo a la pretensión de establecer en los funcionamientos unas raíces claramente aristotélicas, encuentro muy pertinente una crítica elaborada por Adela Cortina, quien en conversaciones me hizo caer en cuenta que los funcionamientos no pueden tener unas raíces aristotélicas porque Aristóteles habla de roles u oficios que puede realizar una persona, es decir, Aristóteles indaga por cuál es la función propia del hombre que tiene como trasfondo una indagación por el bien de éste, para llegar a concluir que es una actividad del alma de acuerdo con la

virtud. En este sentido Aristóteles no está hablando de funcionamientos en el sentido expuesto por el enfoque de las capacidades que están más referidos a libertades. Incluso pienso que Sen mismo lo reconoce cuando señala que reconocía una diferencia significativa entre su propuesta y lo expuesto por Aristóteles. Pues en Aristóteles hay una clara concepción de vida buena, mientras que el enfoque de las capacidades no pretende tal objetivo. En este sentido, la pretensión por parte de Nussbaum que Sen retoma para buscar una fundamentación de los funcionamientos es errada.¹⁷ Creo que la fundamentación no hay que buscarla en Aristóteles, sino en la libertad expresada como capacidad, ya que como veremos más adelante los funcionamientos constituyen las capacidades de una persona, y ello es lo que le da razón de ser a los funcionamientos.¹⁸

Siguiendo con los funcionamientos, se observa que las actividades realizadas como aquellas que una persona es capaz de hacer o ser realmente, suministran un tipo de información especial que se refiere a las cosas que hace y el bienestar con que cuenta para vivir en sociedad. Pero las personas pueden diferir entre sí a la hora de la valoración de cada uno de estos funcionamientos por muy valiosos que puedan ser. Algunos funcionamientos elementales como estar bien nutrido, poseer buena salud, etc., pueden tener evaluaciones altas. Otros

¹⁷ En la profundización que ha realizado Conill (2004, 178-182) sobre las diferencias entre Sen y Aristóteles, vale la pena señalar el aprovechamiento de un concepto filosófico básico en el pensamiento aristotélico como es el de *dynamis*, que en la interpretación de Nussbaum viene a significar algo así como «aquella condición en virtud de la cual se puede hacer algo», relacionándose con la noción de capacidad para referirse al grado de libertad que la gente tiene para perseguir actividades o funcionamientos valiosos. Pero como lo ha señalado Conill es insuficientemente considerado en la interpretación de Nussbaum y mucho más en Sen, quien lo que hace simplemente es seguir nominalmente esta posible fundamentación aristotélica a la que alude Nussbaum, que en mi concepto no es la mejor como he señalado anteriormente. Por otra parte, habría que forzar una nueva interpretación del concepto de *dynamis* (potencia) a nuevos sentidos como «posibilidad u oportunidad» referidos explícitamente a ámbitos de la libertad, aspecto que no ha realizado Nussbaum. Ahora bien, esta perspectiva cada vez se ve más lejana pues últimamente ubica el enfoque de las capacidades más en la tradición del liberalismo político rawlsiano que en el aristotélico (Nussbaum, 2006).

¹⁸ Otro aspecto que merece la pena señalar es que Sen se confiesa aristotélico, pero al mismo tiempo se separa de Aristóteles, Cortina lo ve así: “Aristóteles tampoco considera la riqueza y el ingreso como un criterio de autorrealización, entiende que la felicidad se relaciona con actividades que son valiosas por sí mismas, más que con estados mentales, y cree necesario examinar el proceso a través del cual se eligen las actividades, que debe ser la deliberación, de forma que la libertad es ya parte del proceso. Por otra parte, Sen se distancia de Aristóteles en lo que respecta a la concepción de la vida buena, porque Aristóteles sí reconoce un modelo de vida como felicitante frente a otros, y Sen no quiere proponer ningún modelo. Cada persona tiene que elegir el suyo” (Cortina, 2002, 225).

funcionamientos más complejos como poder integrarse socialmente o alcanzar la autodignidad llegan a ser ampliamente apreciados. Así a la hora de realizar una valoración de las ventajas individuales y sociales se deben tener presente estas variaciones de valoración sobre los funcionamientos que realiza cada persona. Asimismo, el contexto social lleva a resaltar aún más unos funcionamientos que otros. Los funcionamientos no son igualmente valiosos o portadores de un valor en sí. Este es un criterio que se debe tener presente a la hora de evaluar los funcionamientos centralmente importantes:

Algunos funcionamientos son muy elementales, como estar nutrido adecuadamente, tener buena salud, etc., y a todos estos podemos darles evaluaciones altas, por razones obvias. Otros pueden ser más complejos, pero seguir siendo ampliamente apreciados, como alcanzar la auto-dignidad o integrarse socialmente. Sin embargo, los individuos pueden diferir mucho entre sí en la ponderación que le dan a estos funcionamientos -por muy valiosos que puedan ser- y la valoración de las ventajas individuales y sociales debe tener en cuenta estas variaciones.

Por ejemplo, en el contexto de algunos tipos de análisis social, al tratar con la pobreza extrema en las economías en desarrollo, podemos avanzar mucho con un número relativamente pequeño de funcionamientos centralmente importantes y de las capacidades básicas correspondientes (por ejemplo, la habilidad para estar bien nutrido y tener buena vivienda, la posibilidad de escapar de la morbilidad evitable y de la mortalidad prematura, y así sucesivamente). En otros contextos, que incluyen problemas más generales del desarrollo económico, la lista puede ser mucho más larga y diversa (Sen, 1993c, 31).

El enfoque de las capacidades propuesto por Sen no cae en el fetiche de los funcionamientos, se admite la importancia de los funcionamientos, pero se reconoce que según cada persona y los diferentes contextos en los que las personas se desarrollan, algunos funcionamientos toman mayor criterio de valoración que otros. Ahora bien, el conjunto de funcionamientos refleja la capacidad con que cuenta una persona para alcanzar aquello que valora.

Los funcionamientos son centralmente importantes para evaluar el bienestar de la persona. Un funcionamiento refleja una parte del estado de una persona, es decir, su bienestar. Para Sen es importante distinguir los bienes que son usados para alcanzar un funcionamiento y la utilidad que los bienes pueden prestar. De tal forma que pasear en patines se distingue de tener un par de patines. También se debe diferenciar de la felicidad generada por este funcionamiento, así

que pasear en patines se distingue de tener un par de patines y esto es diferente de la felicidad generada cuando se realiza este funcionamiento, el patinaje no se debe identificar con el placer que se obtiene del acto de pasear en patines. De lo que se puede concluir que un funcionamiento es diferente de ambos: (1) entre tener un bien y sus correspondientes características, y (2) de tener utilidad en forma de felicidad como resultado de los funcionamientos (Sen, 1985b, 11).

Una manera de formalizar lo que se ha señalado anteriormente donde se expresa lo que es un funcionamiento y la importancia que tiene para evaluar el bienestar de una persona, así como la diferenciación entre un funcionamiento y un bien con la implicación en su correspondiente capacidad es:¹⁹

x_i = El vector de bienes que posee i .

$c(.)$ = La función que convierte un vector de bienes en un vector de características de esos bienes.

$f_i(.)$ = Una “función de utilización” personal de i que refleja un criterio en el uso de los bienes que i puede realmente realizar (generando un vector de funcionamiento a partir del vector de las propiedades de los bienes poseídos).

F_i = El conjunto de las “funciones de utilización” f_i , cualquiera de las que la persona i puede escoger alguna.

$h_i(.)$ = La función de felicidad de la persona i relacionadas con las funciones alcanzadas por i .

Si una persona escoge la función de utilización $f_i(.)$ con su respectivo vector de bienes de consumo x_i , entonces los funcionamientos alcanzados serán dados por el vector b_i que se representa $b_i = f_i(c(x_i))$. Mientras que la felicidad de la que disfruta esta representada por u_i , Así: $u_i = h_i(f_i(c(x_i)))$.

El vector b_i puede expresar entonces el «ser» de una persona, si esta bien alimentado, bien vestido, si tiene movilidad y si toma parte en la vida de la comunidad. Luego, el bienestar se puede ver como una evaluación de este vector, que en últimas esta indicando la clase de vida que una persona logra alcanzar. Los funcionamientos reflejan el bienestar de una persona y estos a su vez son peculiaridades del estado de la existencia de una persona y no objetos separados de la persona (Sen, 1985b, 15).

¹⁹ La siguiente es la formalización general del enfoque que el mismo Sen expone.

La función h_i expresa que tan feliz es una persona con el vector de funcionamientos b_i , pero para Sen esta función no dice nada sobre qué tan buena es esa manera de vivir o qué tan buena piensa la persona que esta sea. De tal manera que si la felicidad es o no un criterio plausible de virtud de una vida, valorar una vida y medir la felicidad que se genera en esa vida son dos ejercicios diferentes. De ahí uno de sus principales distanciamientos con el enfoque utilitarista a la hora de evaluar el bienestar individual como se verá más adelante.

La valoración de una persona se puede expresar por la función $v_i(\cdot)$, luego el valor de este vector de funcionamientos b_i esta dado por:

$v_i = v_i(f_i(c(x_i)))$. Este es un giro significativo, pues normalmente la atención sólo se había centrado en la función de utilización $f_i(\cdot)$ del conjunto F_i . Para el vector bienes de consumo x_i los vectores de funcionamiento factibles para la persona estarán dados por el conjunto $P_i(x_i)$ de tal manera que:

$$P_i(x_i) = [b_i \mid b_i = f_i(c(x_i)) \text{ por algún } f_i(\cdot) \in F_i]$$

Si la elección de los vectores de bienes de una persona está restringida al conjunto X_i , entonces los vectores de funcionamientos factibles de una persona están dados por el conjunto $Q_i(X_i)$. Así:

$$Q_i(X_i) = [b_i \mid b_i = f_i(c(x_i)), \text{ por algún } f_i(\cdot) \in F_i \text{ y por algún } x_i \in X_i]$$

$Q_i(X_i)$ representa la libertad que una persona tiene en términos de la elección de los funcionamientos dadas sus características F_i (conversión de características en funcionamientos) y su posesión sobre los bienes X_i . Mientras que Q_i se puede llamar «capacidades» de la persona i . Éstas reflejan las diversas combinaciones de funcionamientos (realizaciones) que la persona puede alcanzar.

Dada la función de valoración $v_i(\cdot)$ es posible caracterizar los valores del bienestar que la persona tiene posibilidades de alcanzar, dado por el conjunto V_i :

$$V_i = [v_i \mid v_i = v_i(b_i), \text{ por algún } b_i \text{ en } Q_i]$$

Se debe resaltar que la función de valoración $v_i(\cdot)$ fácilmente puede ser un ordenamiento parcial que es sustancialmente incompleto, porque no hay una suposición general de que siempre sea posible clasificar los valores en 2 tipos de vida con relación de una a la otra. Es posible que una persona sea capaz de clasificar un vector de funcionamiento como valioso sobre otro vector sin ser capaz de hacerlo con cada par de tales vectores, (Sen, 1985b, 16). Esto deja ver

que el enfoque de las capacidades no es un marco conceptual valorativo centrado en todo o nada, que busca siempre ordenamientos completos, sino por el contrario reconoce la necesidad de los ordenamientos parciales de vectores de funcionamientos que reflejan el bienestar de la persona.

El conjunto de valores del bienestar especifica el orden de los vectores de realización de la persona i en el enfoque de las capacidades. Pero los criterios pueden ser diversos y no es seguro que se obtengan ordenaciones completas, sino más bien parciales e incompletas, porque hay una gran cantidad de factores que median para la elección, valoración y evaluación de lo que una persona considera que es su propio bienestar. Sen también pone en entredicho que sea seguro que se elija el elemento maximal de ese conjunto, pues maximizar nuestro propio bienestar puede no ser el único motivo para elegir. Dado que se pueden cruzar otros posibles objetivos y exigencias valorativas que lleven a la persona a tomar una elección distinta a maximizar su propio bienestar.

De la anterior formalización se puede afirmar que los logros de los funcionamientos de una persona i dependen del vector de bienes de consumo x_i y de la selección de utilidad de la función $f_i(\cdot)$, que está dado por $f_i(c(x_i))$, cuando $c(\cdot)$ es la función que convierte los bienes en características. Mientras que $f_i(\cdot)$ es la función de utilización personal que es en parte un asunto de una elección de F_i que expresa la serie posible de funciones de utilización. La totalidad de las alternativas que una persona puede escoger dentro de unos vectores de funcionamientos que se dan en circunstancias contingentes es Q_i y esta función refleja las capacidades de la persona, por ejemplo, las diferentes alternativas de un conjunto de funcionamientos que la persona puede alcanzar mediante la elección (Sen, 1985b, 26-7).

Desde la anterior formalización realizada por Sen, se puede observar que el enfoque de las capacidades opera claramente en dos niveles: 1) el nivel de la realización del bienestar, el cual es evaluado por los funcionamientos y 2) el nivel de las posibilidades o bienestar factible, que es evaluado por las capacidades. Esto es equivalente a comparar los logros y las oportunidades de una persona. Los bienes, por su parte, son necesarios para el desarrollo y mantenimiento de ciertas capacidades; en otras palabras, los bienes están al servicio de las capacidades. Si

se toma una capacidad como podría ser la capacidad para mantenerse vivo y gozar de una vida prolongada, se requerirá como mínimo de bienes tales como alimentos, vivienda, hospitales, medicinas, entre otros. O una capacidad más compleja como podría ser la capacidad de interacción social que implicaría bienes de vestuario, espacios públicos, educación, sistemas de transporte, entre otros. Esto muestra la necesidad de interacción entre los bienes y las capacidades, porque estas últimas demandan ciertos bienes, pero la mirada evaluativa de Sen se centra en los funcionamientos y las capacidades más no en los bienes. Ahora bien, ¿cuáles son las implicaciones al evaluar el bienestar a través de los funcionamientos?

1.3.1.2 Funcionamientos y bienestar

El objetivo de los funcionamientos como parte constitutiva del enfoque de las capacidades es la evaluación del bienestar. La evaluación del bienestar de una persona subraya la habilidad real para lograr funcionamientos valiosos como parte de la vida, diferenciándose de otros enfoques que utilizan otras fuentes de información como la utilidad, la opulencia absoluta o relativa de bienes que se expresa en el ingreso real o la riqueza, la evaluación de las libertades negativas que se expresan a través de los derechos y las normas de no interferencia, las comparaciones de los medios de libertad como los bienes primarios en la teoría de la justicia de Rawls y la comparación en la adquisición de recursos como una base de una igualdad justa que se expresa en el criterio de la igualdad de recursos de Dworkin.

Si se aplica el enfoque de las capacidades para evaluar el bienestar de una persona, lo que interesa es evaluarlo en términos de la habilidad real para lograr funcionamientos valiosos como parte de su vida. Para el enfoque de las capacidades el conjunto de funcionamientos individuales constituye una parte indispensable y central de la base de evaluación tanto para el individuo, como para la evaluación de las instituciones sociales y las políticas públicas. Sen difiere profundamente del enfoque utilitarista para la evaluación del bienestar de los

individuos, ya que éste usa como fuente de información la utilidad personal que se centra en los placeres, la felicidad o el deseo de realización.²⁰

1.3.1.2.1. Crítica al enfoque Utilitarista del bienestar

El utilitarismo es una de las teorías de mayor discusión en el panorama de la filosofía moral y política contemporánea.²¹ Entre las muchas perspectivas que se han tomado para su estudio cabe destacar que se presenta como una teoría de la moralidad personal y, por otro lado, como una teoría de la acción pública que permite aplicar criterios morales al orden social.²² Uno de los postulados centrales del utilitarismo es que toma la suma de las utilidades individuales como la medida del bienestar social, de tal forma que las utilidades se ven como la base de información adecuada para juzgar qué tan buena es una sociedad. Como también, todas las elecciones de acciones, reglas, motivos, instituciones, etc., se juzgan en términos de las utilidades (Sen, 1984a, 317). En otras palabras:

El utilitarismo en sus formas centrales, recomienda una opción de acciones en base a consecuencias, y una valoración de consecuencias en términos del bienestar. El utilitarismo es así una especie de *consecuencialismo bienestarista*, una forma particular que requiere simplemente la adición de bienestar o de utilidades individuales para determinar las consecuencias. (Sen, 1982d, 4).

El enfoque utilitarista ve a las personas focalizadas en sus respectivas utilidades, en un escenario en el cual tienen lugar actividades como el deseo, el placer y el dolor. Estas son las características que se ven como centralmente importantes, excluyendo cualquier otro tipo de información. Sin entrar a

²⁰ Desde el enfoque de las capacidades se realiza una crítica a la manera como los economistas han aplicado el esquema utilitario para los análisis empíricos en la economía del bienestar. Pues han usado “la utilidad como la variable focal en el trabajo teórico, pero traducen esto como un énfasis en el ingreso en sus trabajos aplicados. Al mismo tiempo que el ingreso es generalmente un medio importante para el bienestar y la libertad, sólo puede servir como un aproximación para lo que intrínsecamente importa, por ejemplo, las capacidades de las personas” (Robeyns, 2005, 97). Un trabajo que propone la manera en que el enfoque de las capacidades sirve para encausar la economía del bienestar es (Kuklys y Robeyns, 2004).

²¹ Para una mayor discusión sobre el debate utilitarista, véase (Sen, 1979a; 1982d). Para una bibliografía ampliada véase (Weymark, 1991; Smart y Williams, 1973; Van Parijs, 1993, Pág. 2; Kymlicka, 1995, Pág. 2; Brandt, 1992, 1996, Pág. 7; Scanlon, 2003b; Riley, 1988; Barrow, 1991; Audard, 1999).

²² La discusión que realiza Sen sobre el utilitarismo no se centra en su contenido como teoría de la moralidad personal, sino más bien como teoría de elección pública que permite una manera de evaluación del bienestar personal y social.

profundizar en las diversas variantes que se presentan al interior de la tradición utilitarista, se puede afirmar a grandes rasgos que en el utilitarismo la utilidad es la única cosa de valor y la única escala de valor. La concepción del utilitarismo a la hora de evaluar el bienestar expresa un consecuencialismo bienestarista, que consiste en que a la hora de evaluar los estados de los asuntos se juzgan completamente por las características de las utilidades personales o “la bondad del estado de los asuntos es juzgado simplemente por la suma total de las utilidades personales en este estado” (Sen, 1982b, 4).

Sen distingue dos formas de ver la utilidad que han sido aplicadas a la teoría económica (Sen, 1985b, 17), la primera de ellas fue usada rigurosamente por economistas utilitaristas tales como Edgeworth (1881), Marshall (1890) y Pigou (1920), lo que motivó que se viera la utilidad como *satisfacción* o *felicidad* en la línea del utilitarismo clásico expresado por Bentham en su trabajo sobre los principios de la moral y la legislación de 1789. Otra forma de ver la utilidad es como *deseo-realización* en la línea del utilitarismo moderno representado en autores como Harsanyi (1976), Hare (1981) y Mirrlees (1982). Sin embargo, la palabra «utilidad» al interior de las economías modernas sirve para expresar el bienestar o el provecho sin importar como se juzgue el contenido de dicho bienestar, aspecto que Sen va a encontrar muy problemático como se verá a continuación.

Para Sen es claro que estos sentidos de lo que significa la «utilidad» trae serios problemas al tratar de maximizar alguna concepción de bienestar concebido como felicidad [*happiness*] o deseo-realización [*desire-fulfilment*], pues la visión que una persona tiene de lo que es su propio bienestar entendido como felicidad o deseo-realización varía profundamente de una a otra, incluso, algunas personas son incapaces de distinguir acerca de su propia felicidad, sus deseos, motivaciones y satisfacciones al escoger una conducta o comportamiento que las exprese para desde allí hacer algún tipo de observación que sirva de medida para el propio bienestar. Una posición de tal envergadura como es la de reducir el bienestar a un comportamiento que exprese tales sentimientos, ideas y acciones es una visión muy estrecha de los seres humanos con lo cual se empobrece significativamente el alcance y la investigación en la teoría económica (Sen, 1985b, 4). Sin embargo, el

enfoque utilitarista no sufre de tomar un bien como un fetiche como podría ser el ingreso o la riqueza que lleva a ver al bienestar como el dominio de consumo de una persona. Desde este enfoque lo que interesa es saber qué tan rico o rica es una persona. Este es uno de los motivos principales para realizar una comparación real del ingreso en términos del mercado de dominio sobre los bienes y servicios, confundiendo el bienestar con «ser rico» y el estado de la persona con los bienes poseídos (Sen, 1985b, 23). Mientras que el enfoque utilitarista diferencia claramente el estado de la persona de sus bienes.

Sin lugar a dudas que la felicidad es un aporte muy importante para la vida de una persona, pero no lo es todo, y en este sentido Sen tiene toda la razón. Pues se podría ser feliz viviendo con un alto nivel de privaciones. Un mendigo al que se le da una limosna experimenta algún tipo de alegría pero vive con una serie de carencias de logros o funcionamientos que vulneran su propio bienestar. Incluso se podría ser feliz y carecer de la capacidad para tomar decisiones y actuar por sí mismo sin un claro ejercicio de la agencia. Asimismo, vivir en una sociedad feliz sin libertad con la alegría que pueden dar «pequeñas dádivas». Conill lo expresa así:

Quando Sen explica las limitaciones de la perspectiva utilitarista de la justicia su reflexión nos lleva hasta la esfera de la libertad. Pues, si centrar la atención sólo en las características mentales (como el placer, la felicidad, los deseos) puede ser muy restrictivo cuando se realizan comparaciones *interpersonales* del bienestar y de las privaciones, el cálculo de la utilidad puede ser muy injusto para las personas persistentemente desfavorecidas, los habituales desvalidos, las minorías oprimidas. Porque las personas desvalidas tienden a aceptar sus privaciones debido a su necesidad de sobrevivir, suelen renunciar a su coraje para exigir un cambio radical e incluso, carentes de ambiciones, suelen adaptar sus deseos y sus expectativas a lo que consideran factible. Así, las privaciones persistentes van ahogando y silenciando a las personas desvalidas, mientras no se creen las condiciones para que esas personas tengan oportunidades reales de elegir libremente el tipo de vida que les gustaría vivir.

La resignación a la privación persistente (estructural) e incluso el agradecimiento por «pequeñas dádivas» es un comportamiento bastante extendido entre las gentes pobres o bajo las diversas formas de tiranía, en la medida en que ajustan sus aspiraciones y deseos a lo poco que le es asequible o factible. “Inducida por la falta de esperanza, la gente muy pobre hace concesiones derrotistas con la miserable realidad”. Debido al bajo nivel de aspiraciones y al alto nivel de la desgracia habitual, una persona puede estar agradecida por cualquier mínima atención, a pesar de las privaciones persistentes a que se ve sometida. Vive las privaciones con satisfacción, las

acalla y amortigua, a pesar del sufrimiento, debido a la necesidad de sobrevivir. Sin embargo, desde la perspectiva de una ética eleuterónica (con sentido hermenéutico, sensible a la situación concreta), como la de Sen, la posible satisfacción relativa no es la medida de la justicia, ni en ella se está viviendo la libertad como capacidad para elegir un tipo de vida que se considera valioso (Conill, 2004, 196-7).

El anterior argumento expuesto por Conill muestra la fuerza crítica del enfoque de las capacidades ante situaciones injustas que se pueden llegar a camuflar, incluso, en el imaginario colectivo de los más pobres. Por esta razón Sen encuentra muy problemático el enfoque utilitarista para evaluar el bienestar que se fundamenta para tal evaluación en la actitud mental de la persona y anula cualquier referencia directa del propio ejercicio de evaluación de la persona. Pues una persona que está mal alimentada o enferma podría estar más arriba en la escala de la felicidad o del deseo-realización que otra persona que se encuentra bien alimentada y que goza de buena salud, si la primera ha aprendido a disfrutar de pequeñas privaciones como «gracias». Esto sucede porque desde el enfoque utilitarista las condiciones físicas de una persona no entran en la evaluación del propio bienestar, a no ser que éstas estén encubiertas por actitudes mentales como la felicidad, los deseos y las realizaciones. Esto sucede porque no hay un interés en la valoración de la clase de vida que valdría la pena valorar. Por otra parte, desde esta perspectiva las privaciones que puede tener una persona viviendo en estado de pobreza o el sufrimiento que conlleva no tener una libertad real por parte de una persona inmigrante ilegal en las sociedades del Primer Mundo, o el sufrimiento ocasionado por la exclusión social generado por el color de la piel, entre otros, no logran verse reflejados en la escala de las utilidades.

Otra de las limitaciones serias de este enfoque para Sen, tiene que ver con la clasificación interpersonal más que con comparaciones de posibles alternativas para la misma persona. Es el caso de una persona (A) a quien sus deseos se complacen fácilmente debido a un estilo de vida sencillo y con privaciones en términos de comida, ropa, abrigo y atención médica, que una persona (B) que goza de mejores condiciones. Sin embargo, la persona (A) es más feliz que la persona (B) porque tiene más deseos realizados. Para Sen no es obvio que se deba ver a la persona (A) con un nivel de bienestar más alto que a (B), tal como recomienda la clasificación desde la perspectiva de felicidad y deseo-realización.

Desde el enfoque de las capacidades es claro que se deben considerar las condiciones de vida de una persona tanto físicas como mentales, asimismo es necesario considerar la actitud valorativa de la persona bajo circunstancias reales, yendo más allá de la simple satisfacción o el deseo de la persona (Sen, 1985b, 22). Otra objeción sostiene que algo puede tener valor incluso si no es deseado por una persona. Es el caso que una persona puede no tener el valor de desear la libertad porque ha vivido bajo un régimen opresivo, o no ha tenido la experiencia de ser un sujeto libre por algunos condicionamientos sociales. Igualmente puede suceder con un reparto justo referido a condiciones políticas, económicas y sociales que llegan a ser importantes así una persona no los desee específicamente (Sen, 1982d, 6).

El sistema de información que utiliza el utilitarismo como valioso es muy restringido, pues algo puede seguir siendo valioso independiente del grado de utilidad asociada en un momento dado. Si algo que en algún momento se puede considerar como valioso y por alguna circunstancia cae su grado de utilidad deja de ser altamente valioso a ser totalmente sin valor desde un criterio utilitarista (Sen, 1982d, 6). Si se toma a la utilidad como la única cosa de valor y la única escala de valor se ve que este enfoque presenta grandes objeciones si se quiere algún criterio valorativo para el orden social como podría ser la justicia.

En lo referente a la justicia para Sen el enfoque utilitarista sigue ofreciendo una visión muy limitada, entre las principales razones se pueden contar que por ser el utilitarismo un enfoque orientado hacia la eficiencia, buscando promover la suma total máxima de utilidades, sin importar qué tan injusta esa suma total pueda ser distribuida al interior de la sociedad. Es posible desde el utilitarismo rechazar muchas desigualdades, pues las desigualdades son a menudo completamente ineficientes. Pero debido a la carencia de una preocupación básica por la igualdad en la distribución de ventajas, para Sen, la concentración utilitarista sobre la promoción de utilidades no esta orientada particularmente hacia la justicia distributiva (Sen, 1995c, 262).²³

²³ En este sentido hay que resaltar que Sen reconoce que el utilitarismo tuvo un papel radical en el suministro de críticas efectivas de muchas injusticias tradicionales que fueron las preocupaciones prácticas de Bentham de 1789 y que fueron inspiradas en las injusticias que él vio a su alrededor.

La eficacia del utilitarismo se centra solamente en la generación de utilidades, buscando promover placeres máximos, o la realización máxima de deseos sentidos, o la satisfacción máxima de preferencias percibidas, o algún otro logro correspondiente en una métrica mental. Pero como se anotó anteriormente es posible encontrar profundas desigualdad o exclusiones sociales que afectan el bienestar de una persona que desde el enfoque utilitarista se ven en términos de una legitimidad aceptada o «natural». Si el bienestar se centra solamente en la métrica mental se ocultan grandes privaciones como enfermedades, desnutrición, ausencias de libertades, debido a que el centro valorativo es el espacio de percepciones condicionadas como la felicidad o el deseo-realización. En este orden de ideas en general el criterio de bienestar utilizado por el enfoque utilitarista es inadecuado para evaluar el estado de una persona, un grupo o una sociedad.

Para Sen el bienestar de una persona se percibe como el índice de sus funcionamientos, así el enfoque de las capacidades no se centra en el estándar de evaluación del bienestar económico que se expresa en el cálculo del ingreso real, la riqueza y la utilidad vista como felicidad, deseo-realización. Su giro epistémico para el estándar de evaluación del bienestar y su provecho se centra en lo que una persona puede hacer o ser realmente que reflejan los funcionamientos. Pero, ¿qué demandas de funcionamientos reflejan el bienestar? Las demandas del bienestar para Sen no es un asunto de que tan rica es una persona o que tanto dominio tiene una persona sobre los bienes de consumo. Si se toma la riqueza como un bien, desde el enfoque de las capacidades entonces el dominio de los bienes es un medio para el bienestar. Los bienes son importantes en la medida que ayudan a las personas, pero no lo son en sí mismo. Para Sen las demandas se basan en el hecho simple de cuánto o qué tanto le importa a una persona la clase de vida que lleva y lo que la persona logra «hacer» o «ser». El ejercicio consiste entonces en evaluar los vectores de funcionamientos reflejando las «acciones» y los «estados» de la persona (Sen, 1985b, 28).

Recapitulando la crítica al enfoque utilitarista cabría la pregunta ¿por qué no utilizar el criterio de felicidad o deseo-realización de una persona para evaluar su bienestar? Sen hace notar que existen limitaciones serías cuando se utiliza el

enfoque utilitarista (entendido como felicidad y deseo-realización) para evaluar el bienestar de una persona. Su principal objeción es que a la hora de hacer tal valoración descuida la condición física para centrarse en estados mentales y descuida la valoración. El conflicto entre el enfoque utilitarista y el de capacidades se puede representar tomando el caso, por ejemplo, de Diego y Felipe, Diego es más feliz o tiene más deseos realizados que Felipe a pesar de sufrir de una grave enfermedad que lo llevará rápidamente a la muerte. Pero aunque Diego tenga más deseos realizados su condición física esta deteriorada y esto no se refleja desde el enfoque utilitarista. Asimismo, una persona pobre puede arreglárselas disfrutando de pequeñas dádivas o comodidades sin desear lo que por justicia merece para llevar una vida libre de penurias. Ello también deja ver una clara diferenciación entre la felicidad, por una parte, y el deseo por otra. Si seguimos el criterio utilitarista esta actitud mental no acaba con las penurias, como tampoco lleva a que esa persona valore que se le saque de tal situación de pobreza.

El utilitarismo no está interesado realmente por las personas como tales, para el utilitarismo una persona es nada más que el lugar donde ocurre algo valorable llamado felicidad o deseo-realización. No le importa cómo sucede esta felicidad, qué la ocasiona, si la comparten todos o si la acogen sólo unos pocos. Todo lo que realmente le importa es la cantidad total de felicidad o deseo-realización (Sen, 1984a, 308). Estas observaciones hacen que Sen vea en el enfoque utilitarista una visión muy limitada para evaluar el bienestar, ya que cuando se realizan comparaciones interpersonales de utilidad puede darse una imagen distorsionada del bienestar.

El enfoque utilitarista presenta como base de información sólo las utilidades y se excluirían aspectos relevantes como podrían ser las capacidades alcanzadas por una persona. De ahí el énfasis de Sen en que el verdadero alcance de una base de información permita evaluar aspectos vitales para las personas:

Por ejemplo, los principios utilitaristas se basan, en última instancia, sólo en las utilidades, y aunque por el camino puedan tenerse muy en cuenta los incentivos, es la información sobre la utilidad la que se considera a la larga la única base correcta para evaluar la situación o para evaluar actos o normas. En la versión clásica del utilitarismo, tal como la formula Jeremy Bentham, la utilidad es el placer, la felicidad o la satisfacción y, por tanto,

todo gira en torno a estos logros mentales. Algunas cuestiones potencialmente trascendentales como la libertad individual, el reconocimiento o la violación de derechos reconocidos, que son aspectos de la calidad de vida que no se reflejan de manera suficiente en las estadísticas del placer, no pueden modificar directamente una evaluación normativa en esta estructura utilitarista. Sólo pueden desempeñar un papel indirecto *a través de* su influencia en las cifras de utilidad (es decir, únicamente en la medida en que puedan influir en la satisfacción mental, el placer o la felicidad). Por otra parte, al modelo agregado del utilitarismo no le interesa, ni es sensible a la *distribución* real de las utilidades, ya que sólo se fija en la utilidad *total* de todas las personas consideradas en su conjunto. Esto hace que la base de información sea muy reducida, y esta insensibilidad general es una importante limitación de la ética utilitarista (Sen, 1999a, 56-7).

Como se afirmó anteriormente, cabe resaltar sobre el enfoque utilitarista que las principales desventajas de este enfoque están referidas a su base de información, pues es indiferente hacia la distribución en la medida que no tiene en cuenta las desigualdades de la distribución de la felicidad lo que hace hincapié en la suma total, sin importar lo desigual en que está distribuida. Desestima el interés por los derechos, las libertades y otras cuestiones que no reporten utilidad, a no ser que se valoren indirectamente en la medida en que influyen en las utilidades que éstas presentan. Por otra parte, centrar la atención sólo en las características mentales como el placer, la felicidad o los deseos deja mucho que desear cuando se realizan comparaciones interpersonales sobre el bienestar y las privaciones que sufren ciertas personas al interior de la sociedad, pues nuestros deseos y capacidades para experimentar placer se adapta a las circunstancias adversas, llevando a que muchos de ellos acepten sus privaciones debido a la necesidad de sobrevivir.

Identificar estas limitaciones del enfoque utilitarista a la hora de evaluar el estado de una persona, esto no implica que la información de utilidad no tenga relevancia a la hora de evaluar el bienestar. La utilidad en el sentido de felicidad se puede incluir en la lista de algunos funcionamientos importantes, que llegan a ser relevantes para el bienestar de una persona. Por otra parte, la información de utilidad expresada como deseo-realización puede cumplir un papel importante al proporcionar evidencias de distintos tipos de valoración, pues se da el caso que una persona desea algo en particular y por tanto la valora. Mientras que desde el enfoque de las capacidades se establece que una persona valora X y, por tanto, la desea, siendo otra manera de ver esta relación de valor y deseo (Sen 1985b, 32).

Es por esta razón por la que la información de valoración expresada en el razonamiento de utilidad se ve como provisional y dudosa cuando se confronta con el enfoque de las capacidades que ve al bienestar como una valoración de los logros particulares de una persona, o la clase de vida que se logra llevar.

Pienso que el argumento que Sen utiliza para rechazar las teorías sobre el bienestar con fundamento utilitarista, es que éstas confían exclusivamente en la utilidad excluyendo así la información no-utilitaria que también hace parte de nuestro bienestar. Sen se preocupa no solamente por la información que incluye la evaluación normativa, sino también por la información que es excluida. En este sentido estoy de acuerdo con Robeyns, cuando afirma:

La información no-utilitaria que es excluida por el utilitarismo podrían ser las necesidades físicas adicionales que una persona tiene debido a que es físicamente incapacitado; pero también puede referirse a aspectos morales o sociales, tales como el principio de que los hombres y las mujeres deberían recibir el mismo salario por el mismo trabajo. Para un utilitarista, este principio no tiene valor intrínseco, y los hombres y las mujeres no deberían recibir el mismo salario ya que las mujeres se sienten satisfechas con salarios bajos. Pero Sen argumenta que es contraintuitivo que este principio no sea tenido en cuenta en nuestros juicios morales. Por ello, la primera línea de teorías normativas que Sen ataca son aquellas que confían exclusivamente en estados mentales. Esto no significa que Sen piense que los estados mentales, tales como la felicidad, no sean importantes y que no jueguen un papel importante; por el contrario, es la exclusiva *confianza* en los estados mentales lo que él rechaza (Robeyns, 2005, 97).

Si se toma en cambio la valoración del bienestar desde los funcionamientos se puede establecer dos partes aunque no independientes sobre el problema de la evaluación sobre el bienestar, por una están los logros del funcionamiento y, por otra, la valoración de los logros de funcionamientos. Los logros de funcionamientos se representan por aquello que una persona puede hacer o ser. Mientras que la valoración de los logros de funcionamiento parecería irrelevante, pero no lo es, debido a que si se tiene una lista aceptada de funcionamientos se puede señalar a un conjunto de funcionamientos más valiosos que otros por circunstancias muy particulares o estados de la persona. Por ejemplo, podemos vivir sin deficiencias nutricionales, con cobijo y gozar de buena salud, pero no poder participar en los ámbitos sociales y políticos al interior de mi comunidad debido a un prejuicio racial. Ello obliga a establecer que un funcionamiento complejo como poder participar en la vida de la comunidad

requiera mayor atención, pues se está vulnerando la libertad de participación. Esto es lo que Sen considera como sustancial cuando se está hablando de valoración que el enfoque utilitarista no alcanza a percibir debido a que evita este aspecto cuando identifica utilidad en forma de felicidad o deseo-realización.

Al utilizar los funcionamientos para evaluar el bienestar se puede elaborar una crítica a simple vista y es que genera un tipo de evaluación muy incompleta sobre el bienestar de una persona al centrarse en unos cuantos funcionamientos o al ponderar un funcionamiento A sobre B o C. Pero para Sen en lo que se debe enfatizar a la hora de valorar el bienestar de una persona no es en generar un ordenamiento completo sobre el bienestar sino en el «contenido» para realizar tal evaluación. Además un ordenamiento parcial de funcionamientos no se forma desde una completa arbitrariedad, como también, es importante reconocer que gran parte de las relaciones sociales y económicas son inherentemente parciales e incompletas, y la evaluación del bienestar pertenece a esta categoría. Si se toman un vector de funcionamiento A que representa un mayor nivel de bienestar que B o C. Y estos dos últimos no podrían clasificarse el uno con el otro, no hay nada de ilegítimo o derrotista al reconocer que la clasificación del bienestar puede tener vacíos (Sen, 1985b, 31-2).²⁴ Sin embargo, al tener un conjunto de funcionamientos parciales procura un método de posibilidad segura para evaluar el bienestar a expensas de no decir nada en algunas otras comparaciones particulares a la hora de hacer comparaciones interpersonales. No se debe olvidar que el objetivo que Sen se propone al buscar otra fuente de evaluación del bienestar de los cánones establecidos en la teoría económica es obtener un «estándar común» de bienestar, más que buscar resolver conflictos interpersonales en la valoración de las condiciones sociales (Sen, 1985b, 55-6).²⁵

²⁴ Sen es reiterativo en advertir los posibles vacíos que se pueden establecer al evaluar el bienestar, incluso, reconoce que no hay un ordenamiento completo para la clasificación del bienestar de los vectores de funcionamientos, pues el mismo orden del bienestar es incompleto (Sen, 1985b, 66).

²⁵ Para Nussbaum la relevancia del enfoque de las capacidades frente al utilitarismo está en que algunas veces los economistas en la tradición utilitarista se centran más en la utilidad total o promedio de la población, medida por las expresiones de satisfacción, olvidando el respeto que se le debe dar a la persona y su lugar en la sociedad, de esta forma sostiene que “la utilidad promedio es un número impreciso que no nos dice mucho sobre los diferentes tipos de personas y su lugar social relativo. Esta imprecisión lo convierte en un enfoque especialmente inadecuado cuando estamos seleccionando principios políticos básicos que se comprometan a tratar a cada persona como un fin.

Una manera de identificar los funcionamientos relevantes para la evaluación del bienestar es un uso amplio de observaciones que van más allá del mercado o la riqueza, para situarse en el ámbito de las condiciones de las personas

Lo que es más, los economistas utilitarios típicamente agregan no sólo a través de distintas vidas sino también a través de distintos elementos de vidas. Por eso, dentro de la utilidad total o parcial yace información sobre la libertad, el bienestar económico, la salud y la educación. Pero todos estos son bienes separados que varían en algún grado independientemente los unos de los otros. Además, existen razones para pensar que todos ellos son importantes y que no debemos dejar de lado uno sólo para alcanzar una cantidad especialmente grande de otro. Un argumento central usado por John Rawls en contra del utilitarismo ha sido que ya que su compromiso es para intercambiar entre bienes diversos, ofrece protección insuficiente para las libertades políticas y religiosas. Promueve el intercambio entre esos bienes y otros para producir el más grande total (o parcial) social. Pero este tipo de punto parece más comúnmente verdadero: de forma similar, no debemos suprimir nuestra salud emocional para lograr una gran cantidad de oportunidad de empleo, o nuestro auto-respeto para lograr una gran cantidad de salud. De nuevo, el compromiso del utilitarismo con la agregación crea problemas al pensar sobre la gente marginada o con privaciones, para quienes algunas de las oportunidades que el utilitarismo pone en riesgo pueden tener una importancia especialmente urgente.

Existe un problema adicional cuando uno se basa en la utilidad: éste no incluye toda la información relevante. Una cosa que queremos saber es que sienten los individuos sobre lo que les está pasando, si están o no satisfechos. Pero también queremos saber lo que ellos verdaderamente son capaces de hacer y de ser. Las personas ajustan sus preferencias de acuerdo a lo que ellos piensan que pueden lograr, y también de acuerdo a lo que sus sociedades establecen como logros apropiados para personas como ellos. Las mujeres y otras personas con privaciones frecuentemente exhiben tales “preferencias adaptativas”, formadas bajo condiciones de medios injustos. Estas preferencias típicamente validarán el *statu quo*. La satisfacción es una cosa importante; pero de seguro que no es la única cosa.

Finalmente, al enfocarse en el estado de la satisfacción, el utilitarismo muestra una consideración deficiente por la agencia. La gratificación no es la única cosa que importa en una vida humana, el esfuerzo activo también importa. Robert Nozick introdujo en este punto el famoso ejemplo de la “máquina de experiencia”: una persona es conectada a una máquina que produce experiencias de placer, mientras que él o ella no hace nada. Muchas personas estarían de acuerdo con el hecho de que estar conectado a la máquina no es suficiente para producir bienestar. Sería mejor ser activo en el mundo, incluso si uno enfrenta frustraciones. Este pensamiento tiene importancia política ya que habría elecciones que hacer respecto de qué tan activas deberían ser las personas en una nación. Algunas formas de gobierno promueven satisfacción sin permitirle a las personas muchas opciones para la elección y la actividad; y otras promueven la elección y la actividad, incluso si las personas a las que se les da libertad para elegir cometen errores e incurrir en frustraciones. Parece ser que el utilitarismo nos aleja de la importancia de la elección democrática y de la libertad personal.

Al analizar los defectos del enfoque utilitarista con respecto al desarrollo nos vemos llevados, entonces, en la dirección de una explicación substantiva de ciertas habilidades y oportunidades centrales, prominentemente incluyendo las oportunidades de elección y de actividad, como el espacio relevante dentro del cual se hagan comparaciones de calidad de vida entre las sociedades, y como el punto de referencia a ser usado al indagar si una sociedad determinada ha dado a sus ciudadanos un nivel mínimo de justicia. Nuestra crítica sugiere que esa lista debe contener una pluralidad de objetos distintos que no deben ser tratados como simples ofertas de cantidades diferentes de un solo bien homogéneo. La valoración no sólo se centrará en lo que las personas sienten acerca de sus relaciones con estos bienes, también indagará por lo que ellos verdaderamente son capaces de hacer y de ser” (Nussbaum, 2006, 72-4).

para buscar entender los funcionamientos que alcanzan.²⁶ Es el caso de un estudio realizado por Sen sobre el bienestar y la discriminación sexual donde no se centra en los cánones evaluativos de la tradición económica como estudios de mercado e ingreso, sino en ver funcionamientos que reflejan el estado de las mujeres en India.²⁷

La evaluación a través de los funcionamientos no solo se aplica a países pobres o del Tercer Mundo. En los países ricos o del Primer Mundo los funcionamientos tienen que ver con la longevidad, la nutrición, la salud básica, la prevención de epidemias, la educación, entre otros, y suelen tener menos variaciones de una persona a otra. Mientras que se pueden encontrar otros funcionamientos que presentan un alto índice de variabilidad como es la habilidad para disfrutar de los amigos, estar cerca de las personas que nos gustaría ver, participar en la vida de la comunidad y otra serie de funcionamientos que involucran actividades culturales e intelectuales y ocio, entre otras, que presentan una gran variabilidad de un país a otro.

Queda expuesto así el marco de discusión teórica sobre la evaluación del estado de una persona, donde el enfoque de las capacidades brinda un aporte

²⁶ Esto no quiere decir que no se pueda utilizar información extraída del mercado para ubicar a ciertos funcionamientos como básicos o conocer el estado de los mismos. Por ejemplo, un funcionamiento como la habilidad para vestirse puede verse con mucha facilidad en los datos del mercado. De igual manera los datos extraídos por el uso de Internet y móviles, etc., expresan el estado de algún funcionamiento importante como la habilidad de comunicación.

²⁷ Véase Apéndice B (Sen, 1985b). Sen utiliza su enfoque para evaluar el bienestar de las mujeres y los hombres en la India. Para ello contrasta la posición del hombre y la mujer en un estudio empírico reflejando el grado de prejuicio sexual que sufren las mujeres respecto a los hombres gracias al alcance o la falta de ciertos funcionamientos. Su preocupación se centra en algunos funcionamientos y no en una lista entera ni con una importancia total. Estos funcionamientos, por ejemplo, llevar una vida saludable se relacionan con índices como el peso por edades tanto de hombres como de mujeres, asimismo por el sufrimiento de enfermedades parasitarias. Otro funcionamiento que refleja esta discriminación es la baja esperanza de vida por parte de las niñas con relación a los varones. Esta mortalidad por edad es sustantivamente alta por parte de las mujeres, debido a la preferencia de los bebés niños que de las niñas, incluso, se presenta un abandono deliberado de los bebés con sexo femenino. El alto índice de desnutrición que sufren las niñas es una muestra fehaciente del deterioro de un funcionamiento crucial entre la relación de niños y niñas.

Sen confirma con este breve estudio la posición inferior de la mujer en India en términos de algunos funcionamientos más elementales. Sin llegar a hacer un estudio definitivo, sí deja ver una diferencia de funcionamientos de la mujer en India que se pueden ver como importantes para el estudio de la economía y la sociedad India. Para ver otro análisis sobre la desigualdad sexual y las implicaciones en las teorías de la justicia, véase (Sen, 1989a; 1990c; 1995c). Para Sen es muy claro que una teoría utilitarista de la justicia no es una base adecuada para analizar la desigualdad de género, ya que la base informativa propia del utilitarismo oculta y amortigua grandes desigualdades de funcionamientos y libertades.

sustantivo y se diferencia de manera clara frente al enfoque utilitarista. Pero ¿por qué no dejar el enfoque de las capacidades en el ámbito de los funcionamientos? ¿Por qué hablamos recurrentemente de las capacidades en la perspectiva que Sen ha planteado o, incluso, por qué entonces no lo llamamos el enfoque de los funcionamientos? Creo que la respuesta es clara y contundente: si hemos de evaluar la calidad de la vida de una persona en un aspecto tan crucial como es el bienestar, debemos ver los funcionamientos realizados por ella, y este conjunto de funcionamientos se refleja en sus capacidades. De tal manera que cuando evaluamos las capacidades de la persona se evalúan sus funcionamientos o un conjunto específico de funcionamientos. Además, el bienestar tal como lo entiende Sen, no es solamente un asunto de lo que la persona logra, es decir, de sus funcionamientos realizados; sino también de las distintas opciones que la persona puede elegir, y estas opciones u oportunidades se reflejan en la «libertad como capacidad».

1.3.2. Las capacidades

El segundo aspecto constitutivo del enfoque son las capacidades. Una capacidad es un conjunto de vectores de funcionamientos o una suma de vectores de estos funcionamientos, que reflejan la libertad de la persona para alcanzar aquello que valora. Una capacidad, en otras palabras, no es más que las diversas combinaciones de funcionamientos que se pueden conseguir, como es la habilidad para estar bien nutrido, tener buena salud y la posibilidad de escapar de la mortalidad evitable y prematura.

La capacidad proporciona un punto de vista desde el cual valorar las condiciones sociales, políticas y económicas que viven las personas al interior de la sociedad. Estas condiciones son importantes porque pueden llevar al desarrollo o al deterioro de los funcionamientos y las capacidades de la persona. La ausencia o el deterioro de la capacidad individual es una muestra fehaciente de desigualdad, ausencia de bienestar y una precaria calidad de vida que se puede vivir en la sociedad. Ahora bien, Sen introduce el concepto de capacidad, para atender a la importancia fundamental de la libertad, porque:

El termino capacidad se refiere a la *libertad* de una persona o un grupo para promover o lograr funcionamientos valiosos, “representa las varias combinaciones de funcionamientos (seres y hacer) que la persona puede lograr. La capacidad es por ello, un conjunto de vectores de funcionamientos que reflejan la libertad de una persona para llevar un tipo de vida u otro...para elegir posibles formas de vida.” Es la presencia de este término “libertad para” [*freedom to*] -la afirmación de que la libre elección tiene injerencia en las actividades de desarrollo- lo que lleva a Sen a llamar a este enfoque distintivo el enfoque de las capacidades (Alkire, 2002, 6).

La perspectiva de las capacidades de Sen está ligada, entre otros aspectos, a la preocupación de Adam Smith por la capacidad para funcionar, concebida como la capacidad para aparecer en público sin sonrojarse o para participar en la vida de la comunidad:

También es un enfoque que atrajo mucho a Adam Smith. Como hemos señalado antes, Smith se ocupó de esa capacidad para funcionar concebida como «la capacidad para aparecer en público sin sonrojarse» (y no sólo de la renta real o la cesta de bienes que poseían los individuos). Lo que se considera una «necesidad» en una sociedad depende, en el análisis smithiano, de qué se necesite para conseguir algunas libertades mínimamente necesarias, como «la capacidad para aparecer en público sin sonrojarse» o para participar en la vida de la comunidad” (Sen, 1999a, 73).

Esta argumentación Smith la planteó así:

Por necesidades entiendo no sólo los bienes que son indispensables para el sustento, sino todas aquellas cuya falta constituiría, en cierto modo, algo indecoroso entre las gentes de buena reputación, aun entre las de clase inferior. Una camisa de lino, rigurosamente hablando, no es necesaria para vivir. Los griegos y los romanos vivieron de una manera muy confortable y no conocieron el lino. Pero en nuestros días, en la mayor parte de Europa un honrado jornalero se sonrojaría si tuviera que presentarse en público sin una camisa de aquella clase. Su falta denotaría un grado sumo de miseria, en la que apenas podría incurrir el más mísero, sino a causa de una conducta en extremo disipada. La costumbre ha autorizado, del mismo modo, el uso del calzado de cuero en Inglaterra, como algo necesario para la vida, hasta el extremo de que ninguna persona de uno u otro sexo osarían de aparecer en público sin él (Smith, 1976, 869-870).

Sen analiza desde este texto que lo que Smith consideraba una necesidad en una sociedad depende de qué se necesite para conseguir algunas libertades mínimamente necesarias como la capacidad para aparecer en público sin sonrojarse o para participar en la vida de la comunidad. Por esta razón el centro de atención del análisis de Sen son las libertades que generan los bienes, no los bienes en sí mismo, como podría ser la renta real o la cesta de bienes que poseen

las personas. Desde la perspectiva de Sen los bienes o recursos permiten los funcionamientos y éstos a su vez reflejan la capacidad de una persona. Los bienes o recursos no son el centro de evaluación en el enfoque de las capacidades, sino más bien las libertades alcanzadas gracias al despliegue de las capacidades para funcionar.

La capacidad refleja la libertad con que cuenta una persona para llevar un tipo de vida u otra. Así el conjunto de capacidades es un tipo de libertad: la libertad para conseguir distintas combinaciones de funciones; en otras palabras, la libertad para lograr diferentes estilos de vida.²⁸ Esta concepción es lo que le permite a Sen encontrar que las capacidades son una manera de concebir la libertad como «libertad positiva», porque las capacidades expresan la libertad o las oportunidades reales con que cuenta una persona para llevar el tipo de vida que considera valiosa, permitiendo la autodeterminación. Este sentido de la libertad será ampliado posteriormente cuando se aborde la problemática sobre la justificación del enfoque. Ahora bien, si se logra evaluar la libertad, entonces, “la capacidad en sí misma puede servir como un objeto de valor e importancia moral” (Sen, 1984a, 316). De ahí, que el enfoque presente como centro de atención a la libertad como valor indiscutible para el orden social.

Vale la pena señalar que para Cohen, sin embargo, el concepto de capacidades es desafortunado y ambiguo, pues presenta dos aspectos distintos de la condición de una persona bajo un nombre único como es capacidades. Un aspecto se refiere a “que una persona sea capaz de hacer ciertas cosas básicas”. El otro es lo que llama vía media, porque el concepto de capacidades para Cohen se encuentra a la mitad del camino entre los bienes y la utilidad. Esta vía media está constituida por los estados que producen los bienes en las personas. Esto es posterior a tener los bienes y anterior a tener utilidad. Para Cohen los bienes hacen varias cosas por una persona:

- 1) La dota con capacidades propiamente dichas, que pueden o no usar;
- 2) por medio del ejercicio que la persona hace de esas capacidades, los bienes contribuyen al desempeño de actividades valiosas y al logro de

²⁸ Vale la pena señalar que en los últimos trabajos sobre el enfoque de las capacidades, Sen utiliza el concepto «conjunto de capacidades». Éste consiste en un número de capacidades, de la misma forma que la libertad general de una persona está constituida por un número de libertades más específicas (Robeyns, 2005, 100).

estados deseables. 3) Los bienes causan estados deseables adicionales directamente, sin ningún ejercicio de capacidad por parte de su beneficiario, un ejemplo serían los bienes que destruyen los insectos que producen el paludismo. La capacidad es parte de la vía media, porque ciertamente no puede excluirse del rango de cosas que los bienes confieren a la gente y, no obstante, también es cierto que no es la única en ese rango (Cohen, 1993, 18).

El centro de discusión de Cohen es la importancia de la dimensión de la vía media para una comprensión normativa, pues desde el enfoque de las capacidades se hace énfasis en el estado de la persona, distinguiendo los bienes que ayudan a generar ese estado y las utilidades que generan los bienes. Más, sin embargo, para él, las capacidades forman sólo una parte del estado intermedio de la vía media. Pero como el producto de los bienes y la utilidad que ellos generan no abarca lo mismo que las capacidades, entonces ésta es una mala denominación para la vía media.

La apreciación de Cohen es desafortunada porque si bien el concepto de capacidades representa que «una persona sea capaz de hacer ciertas cosas básicas», no se centra en «los estados que producen los bienes en las personas o vía media». Aquí habría que hacer la siguiente observación y es que lo que Cohen llama «vía media» (los estados que producen los bienes en las personas) corresponde a lo que desde el enfoque se llama funcionamientos de una persona y no a las capacidades. Con esto quiero afirmar que Cohen confunde lo que expresan los funcionamientos y las capacidades, que son dos conceptos que se relacionan pero que se pueden distinguir. Es decir, los dos están relacionados pero no significan lo mismo.

Existe en Cohen una preferencia desde su perspectiva de la vía media por los funcionamientos que por las capacidades, sin embargo, los funcionamientos reflejan el bienestar de una persona y las capacidades su libertad alcanzada u oportunidades. Y en el contexto de la evaluación del bienestar de una persona Sen sugiere que nos debemos centrar en el conjunto de capacidades por cuestiones de justicia así este tipo de evaluación sea más difícil de realizar. Si lo que importara fuera evaluar la vía media o los funcionamientos, sostiene Sen, entonces podríamos preocuparnos por igual de una persona rica que ayuna como de un pobre hambriento. Si lo que interesa es eliminar el hambre del hambriento, es

debido a que la persona rica tiene la capacidad de estar bien nutrido, pero elige no estarlo, mientras que el pobre carece de la capacidad para no estarlo. De esta manera podemos encontrar que ambos tienen la misma vía media, pero sus capacidades son diferentes, en este sentido las capacidades son importantes para el análisis social y político, incluso más allá de los funcionamientos o vía media (Sen, 1993c, 45).

Es bueno señalar, sin embargo, que Cohen posteriormente encuentra que las capacidades importan por otras tres razones que vale la pena indicar: 1) Las capacidades posibilitan la libertad para elegir que es buena en sí misma; 2) la libertad de elegir con adecuado funcionamiento dentro del rango de esa elección constituye el derecho de una persona; y 3) las capacidades contribuyen *directamente* al bienestar, porque la vida de una persona es «más rica» cuando tiene oportunidad de elección: las capacidades son buenas no solamente, entonces, como espacio de elección, sino también que la libre elección, un proceso que requiere tal espacio, es bueno en sí mismo (Cohen, 1994, 119-120). Con estos argumentos Cohen termina dándole la razón a Sen y ve la importancia de su propuesta.

1.3.3 Relación entre funcionamientos y capacidades

Se ha sostenido que para comprender en qué consiste el enfoque de las capacidades es necesario tener alguna claridad sobre lo que significa los funcionamientos y las capacidades. Ahora bien, ¿qué relación existe entre los funcionamientos y las capacidades? Si bien gran parte de la respuesta de esta pregunta ya está implícita hasta lo aquí esbozado. La relación establecida entre los funcionamientos y las capacidades es bidireccional, porque los funcionamientos o los distintos vectores de funcionamientos entre los que se puede elegir constituyen una capacidad, y la ausencia de una capacidad reflejan el deterioro de los funcionamientos de una persona. Ahora bien, Sen establece una relación bidireccional y simultánea entre los funcionamientos y las capacidades:

De hecho, las relaciones entre funcionamientos y capacidades son mucho más complejas de lo que pueden parecer a primera vista. Las condiciones de vida son, en cierto modo, estados de existencia: ser esto o

hacer aquello. Los funcionamientos reflejan los distintos aspectos de tales estados, y el conjunto de paquetes de funcionamiento viable es la capacidad de una persona. Sin embargo, entre las posibilidades de ser y de hacer están las actividades de escoger, y, así hay una relación bidireccional y simultánea entre los funcionamientos y las capacidades (Sen, 1987b, 37).

La capacidad se define al derivarla de los funcionamientos. Estos últimos reflejan una combinación alternativa del quehacer y ser de una persona que se expresa como un conjunto de n funcionamientos. Luego, la capacidad se define entonces como un conjunto de tal n -múltiplo de funcionamientos, que expresan las distintas combinaciones alternativas del quehacer y ser, cualquiera de las cuales puede ser elegida por la persona. La capacidad se define, entonces, desde el espacio de los funcionamientos.

La combinación de funcionamientos refleja la capacidad y los logros reales. El conjunto de capacidades representa la libertad para lograrlos, es decir, las distintas combinaciones de funcionamientos que se pueden realizar. Los funcionamientos, entonces, alimentan a las capacidades. La ausencia de un funcionamiento es un signo claro de que una capacidad ha sido vulnerada, ya que ésta demanda ciertos funcionamientos (Nussbaum, 2002, 131). La capacidad se juzga, por lo tanto, en función de los funcionamientos.

Esta relación estrecha entre un funcionamiento y la capacidad de todas maneras fácilmente puede llevar a confusiones si no se tiene claridad en ambos conceptos. Una manera de resumir hasta lo aquí expuesto y al mismo tiempo que permita tener un poco más de claridad al respecto, es saber que un *funcionamiento* es un logro de una persona, mientras que la *capacidad* es un conjunto de tales logros. Un logro de una persona es montar en bicicleta, correr, vivir sin deficiencias nutricionales, entre muchos otros. Ahora bien, la realización de tales logros es lo que constituye la capacidad de una persona. La capacidad, que es un conjunto de n funcionamientos alcanzados, refleja la libertad de la persona, una libertad para hacer esto o aquello. La libertad se constituye como un aspecto de relevancia moral y política, entre otras cosas, porque si podemos vivir sin deficiencias nutricionales, con cobijo y gozar de buena salud, teniendo la posibilidad de hacer un uso público de la razón, de participar en los ámbitos políticos, sociales y económicos en mi comunidad, entre otros funcionamientos;

se expresa, entonces, una libertad como capacidad que refleja la oportunidad real para alcanzar aquello que valoro.

Una conclusión de la anterior distinción es que la diferencia entre ambos conceptos es la demarcación entre lo «realizado» y lo «efectivamente posible»; en otras palabras, entre los logros y las libertades u opciones valiosas de las cuales uno puede elegir. Así lo que verdaderamente importa es que las personas tengan las libertades o las oportunidades valiosas expresadas en capacidades de llevar el tipo de vida que ellos quieren llevar, de hacer lo que ellos quieran hacer y de ser las personas que ellos quieren ser (Robeyns, 2005, 95). Una vez se tengan efectivamente estas oportunidades substantivas, se pueden escoger aquellas opciones que más se valoran.

1.3.4. Criterio de evaluación ¿funcionamientos o capacidades?

Hasta lo aquí expuesto, se puede afirmar que la capacidad de una persona se refleja en la libertad para alcanzar funcionamientos valiosos. El conjunto de capacidades representa la libertad general de una persona para alcanzar aquello que valora. Ahora bien, ¿cuál de los dos aspectos constitutivos del enfoque de las capacidades se debe tener presente para evaluar problemas concernientes a la calidad de la vida de una persona los funcionamientos o las capacidades? Sobre este problema Sen afirma:

Lo primero que advertimos es que la capacidad se define en términos de las *mismas* variables focales que los funcionamientos. En el ámbito de los funcionamientos, cualquier punto representa un múltiplo n de funcionamientos. La capacidad es un conjunto de tal n -múltiplo de funcionamientos, que representan las diversas combinaciones alternativas de funcionamientos, entre las cuales la persona puede elegir una combinación. Una de las ventajas del enfoque de las capacidades es que nos aleja del ámbito de los bienes, los ingresos, las utilidades, etc., para ahondar hasta el ámbito de los elementos constitutivos de la vida. Por ello, es especialmente importante advertir que no existe diferencia, *en lo que se refiere al ámbito*, entre el hecho de centrarnos en los funcionamientos *o bien* en las capacidades. Una combinación de funcionamientos es un punto en ese ámbito, mientras que la capacidad es un conjunto de tales puntos (Sen, 1992a, 50).

Como se observa, los funcionamientos y la capacidad están íntimamente ligados, de tal manera, que el primero constituye al segundo, en la medida en que

la capacidad se entiende como una suma o conjunto de funcionamientos. Sen llama la atención al advertir que no existe una diferencia porque estos dos aspectos constitutivos se definen desde las mismas variables focales, que permiten establecer el mismo ámbito de evaluación para los funcionamientos o la capacidad. Incluso esgrime un término que permite conjugar estos dos conceptos como es «capacidades para funcionar». Sin embargo, para evaluar problemas sociales como el bienestar, la desigualdad, el desarrollo humano y la pobreza, entre otros, las capacidades permiten una extensión mayor de la base de información de una persona sobre aquello que logra hacer o ser. Las capacidades se definen en términos de las mismas variables focales que los funcionamientos, éstas son un conjunto de funcionamientos que representan la suma de aquellos y las diversas combinaciones alternativas de funcionamientos entre las cuales se puede elegir una combinación, por esta razón las capacidades son una base de información más amplia que los funcionamientos para evaluar problemas sobre la calidad de la vida humana que se puede llevar.

Lo anterior no quiere decir que no sea posible utilizar los funcionamientos como criterio de evaluación. Lo que sucede es que el centro de atención valorativo del enfoque de las capacidades son las habilidades realizadas, representadas en lo que una persona es capaz de hacer realmente, es decir, sus logros. O, el conjunto de capacidades expresado en sus oportunidades reales. Desde el enfoque de las capacidades, los dos suministran diferentes tipos de información: los funcionamientos sobre las cosas que hace una persona y las capacidades sobre las cosas que tiene libertad para hacer (Sen, 1999a, 75).

Un conjunto de capacidades expresa información sobre el funcionamiento real de alguna función elegida como centralmente importante, por ejemplo, la capacidad de gozar de una buena salud, se encuentra entre una serie de funcionamientos viables como estar nutrido adecuadamente, no padecer enfermedades prevenibles, etc. La evaluación de un conjunto de capacidades se basa en la valoración de alguno o algunos de estos funcionamientos elegidos de este conjunto. Luego, la obtención del bienestar de una persona puede ser valorada sobre la base del conjunto de capacidades, gracias a la identificación del valor de los funcionamientos logrados por la persona que se encuentran

contenidos en el conjunto de capacidades seleccionadas. Este tipo de evaluación se denomina evaluación simple, y consiste en el procedimiento de igualar el valor del conjunto de capacidades con uno o unos de los elementos del conjunto (Sen 1993c, 39), que en algún caso podría ser algún funcionamiento en particular, pues hay situaciones en que se puede recomendar una evaluación desde los funcionamientos alcanzados por las personas en lugar de evaluar sus capacidades en general, por ejemplo:

Si nos estamos enfocando en la capacidad de la integridad física, no nos interesaría un boxeador que deliberadamente pone su cuerpo en peligro de ser golpeado. Él tiene la capacidad de no ser atacado, pero elige pelear. Pero en lo concerniente a la violencia intrafamiliar, podemos usar la presuposición plausible de que nadie desea ser golpeado por otra persona en la casa. Si los funcionamientos logrados de una persona respecto a su integridad física son dañados por la violencia intrafamiliar, entonces esto es una señal inequívoca de que la víctima no tuvo la capacidad de estar a salvo del daño físico desde el principio. Algunas personas, como niños o incapacitados mentales, podrían no ser capaces de tomar decisiones complejas que les permitiría, con frecuencia, evaluar su bienestar en términos de funcionamientos logrados. Otras áreas donde es más lógico enfocarse directamente en los niveles logrados de funcionamientos que en las capacidades son el estar bien alimentado en países azotados por la escasez y el hambre, y todas aquellas situaciones de privación material y física extrema en sociedades o comunidades muy pobres. En esas situaciones sería mejor enfocarse en los funcionamientos más que en las capacidades (Robeyns, 2005, 101).

Esta evaluación simple es una muestra más de la integración entre los funcionamientos y las capacidades a la hora de evaluar problemas sociales. Sin embargo, el enfoque de las capacidades ve al conjunto de capacidades como la base de información primaria, ya que se debe ampliar la evaluación sobre la base de información desde lo que una persona logra hacer o ser, es decir, se debe ir de los funcionamientos a las capacidades. Ahora bien, ¿por qué se debe tratar de ampliar esta base de información?

Cuando se evalúa el bienestar de una persona desde el conjunto de capacidades en vez de un funcionamiento elegido no hay ninguna pérdida informativa, porque el conjunto de capacidades contiene una serie de funcionamientos. Pero el argumento que lleva a ampliar la atención de los funcionamientos al conjunto de capacidades es porque presenta una mayor ventaja

para conocer el estado real de una persona, sobre ello Sen presenta dos consideraciones:

Primero, podemos estar interesados no sólo en estudiar el “logro del bienestar”, sino también “la libertad de bienestar”. La libertad real de una persona para vivir y estar bien es de algún interés en las evaluaciones sociales y personales. Incluso, si aceptáramos la opinión, a la que pondremos en duda, de que la obtención de bienestar depende sólo de los funcionamientos logrados, la “libertad de bienestar” de una persona representa la libertad de disfrutar de los varios bienestares posibles asociados con los diferentes funcionamientos *n-tuples*²⁹ que están en el conjunto de capacidades.

Segundo, la libertad puede tener una importancia intrínseca para el logro del bienestar de una persona. El actuar libremente y ser capaz de elegir puede conducir directamente al bienestar, no sólo porque una mayor libertad puede hacer disponible un mayor número de opciones. Esta opinión es contraria a la que característicamente se asume en la teoría usual del consumidor, en la cual se juzga a la contribución de un conjunto de elecciones viables exclusivamente por el valor del mejor elemento disponible. Incluso, la eliminación de todos los elementos de un conjunto viable (por ejemplo, de un “conjunto de presupuestos”) que no sea el mejor elemento elegido, es considerado, en esa teoría como si no fuera pérdida real, ya que, en esa opinión, la libertad de elegir no importa por sí misma.

Por contraste, si a la acción de elegir se le considera como parte de una vida (y “hacer x” es diferente de “elegir hacer x y hacerlo”), entonces incluso “el logro en la obtención de bienestar” no necesariamente debe ser independiente de la libertad reflejada en el conjunto de capacidades. En ese caso, tanto el “logro en la obtención de bienestar” como la libertad de bienestar tendrán que evaluarse en términos de los conjuntos de capacidades (Sen, 1993c, 39).

El conjunto de capacidades contiene una mayor información sobre el estado real de la persona y permite conocer su capacidad para alcanzar su bienestar o su libertad de bienestar, como también sus logros de bienestar; pues el poder actuar libremente y ser capaz de elegir representan alcances significativos para su bienestar. Pero nada de lo anterior puede evadir el escrutinio público a la hora de evaluar un conjunto de funcionamientos valiosos. Ya que el enfoque de las capacidades promueve la necesidad de un escrutinio valorativo transparente de las ventajas y las adversidades individuales, pues los diferentes funcionamientos tienen que ser evaluados y sopesados unos con otros como también las oportunidades de tener diferentes combinaciones de funcionamientos. Por ello,

²⁹ Esta es una herramienta útil en la lógica que permite definir objetos de muchas características y significa una lista finita de elementos o un *conjunto de n funcionamientos*.

Sen hace énfasis en la necesidad de un escrutinio valorativo por parte de todos los afectados, que permita hacer juicios sociales, económicos y políticos gracias al razonamiento público que permita decidir qué funcionamientos tomar como centralmente importantes.

Volviendo al papel protagónico de las capacidades, la libertad se constituye desde el enfoque de Sen en el núcleo evaluativo preferencial para conocer el estado real de una persona, de ahí la importancia de centrar la evaluación en las capacidades u oportunidades y no meramente en los funcionamientos, ya sea, en los simples o en los más complejos. Al compararse las capacidades de dos personas se busca determinar cual de las dos personas está más aventajada o goza de un mayor grado de oportunidades en relación a su bienestar y calidad de vida (Sen, 1985b, 66).

El enfoque de las capacidades llama la atención sobre el hecho de que dos personas pueden tener oportunidades sustanciales muy diferentes incluso cuando cuentan con el mismo conjunto de bienes, es el caso que una persona discapacitada puede hacer mucho menos que una persona no discapacitada con exactamente los mismos ingresos y otros bienes primarios. En este sentido la persona discapacitada no puede ser tenida como igualmente aventaja, es decir, que cuenta con las mismas oportunidades que una persona sin ninguna incapacidad física pero con el mismo conjunto de bienes. El énfasis del enfoque es buscar reflejar las oportunidades reales que una persona tiene y no los medios en los que ella tiene control (Sen, 2004a, 332). Por otra parte, las diferencias de la capacidad para funcionar surgen por una cantidad de factores que se relacionan con las características de las personas, las diversidades del medio ambiente, las variaciones en los recursos no personales como la cohesión social o los servicios públicos, entre otros.

Para algunos economistas, sin embargo, debido a la dificultad para aplicar el concepto de capacidades han optado por trabajar de manera operacional en el enfoque de las capacidades centrándose en los funcionamientos, pues éstos se pueden materializar más fácilmente que las capacidades como expresión de libertad.³⁰ Es más, Sen en sus primeros trabajos de evaluación sobre el bienestar y

³⁰ Véase (Chakraborty, 1996; Pattanaik 1997; Granaglia, 1996).

reconociendo la importancia de los funcionamientos habló del «enfoque de los funcionamientos» (Sen, 1985b, 32). Pero como su intención era centrarse en la libertad se define por el «enfoque de las capacidades». Pero este no excluye a los funcionamientos antes por el contrario los va a reafirmar, pues un funcionamiento se puede constituir como una «capacidad básica», que no es otra cosa que la habilidad de una persona para funcionar (Sen, 1982a, 31). Este concepto de «capacidad básica» es el que le ha servido a Sen y a Drèze para analizar el desarrollo económico de India a través de ver en las capacidades básicas unos indicadores de evaluación a la hora de implementar el enfoque. Las capacidades básicas se ven, entonces, como funcionamientos valiosos, es decir, la habilidad para tener una larga vida, escribir, leer, evitar enfermedades prevenibles, para trabajar sin sufrir discriminación y participar en la vida pública (Sen 2002c).³¹

Una de las críticas más severas a la propuesta de Sen, como él mismo lo reconoce, es que la capacidad no puede ser observada directamente, pues los datos que se necesitan para medir el conjunto de capacidades son muy extensos y se presentan dificultades en obtener toda la información, esto hace que no sea claramente perceptible, mientras que es más viable identificar los funcionamientos o los logros alcanzados. Luego, en la práctica nos tenemos que contentar con una evaluación del bienestar según los funcionamientos alcanzados, en vez de introducimos en el cálculo el conjunto de capacidades cuando las bases empíricas son muy dudosas. Esto lleva, incluso, a que el análisis de la libertad se base en los estados observados de las personas. En este sentido “la perspectiva de la libertad se analiza en términos de poder para obtener lo que uno *elegiría*, más que centrarse en el *acto* de la elección” (Sen, 1992a, 52). El ideal propuesto por Sen para el enfoque es que se debería evaluar el alcance completo de la libertad de elegir entre los diferentes grupos de funcionamientos, aunque en la práctica sólo se examinen el haz de funcionamientos alcanzados.

Sen distingue entre las dificultades prácticas para la disposición de los datos a la hora de lograr la base de información del conjunto de capacidades y lo

³¹ Estos estudios han reflejado la necesidad de emprender políticas e inversiones sociales en salud, educación, entre otras. Asimismo, han mostrado las profundas desigualdades que se padecen hoy en India, como también, los bajos niveles de calidad de vida en muchas regiones gracias a indicadores como los índices de alfabetización, la expectativa de vida, la mortalidad infantil y la fertilidad.

que debería ser el procedimiento justo si se llegara a disponer de la información, por eso lo que se busca es evaluar la capacidad de una persona ya que responde a una cuestión de justicia. La indagación por la capacidad de una persona, que no es otra cosa, que el conjunto de n funcionamientos que logra alcanzar, busca destacar la importancia de saber qué datos podrían ser pertinentes y útiles a la hora de evaluar la libertad así no se hayan podido obtener. Así se reconozca que la base informativa de los funcionamientos es una base mucho más precisa sobre la evaluación de la calidad de vida y el progreso económico que otros índices de evaluación, esto no debe hacer olvidar que la evaluación de la libertad es el interés o ideal último del enfoque propuesto por Sen.

Si bien es claro que la evaluación de la capacidad se queda en un ideal debido a la limitación de la información. Sen tampoco nos dice cómo seleccionar un haz de funcionamientos valioso o cómo suponer que ciertos funcionamientos se deben tener en cuenta para la evaluación del conjunto de capacidades. Es decir, Sen no explicita los criterios para los indicadores de la capacidad. Este vacío llevó a que Alkire formule unos criterios como indicadores de funcionamientos o «capacidades básicas» entre los que se encuentran a) que el funcionamiento debe pertenecer al conjunto de capacidades, b) que el funcionamiento esté relacionado con una necesidad básica humana, por ejemplo, sin el cual la vida de una persona podría arruinarse; c) el funcionamiento no puede depender de otro que no se considere básico, d) el funcionamiento no puede depender de una habilidad que no sea muy común o que no tenga interés, f) el nivel del funcionamiento debe observarse y experimentarse empíricamente, g) el suministro del funcionamiento necesariamente no compromete la libertad para perseguir otro funcionamiento significativo a largo plazo (Alkire, 2002, 184). Ahora bien, estos son unos criterios, pero no son los únicos, se podrían añadir alguno más para complementar la propuesta de Alkire, por ejemplo, h) que la degradación del funcionamiento refleje un deterioro de la libertad.

La intención de Alkire de señalar estos indicadores de selección de funcionamientos no es otro que rotular una serie de funcionamientos que puedan mantenerse válidos internacionalmente, permitiendo señalar así indicadores económicos con pretensiones de universalidad para la evaluación de la pobreza

absoluta. Pienso que estos criterios de selección de funcionamientos pueden prestar una ayuda importante en el momento en que se necesite tener algún criterio de elección de algunos funcionamientos que se puedan considerar vitales, pero ello no puede hacer olvidar que la selección de los funcionamientos debe estar mediada por el contexto y la participación de los afectados quienes pueden tomar estos criterios como base o ayuda para su elección.

1.3.5. Las capacidades como criterio de evaluación

Como lo ha expresado Sen, el enfoque no es un conjunto de formulas mecánicas evaluativas, sino un marco para el análisis de la información y el escrutinio crítico. Ello permite sostener, que el uso que hace Sen del enfoque lo convierte en un marco normativo y, a su vez, crítico, dentro del cual evaluar el bienestar de la persona y los alcances de la libertad. Un problema que surge, entonces, y que debe ser claramente abordado es el de cómo evaluar las políticas económicas y sociales desde la perspectiva de las capacidades. Sen sugiere que se debe ser un tanto pragmático cuando se utiliza la motivación que subyace en la perspectiva de las capacidades para emplear los datos existentes con el fin de realizar evaluaciones prácticas. Para ello presenta tres enfoques prácticos. El primero es el *enfoque directo*, que consiste en examinar directamente vectores de funcionamientos y capacidades. Este enfoque se puede realizar de tres maneras a) desde una comparación total, que consiste en una ordenación de todos los factores que inciden en algún problema que se esté analizando como podría ser la pobreza o la desigualdad; b) la ordenación parcial, que consiste en la ordenación de algunos vectores sin llegar a mirarlos todos; c) la comparación de capacidades específicas, aquí se busca la comparación solamente de una capacidad elegida, como podría ser la longevidad, la capacidad de lectura y escritura, la nutrición, etc.

El segundo enfoque que permite realizar una evaluación es el *complementario*. Consiste en usar procedimientos tradicionales como podría ser la renta, pero complementado con consideraciones relacionadas con las capacidades:

Desde el punto de vista práctico, esta vía permite ampliar algo la base de información. Ésta puede complementarse con comparaciones

directas de los mismos funcionamientos o con variables instrumentales distintas de la renta que se supone que influyen en la determinación de las capacidades. Algunos factores como la existencia de asistencia sanitaria y su cobertura, la evidencia de discriminación sexual en la distribución de los recursos dentro de la familia y la presencia de paro y su magnitud pueden complementar la información parcial que transmiten las medidas tradicionales en el espacio de la renta. Esas extensiones pueden contribuir a comprender mejor los problemas de la desigualdad y la pobreza, *complementando* lo que se sabe por medio de las medidas de la desigualdad de la renta y la pobreza de renta. Eso implica esencialmente utilizar la «comparación de capacidades específicas» como recurso complementario (Sen, 1999a, 82-3).

El tercer *enfoque es el indirecto*, que centra su atención en el espacio de renta, pero debidamente ajustado:

Para calcular las «rentas ajustadas» puede utilizarse información sobre otros determinantes de las capacidades *distintos de la renta*. Por ejemplo, se pueden ajustar a la baja los niveles de renta de las familias si son analfabetas y al alza si tienen un elevado nivel de estudios, etc., para que sean equivalentes desde el punto de vista del logro de capacidades. Este procedimiento está relacionado con la literatura general sobre las «escalas de equivalencia», así como con las investigaciones sobre las pautas de gasto de las familias para evaluar indirectamente las influencias causales que no pueden observarse directamente (como la presencia o la ausencia de ciertos tipos de discriminación sexual en el seno de la familia) (Sen, 1999a, 83).

El enfoque es muy flexible a la hora de evaluar políticas sociales y económicas o cualquier otro problema social, ya que puede variar dependiendo del tipo de ejercicio que se pretenda realizar, de la existencia de información, y de la urgencia de las decisiones que haya que tomar. Para Sen la importancia de las capacidades es su compatibilidad con varias estrategias de evaluación real, pues no se debe olvidar que éstas presentan un carácter universal. Además el enfoque sobre las capacidades es pluralista, pues toma diferentes capacidades para funcionar para la evaluación, hay que ver qué peso se le concede al conjunto de capacidades frente al logro real o el vector de funcionamiento elegido. Asimismo, hay unos funcionamientos más importantes que otros y esto lo determina una evaluación razonada que requiere de un debate público y de una comprensión y aceptación democrática, que lleve a la selección de las ponderaciones que nacen obligatoriamente de un escrutinio valorativo.

Por otra parte, tampoco se debe tener miedo a la inclusión de juicios de valor para realizar una evaluación social que nazca del escrutinio público, pues

para Sen son inevitables los juicios de valor cuando se realizan evaluaciones sociales:

En términos generales, es inevitable realizar juicios de valor cuando se compara el bienestar o la calidad de vida de los individuos. Por otra parte, cualquiera que valore el escrutinio público debe tener en cierta medida la obligación de dejar claro que *se hace* un juicio de valor cuando se utilizan las rentas reales con ese fin y que las ponderaciones empleadas implícitamente deben ser objeto de un escrutinio valorativo. En este contexto, el hecho de que la evaluación de la utilidad a partir de las cestas de bienes basada en los precios de mercado dé la engañosa impresión -al menos a algunos- de que, *para realizar evaluaciones se ha seleccionado previamente* una «medida práctica» ya existente, es una limitación más que un activo. Si para realizar cualquier evaluación es fundamental (como creemos que lo es) un escrutinio público documentado, hay que indicar más explícitamente los valores implícitos en lugar de protegerlos del escrutinio con la espuria excusa de que forman parte de una medida «ya existente» que la sociedad puede utilizar de manera inmediata sin más preámbulos (Sen, 1999a, 80).

La opción de Sen es por la libertad, porque en últimas lo que intenta evaluar es su alcance gracias a lo que han alcanzado las personas en aras de la construcción de una sociedad bien ordenada, con políticas sociales que velen por el desarrollo de las capacidades garantizando una asignación de recursos que permitan el ejercicio de ciertas libertades, como también la preocupación por la ampliación de los límites de la elección en los bienes y sus funciones de utilización en las que una persona esté en la libertad de escoger (Sen, 1985b, 27). En este orden de ideas el objetivo de las políticas sociales debe ampliar los límites que los individuos tienen para elegir tanto en el conjunto de los funcionamientos y el conjunto de los bienes con su respectiva utilización (Salcedo, 1994, 244). Así el fin de una política social es elaborar una estructura que garantice el pleno ejercicio de libertades iguales para todos favoreciendo a aquellos que sufren una mayor vulnerabilidad en sus capacidades.

La propuesta de Sen busca evaluar las políticas públicas de acuerdo a su impacto en las capacidades de las personas. Es una indagación por el estado de la persona, si está saludable y si los medios o los recursos necesarios para esta capacidad están presentes, tales como agua potable, alcance a los medios de salud, educación, entre otros. Se explora si la persona está bien alimentada, si las condiciones para esta capacidad se cumplen. Al señalar ciertas capacidades como

básicas toman relevancia algunos medios necesarios como los recursos financieros y la producción económica, por otra parte se resaltan las prácticas e instituciones políticas, tales como la garantía y la protección efectivas de la libertad de pensamiento, la participación política, las prácticas sociales o culturales, las instituciones sociales, los bienes públicos, las normas sociales, las tradiciones y las costumbres (Robeyns, 2005, 96).

La evaluación realizada a través del enfoque de las capacidades busca determinar cuál de dos personas o dos grupos sociales disfrutan de un mayor nivel de ventajas u oportunidades y para ello no es necesario clasificar el conjunto de capacidades completamente, ni tampoco tener un orden parcial demasiado amplio para que un conjunto de capacidades sea identificado y elegido. Es decir, no es necesario identificar todas las capacidades que se puedan dar, sino que se puede realizar una evaluación gracias a un conjunto finitos de capacidades identificadas que lógicamente no van a corresponder con la sumatoria total de ellas. En este sentido se obtendrá una valoración parcial y segura desde las capacidades identificadas como relevantes. Asimismo, un conjunto de capacidades no es válido por igual para todas las personas o grupos sociales, pues es posible encontrar que un grupo A está más aventajado que B, pero el grupo B no se puede clasificar en términos de ventajas con C. En otros casos se puede llegar a concluir que comparando las oportunidades de dos personas es posible decir que ninguno está más aventajado que otro, porque responden a contextos muy particulares, intereses y valoraciones diferentes (Sen, 1985b, 66).

1.3.5.1. Un criterio de evaluación para la justicia social

La problemática de la justicia social presenta uno de los desarrollos más interesantes en los últimos tiempos, pues gran parte de los filósofos políticos han contribuido a ahondar en esta temática. El enfoque de las capacidades se encuentra inmerso en este nivel de discusión, en la medida en que esta perspectiva se constituye en un marco evaluativo interesado en el estado de vida de las personas, y un aspecto relevante para ello son las condiciones que promueven una mayor justicia social. Ahora bien, si se mira con detenimiento y si se busca el

desarrollo de las capacidades al interior de la sociedad se logra evaluar la justicia social.

La perspectiva de las capacidades no se constituye en una teoría de la justicia a ejemplo de la justicia como equidad de Rawls o la teoría de la justicia de Walzer.³² Fácilmente es posible pensar que Sen propone una teoría de la justicia basada en las capacidades, pero no es así. La pretensión de Sen a lo mucho es que las capacidades pueden llegar a formar parte de la base de información de alguna teoría de la justicia (Sen, 2005b, 156). El motivo es que para Sen una teoría de justicia tiene que incluir tanto las consideraciones agregativas como las distributivas, mientras que el enfoque de las capacidades no especifica un principio agregativo.³³ Además, una teoría de justicia también requiere componentes procedimentales, tales como el principio de no-discriminación, que el enfoque de las capacidades no está diseñado para ofrecerlo (Robeyns, 2005, 96).

Lo que sí permite el enfoque de las capacidades es brindar la posibilidad de analizar y evaluar la justicia social gracias a las ventajas individuales que deben alcanzar las personas en función de sus capacidades, es decir, de las libertades fundamentales que disfrutan para llevar el tipo de vida que tienen razones para valorar. Se puede afirmar, entonces, que una sociedad justa es aquella que valora como centralmente importante a las capacidades entendidas como libertades:

En la valoración de la justicia basada en las capacidades, las demandas o títulos individuales no tienen que valorarse en términos de los recursos o de los bienes elementales que las personas poseen, respectivamente, sino *por las libertades de que realmente disfrutan para elegir las vidas que tienen razones personales para valorar* (El subrayado es mío). Es esta libertad real la que está representada por las capacidades de la persona para conseguir varias combinaciones alternativas de funcionamientos (Sen, 1992a, 81).

³² En el trabajo de Walzer *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad* (1997), propone una teoría de la justicia donde ningún bien social sirva o pueda servir como medio de dominación. Por esta razón propone un principio distributivo que sostiene que ningún bien social X ha de ser distribuido entre hombres y mujeres que posean algún otro bien Y simplemente porque poseen Y sin tomar en cuenta el significado de X.

³³ Para ampliar la posición de Sen véase (Sen, 2006f)

Para Sen el verdadero alcance de una teoría de la justicia puede entenderse sobre todo por su base de información: qué información se considera -o no- directamente relevante. Esta base de información permite establecer un juicio valorativo sobre lo que se considera fundamental para juzgar la justicia o ciertas condiciones sociales. Para algunos la base de información es la renta, para un utilitarista clásico benthamniano su base de información es el placer y la felicidad. En el pensamiento libertario como es el caso de Nozick su énfasis son los tipos de derechos. En el caso de la teoría de la justicia como equidad de Rawls son los dos principios de la justicia y los bienes primarios.

Desde el enfoque de las capacidades la base de información son las libertades alcanzadas que se expresan como capacidades individuales para hacer cosas que una persona tiene razones para valorar, es decir:

El centro de atención valorativo de este «enfoque de las capacidades» pueden ser los funcionamientos *realizados* (lo que una persona es capaz de hacer realmente) o el *conjunto de capacidades* de las opciones que tiene (sus oportunidades reales). Los dos suministran diferentes tipos de información: las primeras sobre las cosas que hace una persona y el segundo sobre las cosas que tiene libertad fundamental para hacer (Sen, 1999a, 75).

Esto marca la diferencia con otros enfoques como los antes señalados y se constituye en el núcleo evaluativo por excelencia. Por esta razón el enfoque es sensible ante situaciones donde las personas sufren grandes privaciones o no se encuentran mínimamente favorecidas, como los desvalidos en sociedades estratificadas, las minorías oprimidas, los trabajadores explotados, inmigrantes realizando trabajos mal remunerados o explotados en sociedades del Primer Mundo donde se ven obligados a venderse por abrigo y comida, etc. Esta base de información permite detectar estas y otras anomalías en la sociedad, gracias a centrar la atención en las capacidades de los individuos para elegir la vida que tienen razones para valorar. Ello lleva a velar por políticas económicas y sociales que permitan unas condiciones mínimas para que las personas tengan verdaderas oportunidades y puedan llevar el tipo de vida que les gustaría vivir. Así:

Los factores sociales y económicos, como la educación básica, la asistencia sanitaria elemental y la seguridad de empleo son importantes no sólo por derecho propio, sino también por el papel que pueden desempeñar a

la hora de brindar a los individuos la oportunidad de abordar el mundo con coraje y libertad (Sen, 1999a, 63).

La justicia social debe estar atenta o dar prioridad a que no se irrespeten o violen las capacidades de las personas. Esta violación puede ocurrir por varias razones, una de ellas es debido a la aplicación de políticas económicas y sociales, o por la defensa de principios arraigados donde no se tengan presente las consecuencias deducibles de su aplicación. Este es el argumento central que le permite a Sen criticar enfoques como el de Nozick que le da absoluta prioridad a los derechos como principios sin pensar en las consecuencias:

Volvamos ahora a la cuestión de la prioridad absoluta de los derechos, incluidos los derechos de propiedad, en las versiones más estrictas de la teoría libertaria. Por ejemplo, en la teoría de Nozick (presentada en *Anarchy, State and Utopia*), los «derechos económicos» que tienen los individuos a través del ejercicio de estos derechos no pueden quedar oscurecidos por sus resultados, por muy horribles que sean éstos. Nozick hace una exención muy excepcional a lo que denomina «horrores morales catastróficos», pero esta exención no está bien integrada en el resto de su enfoque ni se justifica debidamente (es bastante *ad hoc*). La prioridad absoluta de los derechos libertarios puede plantear especiales problemas, ya que entre las consecuencias reales del funcionamiento de estos derechos puede haber resultados bastante terribles. En particular, existe la posibilidad de violar la libertad fundamental de los individuos para conseguir las cosas a las que tienen razones para conceder gran importancia, entre las cuales se encuentran evitar la muerte evitable, estar bien nutridos y sanos, saber leer, escribir y contar, etc. No se puede pasar por alto la importancia de estas libertades en aras de la «prioridad de la libertad».

Por ejemplo, como se muestra en mi libro *Poverty and Famines*, puede haber incluso grandes hambrunas sin que se violen los derechos libertarios (incluidos los derechos de propiedad) de nadie. Las personas desfavorecidas, como los parados o los pobres, pueden morir de hambre precisamente porque sus «derechos económicos» -por legítimos que éstos sean- no les dan suficientes alimentos. Este problema podría parecer un caso especial de «horror moral catastrófico», pero puede demostrarse que los horrores de *cualquier* grado de gravedad -desde las grandes hambrunas hasta la desnutrición habitual y el hambre endémica pero no extrema- son compatibles con un sistema en el que no se violen los derechos libertarios de nadie. Asimismo, hay otros tipos de privaciones (por ejemplo, la falta de atención médica para las enfermedades curables) que pueden coexistir con el pleno reconocimiento de todos los derechos libertarios (incluido los derechos de propiedad).

La teoría propuesta de la prioridad política independiente de las consecuencias adolece de una considerable indiferencia hacia las libertades fundamentales que acaban teniendo -o no- los individuos. Es difícil que podamos estar de acuerdo en aceptar las simples reglas de procedimiento

independientemente de sus consecuencias, independientemente de los horribles e inaceptables que sean estas consecuencias para la vida de las personas afectadas (Sen, 1999a, 65-6).

Desde el enfoque de las capacidades se hace prioritario estar atento a las distintas consecuencias que se puedan generar y que lleguen a perjudicar el bienestar y el alcance de la libertad como capacidad que deben disfrutar las personas. Ello iría en contra de una sociedad que se conciba como justa. De tal manera que “dejar de lado las consecuencias en general, incluidas las libertades que consiguen -o no- ejercer los individuos, difícilmente puede ser una base satisfactoria de un sistema de evaluación aceptable” (Sen, 1999a, 66).

La incidencia de las capacidades a la hora de la evaluación de la justicia social presenta alcances llamativos incluso para propuestas críticas. Es el caso de la filósofa Iris Marion Young quien ha retomado el concepto de capacidades para pensar la justicia social desde su propuesta de la política de la diferencia. Para la autora la justicia no debe referirse solo a la distribución, sino también a las condiciones institucionales necesarias para el desarrollo y el ejercicio de las capacidades individuales, de la comunicación colectiva y de la cooperación. Bajo esta concepción la injusticia se refiere a dos formas de restricciones que incapacitan: la opresión y la dominación (Young, 1990, 39). En este sentido la igualdad social no se refiere exclusivamente a la distribución de bienes sociales, sino que se refiere fundamentalmente a la participación e inclusión de todas las personas en las instituciones de la sociedad, y a sus oportunidades para desarrollar y ejercer sus capacidades y realizar sus elecciones. Se pone en evidencia así la opresión y dominación propias de la injusticia social. Esta opresión para Young se manifiesta en cinco aspectos a saber: explotación, marginación, carencia de poder, imperialismo cultural y violencia, que van a sufrir todas aquellas personas a las que se les deterioran sus capacidades, que no son otra cosa que víctimas o los excluidos de la sociedad que se constituyen en minorías que reclaman mayor participación y justicia.³⁴

Sin lugar a dudas que la propuesta de Young es atractiva porque las teorías filosóficas de la justicia han restringido el significado de la justicia social a la

³⁴ Para ampliar esta temática se puede consultar (Young, 2000, 31-2). En este texto la autora reconoce su deuda para con Sen en aspectos centrales como la autodeterminación y el autodesarrollo.

distribución de los beneficios y las cargas de los miembros de la sociedad como es el caso de la teoría de la justicia como equidad de Rawls. Mientras que Young desplaza esta discusión sobre la justicia que toma en cuenta a las personas como poseedoras y consumidoras principalmente de bienes, hacia un ámbito de acción más amplio que incluye la acción, las decisiones sobre la acción y la provisión de los medios para desarrollar y ejercer las capacidades. Esta forma de entender la justicia como el conjunto de condiciones institucionales que hacen posible que todas las personas adquieran ciertas capacidades y las utilicen satisfactoriamente en ámbitos socialmente reconocidos, que permiten la participación en la toma de decisiones y para expresar sentimientos y experiencias en la vida en común; conlleva a una serie de resultados distributivos que permitan la satisfacción de las necesidades básicas de las personas. De tal forma que si una persona sufre privaciones respecto a las necesidades básicas como alimentación, vivienda, asistencia médica, etc., no logra llevar una vida satisfactoria en relación con su vida social.

Young ha reconocido la importancia de pensar en las capacidades de las personas y sobre todo en su importancia intrínseca para la justicia social, pero como es reconocido, Sen es el pionero de este enfoque y quien lo ha desarrollado estableciendo una consistencia del mismo, e incluso, propone desarrollos substantivos en aspectos concretos sobre la calidad de vida de las personas implicando no solamente una dimensión de justicia social. Sin embargo, Young y Sen guardan una similitud en ver la importancia de las capacidades para la justicia social. Pero se diferencia en que para el segundo el enfoque de las capacidades brinda la posibilidad de analizar y evaluar la justicia social gracias a las ventajas individuales que deben alcanzar las personas en función de sus capacidades, es decir, desde sus libertades fundamentales, perspectiva que no se encuentra en Young hasta el momento.

1.3.6. Justificación del enfoque de las capacidades

Si se tiene en cuenta el desarrollo logrado hasta este momento a lo largo del trabajo, se puede sostener que el enfoque de las capacidades es un marco evaluativo del bienestar y los alcances de la libertad individual. Sus conceptos

centrales son los funcionamientos y las capacidades. Un funcionamiento es un logro de una persona, es decir, lo que consigue hacer o ser. Los funcionamientos consisten en actividades individuales y estados de su ser, por ejemplo, estar bien alimentado, abrigado, educado y moverse libremente. La capacidad es una noción derivada y refleja los funcionamientos que una persona puede potencialmente lograr, asimismo involucra la libertad de la persona para elegir entre diferentes estilos de vida. Si bien esta es una conceptualización simple, pero compleja de lo que es el enfoque de las capacidades elaborado por Sen, faltaría un espacio de fundamentación que le de sentido y consistencia a esta propuesta, su razón de ser. Pienso que para la búsqueda de los fundamentos de este enfoque debe verse en un marco más amplio aún, como es la libertad. Esta es una visión que no se encuentra en los trabajos que han analizado el enfoque desde una perspectiva económica, es el caso de Alkire (2002), Robeyns (2005) y Kuklys (2005), quienes han avanzado enormemente en la formalización y operabilidad del enfoque en el ámbito de la economía, pero con un gran déficit filosófico. Incluso esta perspectiva tampoco se encuentra en Nussbaum, quien recurre a la dignidad y no a la libertad para encontrar un sustento filosófico del enfoque. Asimismo, Sen directamente tampoco lo ha elaborado. Sin embargo, creo que es posible adelantar esta justificación desde los distintos desarrollos conceptuales del enfoque en torno a la libertad, sin llegar a sostener, claro está, que en Sen hay una teoría de la libertad humana. Más bien, el enfoque es un aporte para valorar y evaluar los alcances de la libertad individual, sin llegar a ser una teoría general de la libertad, pero sí opta por una concepción de la libertad permitiéndole ahondar en algunas características de ésta. Parto del problema de que sí el enfoque de las capacidades expresa la libertad de una persona para elegir entre diferentes estilos de vida, ¿de qué tipo de libertad estamos hablando? ¿Qué aporta el enfoque de las capacidades al análisis de la libertad?

1.3.6.1. La libertad como capacidad

La preocupación central que resume el trabajo de Sen es una indagación por la libertad. En este sentido cabe recordar que para Sen el futuro del mundo está íntimamente relacionado con el futuro de la libertad en el mundo. Por dos

razones: 1) la libertad es a la vez un objetivo central y un medio determinante para el progreso. De esta manera lo crucial para el futuro es el fortalecimiento de las diversas instituciones que refuerzan la libertad económica, política, social y cultural. 2) Se necesita una visión integrada de la libertad como clave de nuestro futuro, perspectiva que tiende a perderse en los debates fragmentados sobre mercados, globalización, democracias, oportunidades sociales, expansión de la información, comprensión internacional y otros temas centrales. Cada una de estas razones es importante, “pero se deben considerar juntamente en un contexto más amplio, como es el alcance de la libertad de que disfrutan y pueden llegar a disfrutar las personas” (Sen, 2006b, 39). Pienso que el enfoque es el marco en el cual se valora y evalúa este alcance de la libertad que puede llegar a disfrutar las personas. Ahora bien, ¿cómo se concibe la libertad desde el enfoque de las capacidades? La libertad es concebida como las capacidades individuales para hacer cosas que una persona tiene razones para valorar (Sen, 1999a, 56). Este es el sentido fundamental de la libertad desde la perspectiva de Sen y la razón de ser o justificación del enfoque de las capacidades es valorar y evaluar este sentido de la libertad.³⁵

Para Sen la libertad cuenta como núcleo central de su enfoque evaluativo porque tiene una importancia intrínseca como valor humano fundamental que hace que se le preste atención. Por otra parte, la libertad tiene una influencia social, económica y política que marca una diferencia esencial cuando no se le tiene (Sen, 2004b, 329). Uno de los autores que va a marcar una gran influencia en Sen para esta valoración de la libertad es Marx, quien hace énfasis en transformar las condiciones sociales para el desarrollo y la actividad libre de los

³⁵ En este sentido concuerdo con la línea de fundamentación sobre el enfoque de las capacidades que ha desarrollado Conill-Cortina, quienes sostienen que el enfoque responde con mayor claridad a los postulados filosóficos modernos (Smith, Kant, Marx y Rawls), pero más específicamente a una filosofía de la libertad de orden kantiano, que a una perspectiva de raigambre aristotélica. Analizo este aporte en el capítulo 3 en el numeral sobre los fundamentos kantianos del enfoque de las capacidades. El análisis sobre la fundamentación aristotélica que desarrolla Nussbaum y que hasta cierto punto acepta Sen, lo abordo en el siguiente numeral donde analizo la propuesta de esta autora.

En el desarrollo de este numeral intento más bien mostrar por qué el enfoque de las capacidades debe sustentarse en un marco más amplio y, en este sentido, busco enriquecer los postulados de Conill y Cortina que asumen el paradigma de la libertad como el elemento constitutivo del enfoque de las capacidades.

individuos bajo su propio control. En una sociedad libre, en el pensamiento político de Marx, se permitirá hacer una cosa hoy y mañana otra, cazar en la mañana, pescar en la tarde, reflexionar después de cenar, sin tener que convertirme en un cazador, un pescador o un filósofo. Sen ve en esta observación de Marx un enfoque general de la libertad centrado en lo que puede hacer una persona considerando todos los factores que son relevantes a la hora de obtener funcionamientos valiosos (Sen, 1985a, 202). De esta manera Sen va a preciar la libertad real de que disfrutaran las personas: “es esta libertad real la que está representada por la «capacidad» de la persona para conseguir varias combinaciones alternativas de funcionamientos” (Sen, 1992a, 81).

Esta concepción sobre la libertad va a llevar al enfoque de las capacidades a tomar posiciones muy diferentes frente a otras teorías del orden social que miran más los medios y no la libertad en sí misma. Ahora bien, si la libertad es entendida como el conjunto capacidades individuales que una persona tiene razones para valorar, ¿qué clase de libertad es?

1.3.6.2. Las capacidades, un sentido positivo de la libertad

El enfoque de las capacidades amplía el sentido de libertad positiva desarrollado al interior de la filosofía política. Creo que este es el mayor aporte de Sen a esta tradición, así como ver en la libertad el espacio en el cual se evalúa las distintas condiciones de vida de las personas si se quiere una sociedad verdaderamente libre e igualitaria propia de sociedades democráticas. La capacidad se concibe, entonces, como un sentido de la libertad, para Sen, el sentido fundamental:

La «capacidad» de una persona se refiere a las diversas combinaciones de funcionamientos que puede conseguir. Por lo tanto, la capacidad es un tipo de libertad: la libertad fundamental para conseguir distintas combinaciones de funcionamientos (o, en términos menos formales, la libertad para lograr diferentes estilos de vida) (Sen, 1999a, 75).

En el enfoque de las capacidades se constituyen dos ámbitos muy importantes, por una parte, una interpretación de la libertad positiva y, por la otra, un marco normativo para evaluar los alcances de ésta. El enfoque es ese marco

evaluativo creado por Sen para juzgar la libertad como oportunidad en términos de la capacidad para conseguir resultados valiosos. De ahí que el fin del enfoque de las capacidades no sea otro que evaluar el bienestar, la realización y los alcances de la libertad individual entendida como capacidad.

Uno de los temas centrales en la historia de la filosofía política moderna es la libertad. A lo largo de estos siglos los teóricos de la libertad han establecido dos sentidos predominantes de la libertad y es en esta distinción en la cual Sen se inscribe. La libertad ha sido pensada como no-interferencia y auto-legislación o en palabras de Isaiah Berlin, en su trabajo clásico *Two Concepts of Liberty* (1958), como libertad negativa y libertad positiva. La libertad negativa es la ausencia de interferencias por parte de otros, y responde a la pregunta ¿cuál es el ámbito en que al sujeto se le deja o se le debe dejar hacer o ser lo que es capaz de hacer o ser, sin que en ello interfirieran otras personas? (Berlin, 2000, 220). Este sentido de la libertad sostiene, entonces, que ser libre quiere decir que otros no se interpongan en la actividad realizada por el sujeto, de tal manera que cuanto más extensa sea el ámbito de ausencia de interferencia, más amplia es su libertad. Es una «libertad de» no interferencia en mi actividad más allá de un límite.³⁶

La libertad positiva, en cambio, indaga por la pregunta ¿por quién soy gobernado? ¿Quién decide lo que tengo y lo que no tengo que ser o hacer? Este sentido de la libertad se deriva del deseo por parte del individuo de ser su propio señor.³⁷ Es el querer que la vida y las decisiones dependan de sí mismo y no de fuerzas exteriores. Berlin la planteó de forma majestuosa:

Quiero ser el instrumento de mí mismo y no de actos de voluntad de otros hombres. Quiero ser sujeto y no objeto, ser movido por razones y por propósitos conscientes que son míos, y no por causas que me afectan, por así decirlo, desde fuera. Quiero ser alguien, no nadie; quiero actuar, decidir, no

³⁶ Al interior de la filosofía política este sentido de la libertad tiene sus raíces en Hobbes, para quien la libertad significaba ausencia de oposición, y por oposición entendía impedimentos externos del movimiento, de tal forma que un hombre libre es aquél no se ve impedido en la realización de lo que tiene voluntad, deseo o inclinación para llevar a cabo lo que quiere hacer (Hobbes, 2002, Cáp. 21).

³⁷ La libertad positiva fue definida por Rousseau (*Del contrato social*, I, 8), quien sostuvo que la obediencia a la ley que uno se ha prescrito es la libertad. En el estado civil el hombre en cuanto parte del todo social y como miembro de un «yo común», no obedece a los otros sino a sí mismo, ejerciendo su autonomía pues se da la ley a sí mismo y no obedece a otras leyes que a las que él se ha dado. Este concepto originario de Rousseau tuvo una influencia posterior en Kant para quien la libertad jurídica queda definida como la facultad de no obedecer otra ley que no sea aquella a la que los ciudadanos han dado su consenso.

que decidan por mí; dirigirme a mí mismo y no ser movido por la naturaleza exterior o por otros hombres como si fuera una cosa, un animal o un esclavo incapaz de representar un papel humano; es decir, concebir fines y medios propios y realizarlos. Esto es, por lo menos, parte de lo que quiero decir cuando digo que soy racional y que mi razón es lo que me distingue como ser humano del resto del mundo. Sobre todo, quiero ser consciente de mí mismo como ser activo que piensa y que quiere, que tiene responsabilidad de sus propias decisiones y que es capaz de explicarlas en función de sus propias ideas y propósitos. Yo me siento libre en la medida en que creo que esto es verdad y me siento esclavizado en la medida en que me hacen darme cuenta de que no lo es (Berlin, 2000, 231-2).

La libertad positiva no es el estar libre de algo, sino el ser «libre para algo», para llevar una determinada forma de vida. Es la «libertad para» gobernarse a sí mismo, para alcanzar aquello que se valora, en últimas, es la «capacidad para» elegir y perseguir las propias metas. Este es el sentido de la libertad por el que va a indagar el enfoque, Sen lo plante así:

El conjunto de capacidades de una persona puede ser definido como el conjunto de vectores de funcionamientos que una persona realiza [...] Esto tiene el efecto de tener en cuenta las libertades positivas que una persona tiene en un sentido general (la libertad «para hacer esto» o «ser aquello») (Sen, 1985a, 200-1).

¿Pero por qué Sen no se ubica en el sentido negativo de la libertad como lo había hecho, por ejemplo, Hayek, quien en su obra *The Constitution of liberty* (1959) hizo hincapié en el sentido de la libertad como ausencia de coacción y que será un sentido predominante en los ámbitos económicos y políticos?³⁸ Porque Sen ve que este sentido de la libertad es muy problemático a la hora de evaluar los alcances de una libertad verdaderamente disfrutada, pues puedo no sufrir de interferencias por parte de otras personas y, de todas maneras, no gozar de la capacidad para realizar aquello que valoro debido a una carencia de funcionamientos centralmente importantes.³⁹ El interés de Sen es por una

³⁸ Al inicio de su trabajo afirma: “Esta obra hace referencia a aquella condición de los hombres por la que la coacción que algunos ejercen sobre los demás queda reducida, en el ámbito social, al mínimo. Tal estado lo describiremos a lo largo de nuestra investigación como estado de libertad.” (Hayek, 1998, 31). Posición que da origen a lo que al interior de la filosofía política se conoce como pensadores libertarios entre los cuales figuran Nozick (1974) y Buchanan (1975, 1986). Valdría la pena realizar un estudio confrontando estos dos sentidos de la libertad, pues ambos pensadores son economistas y premios nobel, con una influencia muy amplia en la valoración de políticas económicas y sociales desde dos perspectivas de la libertad diferentes. Pero será una investigación hacia futuro ya que desborda los objetivos de este trabajo.

³⁹ Para ver una primera indagación por parte de Sen sobre la confrontación de estos sentidos de la libertad véase (Sen, 1981b). Aquí hay que resaltar que de todas maneras Sen considera que la

«libertad real», que no es otro que el sentido positivo de la libertad, ya que mientras que una persona no goce de unas capacidades para funcionar su libertad real se encuentra deteriorada.⁴⁰

Sen toma como centro para su análisis sobre la valoración de las condiciones de vida en sociedad a la libertad individual. Ello lo obliga a resaltar una serie de aspectos o características de la libertad que no pueden pasar desapercibidos si se quiere evaluar el bienestar de una persona y los alcances de su libertad.⁴¹ Por esta razón adopta una concepción amplia de la libertad que entraña tanto los procesos que hacen posible la libertad de acción y de decisión como las oportunidades reales que tienen las personas, dadas sus circunstancias personales y sociales (Sen, 1999a, 17). Así distingue dos facetas de la libertad, que denomina la «faceta de oportunidad» y la «faceta de proceso de la libertad». Estas dos facetas es una concepción más extensa que el sentido positivo y negativo de la libertad, y expresan una mayor indagación de la libertad de manera más general. Asimismo, diferencia dos facetas de la persona: su bienestar y su agencia, ya que tanto la faceta de bienestar como la faceta agencia de la persona tienen su propia relevancia en la evaluación y el estado de las acciones y, a su vez, cada faceta proporciona una noción correspondiente de libertad como es la «libertad de bienestar» y la «libertad de agencia». Todos estos aspectos de la libertad se pueden distinguir, pero al mismo tiempo están relacionados y cada uno es valioso en sí mismo.

Para Sen la libertad es un concepto plural y complejo. La tarea más importante, sin embargo, es ganar claridad acerca de las diferentes facetas de la

libertad negativa tiene una importancia intrínseca en sí misma, además cumple un papel instrumental en la medida que permite la promoción de la libertad positiva.

⁴⁰ Al interior de la teoría de la libertad, la posición de Sen que corresponde a resaltar la libertad positiva como un sentido fundamental no es nuevo, por ejemplo, entre muchos otros, Erich Fromm en su estudio sobre la libertad mantuvo como tesis central que la crisis del hombre moderno es que no ha ganado la libertad en el sentido positivo de la realización de su ser individual, porque no es libre para gobernarse a sí mismo. Véase (Fromm, 1971, 24). Sin embargo, veo muy novedosa la tesis de Sen que sostiene que una persona es libre cuando es capaz de realizar las capacidades que considera valiosas para su vida, así como la obtención de un índice que capta la faceta de la libertad como capacidad.

⁴¹ Un estudio detenido sobre la naturaleza, el papel y la importancia de la libertad son las conferencias Arrow presentadas por Sen en la universidad de *Stanford* en 1991 bajo el título *Freedom and Social Choice*. Pero estas conferencias son publicadas solamente hasta el 2002 en su obra *Rationality and Freedom*, donde introduce algunas variaciones sustanciales a la versión de 1991. No desarrollo afondo esta temática porque es un estudio de la libertad desde la perspectiva de la elección social y no desde el enfoque de las capacidades.

libertad, si se quiere alcanzar un buen entendimiento de los modos en que es posible evaluar el fomento de la libertad. La libertad presenta dos facetas distintas y hay muy pocas posibilidades de obtener un índice numérico de la libertad que pueda captar de manera completa cada faceta. Sen considera que la libertad es valiosa al menos por dos razones. La primera es que más libertad da más oportunidad de lograr aquellas cosas que valoramos, y tenemos razones para valorar. Este aspecto de la libertad tiene que ver con nuestra habilidad para alcanzar estos logros, más que con el proceso a través del cual los logros ocurren. La segunda razón tiene que ver con el hecho de que el proceso a través del cual las cosas pasan puede también tener importancia al evaluar la libertad. Por ejemplo, puede pensarse que el procedimiento de la libre decisión de una persona sin importar que tan exitosa sea la persona al obtener lo que ella quisiera lograr, es un requisito importante para la libertad. Es por esto que hay una distinción importante entre el «aspecto de oportunidad» y el «aspecto de proceso» de la libertad (Sen, 2002a, 585). Porque una cosa son las *oportunidades* que brinda la libertad y otra los *procesos* por los que se lleva a cabo la libertad. El análisis de la libertad no se debe limitar sólo a los procedimientos o las oportunidades adecuadas, ambas facetas de la libertad presentan una importancia en sí misma.

1.3.6.3. Faceta de proceso

La faceta de proceso de la libertad hace referencia al procedimiento de decidir libremente por uno mismo. Esto es un llamado a tener en nuestras manos los mecanismos de control sin que importe si esto mejora las oportunidades reales de conseguir nuestros objetivos. La faceta de proceso incluye varias características distintas como es 1) la autonomía decisional de las elecciones a realizar, y 2) la inmunidad frente a las interferencias de los demás. La autonomía decisional es el papel operativo que una persona tiene en el proceso de elección que lleva a la toma de las decisiones por parte de uno mismo. Si una persona hace una serie de elecciones por sí misma y no otros individuos, esto caracteriza un dominio propio de las decisiones autónomas.

La segunda características de la faceta de proceso que tiene que ver con la inmunidad frente a la interferencia de los demás, se relaciona estrechamente con

la idea de la libertad negativa anteriormente esbozada. Sen vincula el concepto de libertad negativa al concepto de «inmunidad» de la faceta de proceso de la libertad. Reconoce que el análisis que ha hecho Berlin sobre la libertad negativa es muy amplio e inclusivo. Porque en el análisis de Berlin la libertad negativa tiene en cuenta los papeles diversos que los demás tienen en lograr que una persona sea incapaz de hacer algo, esto lo lleva más allá del componente de la inmunidad del proceso, de tal forma que “sería posible considerar la pobreza y el hambre que resultan de una insuficiente demanda en el mercado de trabajo como una violación de la libertad negativa” (Sen, 2002a, 509). Sen no va a compartir tal amplitud pues utiliza la expresión de «libertad negativa» en un sentido más restringido del de Berlin, como es, el de inmunidad frente a la interferencia (Sen, 2002a, 509). Mientras que ve en el análisis de Berlin sobre la «libertad positiva» una posición muy reducida en la medida en que soy libre si logro superar los obstáculos que provienen de mi interior, y no los de afuera. Sen entiende la libertad positiva más ampliamente pues la concibe como capacidades, es decir, como la habilidad de una persona para hacer cosas, incluyendo las restricciones externas y las limitaciones internas (Sen, 2002a, 586). Desde esta interpretación una violación de la libertad negativa tiene que ser también una violación a la libertad positiva.⁴² Esta forma de ver la libertad positiva Sen la referencia a la concepción expresada por T. H. Green, quien refiriéndose a la libertad sostenía: “no queremos decir simplemente libertad de no ser restringidos o forzados [...] Cuando hablamos de libertad como algo que es altamentepreciado, queremos significar *un poder o capacidad positivo* de hacer y de disfrutar algo que vale la pena ser hecho o disfrutado” (citado por Sen, 2002a, 586-7).

Lo anterior marca una diferencia profunda entre Sen y Berlin sobre el análisis de la libertad individual, si bien, Sen acepta la nominación de libertad negativa y positiva no comparte el contenido de dicha nominación. Por otra parte, no se puede olvidar que los desarrollos que ha tenido la filosofía liberal presenta una estrecha relación con la faceta de proceso que en los últimos tiempos ha tenido una férrea defensa en filósofos como Hayek y Nozick. Este sentido predominante en el liberalismo político considera la idea de la inmunidad frente a

⁴² Al respecto se puede ver (Sen, 1970a, capítulo 6; 1970b, 1985a).

las instrucciones como el centro de la libertad negativa y como un aspecto esencial de la teoría liberal de los derechos.

Sen encuentra muy problemática esta faceta de la libertad para evaluar los alcances de la libertad individual en general pues se pueden encontrar consecuencias éticas no deseables, como se verá en la segunda parte de este trabajo en el apartado sobre capacidades y derechos, donde se continúa esta discusión con mayor detalle.

1.3.6.4. Faceta de oportunidad

La discusión al interior de la filosofía política sobre la libertad, en la mayoría de los casos, ha estado centrada en la faceta de proceso y procedimiento de la libertad, incluso se ha llegado a restringir el término libertad a esta faceta de la libertad. Sin embargo, una preocupación por la naturaleza de la libertad no puede estar sentada solamente en los procedimientos y procesos de la libertad. Es necesario ampliar otros aspectos de la libertad como las oportunidades reales que las personas tienen. De tal forma que si se da realmente importancia a la oportunidad real que tiene cada persona para llevar la vida que elegiría, la faceta de oportunidad de la libertad habrá de ser esencial en la evaluación social (Sen, 2002a, 513).

La libertad nos da la oportunidad de lograr nuestros objetivos y metas, es decir, las cosas que tenemos razones para valorar. La faceta de oportunidad de la libertad se refiere, entonces, a la capacidad real para conseguir cosas, teniendo que ver con las oportunidades reales que tenemos para conseguir cosas que valoramos, sin importar mediante qué procesos se logre su consecución. Esta faceta presta atención a la oportunidad de conseguir lo mejor que se pueda conseguir, extendiéndola hasta el espectro de las oportunidades ofrecidas, ya que el grado de oportunidad de una persona para llevar la vida que considera valiosa está vinculado al conjunto de consecuciones alternativas entre las que se puede elegir. Este es el centro de atención del enfoque de las capacidades y lo que va a reconocer Sen como «libertad real».

La evaluación de la libertad para Sen debe incluir la libertad de vivir del modo en que a uno le gustaría vivir en lugar de evaluar la libertad solamente por

la posesión de bienes o recursos. La valoración de la libertad debe tener en cuenta las oportunidades de hacer cosas y conseguir resultados que uno tiene razones para valorar. Esta dimensión caracteriza la propuesta de Sen y lo diferencia con otros teóricos de la libertad que se han centrado ya sea en el aspecto de proceso o en los distintos bienes requeridos para el ejercicio de la libertad. Porque dos personas pueden tener bienes idénticos, pero libertades desiguales para llevar las vidas que valoran, pues una persona puede estar propensa a sufrir enfermedades que limitan la libertad en el ejercicio de su vida, mientras que la otra con el mismo conjunto de bienes no. Y ello marca una diferencia importante en las oportunidades que ambos tienen para llevar el tipo de vida que valoran. De esta manera para Sen, es más sensible juzgar la libertad como oportunidad en términos de capacidad para conseguir resultados valiosos que simplemente por la posesión de bienes (Sen, 2002a, 519). Los juicios sobre la libertad como oportunidad son juicios sobre el ordenamiento de las capacidades en el espacio de los funcionamientos, en el que la capacidad tiene la forma de un conjunto de funcionamientos factibles. Por otra parte, es importante reconocer que las consideraciones sobre los procesos de la libertad no pueden estar totalmente divorciadas de la valoración sobre las oportunidades. Es el caso que la oportunidad que buscamos puede ser dirigida no solamente a realizar un fin particular, sino también realizarlo de una manera particular. Alguien puede tener la oportunidad de participar en la elección de un cargo público, y al mismo tiempo desea que este proceso se realice de manera justa y equitativa para todos los participantes.

Distinguidas estas dos facetas de la libertad, es necesario diferenciar dos facetas de la persona como su bienestar y su agencia, pues tanto la faceta de bienestar como la faceta agencia de la persona tienen su propia relevancia en la evaluación y el estado de las acciones. A su vez el ejercicio de cada faceta proporciona una noción correspondiente de libertad.

1.3.6.5. Libertad de bienestar

La libertad de bienestar es una libertad de un tipo particular que puede ejercer una persona. Se puede concebir como la capacidad de una persona para

disponer de varios vectores de funcionamientos y gozar de las correspondientes consecuciones de bienestar que le posibilitan la realización de estos funcionamientos. Para Sen el bienestar es importante porque permite conocer cómo está una persona.

El bienestar tiene que ver con los logros alcanzados. El poder gozar de la capacidad para alcanzar logros valiosos es lo que va a llamar libertad de bienestar. La libertad de bienestar es la libertad para conseguir algo en particular, es decir, su propio bienestar. Esto se debe distinguir del *logro de bienestar*, pues este último es una evaluación del bienestar del estado de ser de una persona que se expresa a través de sus funcionamientos. Esta evaluación que permite saber el logro del bienestar se realiza gracias a la identificación de un funcionamiento realizado, que en el contexto del enfoque de las capacidades es lo que se llama una «evaluación elemental». Para identificar el logro de bienestar es necesario tener en cuenta las diversas cosas importantes que una persona consigue hacer o ser. Es decir, sus funcionamientos que se constituyen en una amplia gama de logros como no estar desnutrido, poder evitar las enfermedades prevenibles, entre otros.

El bienestar toma un papel protagónico en Sen cuando lo entiende como la realización de ciertos funcionamientos básicos y no simplemente como deseo-realización o felicidad. Se puede llegar a afirmar, incluso, desde una perspectiva utilitarista que los únicos hechos morales fundamentales son los hechos relativos al propio bienestar. No obstante para Sen esta posición es un poco equívoca, ya que muchas veces actuamos por valores que traen como consecuencia el deterioro de nuestro bienestar. Ello le permite sostener que el ser agente va más allá de las consideraciones del propio bienestar. De esta manera, el fundamento moral del bienestar como base informacional sobre el estado de una persona es muy restrictivo y prefiere darle mayor protagonismo a la faceta de ser agente ya que es algo crucial en la dirección de la vida de la persona como para que no tenga ninguna importancia moral, que es el problema si solamente nos quedamos en el análisis del bienestar y sobre todo un bienestar entendido como deseo-realización o felicidad.

Pero si ello es así, entonces, ¿por qué se habla de la libertad de bienestar? Sen de todas maneras ve la importancia de la libertad de bienestar porque la característica primaria del bienestar se concibe en términos de lo que una persona puede *realizar*, referido a varias formas de hacer y ser que pueden entrar en la valoración del bienestar como realizaciones que consisten en actividades como comer, leer o ver, o estados de existencia o de ser, como estar bien nutrido, no padecer malaria, no estar avergonzado por el nivel de pobreza en el que se vive (Sen, 1985a, 197). Así la característica esencial del bienestar es la capacidad para conseguir realizaciones valiosas. Al examinar la faceta de bienestar de una persona se puede prestar atención a la capacidad de la persona y no sólo a un funcionamiento en particular.

La libertad de bienestar presenta una importancia evidente a la hora de juzgar las oportunidades que una persona tiene para buscar su propio provecho. De forma que al complementar el bienestar con la libertad de bienestar se establece un refinamiento en la valoración de la faceta de bienestar de las personas que tiene que ver por una parte, con los logros alcanzados y, por otra, con las oportunidades que tiene para alcanzar dichos logros, con ello lo que se va a reflejar es el *provecho* que una persona puede alcanzar en un momento dado. Este es un aspecto importante que no se puede dejar fuera a la hora de juzgar los alcances de la libertad individual. Creo que esta es la razón que lleva a Sen a incluir la libertad de bienestar como un aspecto significativo en el enfoque de las capacidades. Pero la libertad de bienestar es un tipo específico de libertad y no refleja la libertad global de una persona. Para darnos una perspectiva más amplia sobre la libertad de una persona es necesario entonces indagar por su faceta de agencia que lleva a establecer un concepto más específico de la libertad individual como la libertad de agencia.

1.3.6.6. Libertad de agencia

La capacidad de elegir y perseguir las propias metas y valores desde el enfoque de las capacidades es lo que se denomina *libertad de agencia* [*agency*],

que se expresa en la realización de una persona como agente.⁴³ Ahora bien, ¿quién es un agente? Un agente es quien hace cosas, como también, considera acciones y resultados (Sen, 1982b, 21). Este ejercicio de la agencia se debe a la capacidad que tiene una persona para alcanzar sus propias metas y valores, estén o no relacionadas con su propio bienestar. Por otra parte, es bueno aclarar que la agencia implica la capacidad para tomar decisiones y actuar por sí mismo, con una implicación relevante que no es otra cosa que tener un impacto en el mundo.

El concepto de agencia es importante porque el enfoque de las capacidades está preocupado por las oportunidades que las personas tienen para mejorar la calidad de sus vidas. Es un enfoque centrado básicamente en las personas, por esta razón el papel de la agencia humana es protagónico y no tanto las organizaciones como el mercado o los gobiernos. Más bien, las instituciones y las oportunidades sociales que éstas conllevan deben buscar “expandir el reino de la agencia y la libertad humana, tanto como un fin en sí como un medio de expansión adicional de libertad” (Sen y Drèze, 2002c, 6). La principal característica del enfoque de las capacidades es su énfasis en lo que la gente efectivamente es capaz de hacer y de ser; es decir, en sus capacidades. Esto contrasta con los enfoques filosóficos que se concentran en la felicidad de las personas o en el cumplimiento de sus deseos, o en el ingreso, los gastos o el consumo. Sen argumenta que nuestras evaluaciones y políticas deberían enfocarse en lo que la gente es capaz de hacer y de ser, en la calidad de sus vidas y en remover los obstáculos de sus vidas para que ellos tengan más libertad de vivir el tipo de vida que tienen razones para valorar. Y el concepto fundamental que recoge esta intención del enfoque de las capacidades deviene como «libertad de agencia».

El concepto de agente [*agent*] no es el comúnmente usado en la literatura económica como aquella persona que actúa en representación de alguna otra. El sentido que le da Sen al concepto de agente presenta una connotación especial, pues para él un agente es una “persona que actúa y provoca cambios y cuyos logros pueden juzgarse en función de sus propios valores y objetivos, independiente de que también los evaluemos o no en función de algunos criterios externos” (Sen, 1999a, 19). Así cuando una persona actúa y provoca cambios en

⁴³ Para profundizar en el concepto de agencia véase (Waddell, 2001; Hyman y Steward, 2004).

el mundo y sus logros se juzgan desde sus propios valores y objetivos se puede considerar que ha ejercido su agencia. La agencia involucra en mi concepto lo que se puede llamar autonomía, pero no veo que la agencia y la autonomía sean lo mismo, pues la agencia es un concepto más rico en la medida en que no solamente conlleva darse sus propias normas (autonomía) o no depender de algún otro, sino que involucra una acción que provoca cambios que generan logros individuales que se evalúan a partir de los propios valores y objetivos. De tal manera que la concepción de agencia no se debe reducir simplemente a autonomía, que es a lo que a primera vista se puede referir el concepto.⁴⁴ Encuentro que la autonomía está más en el ámbito de la subjetividad como autodominio de sí mismo, mientras que la agencia trasciende este ámbito implicando a la autonomía pero no se reduce a ella, ya que un agente no solamente decide sobre sí mismo, es decir, ejerce la autonomía, sino que actúa e impacta en el mundo.

La «libertad de ser agente» de una persona se refiere a lo que la persona es libre de hacer y conseguir en la búsqueda sus metas o valores que considere importantes realizar. La faceta de agente de la persona no se puede comprender sin tener en cuenta sus objetivos, propósitos, fidelidades, obligaciones y (en un sentido amplio) su concepción del bien. Por esta razón se puede afirmar que la idea de libertad de agencia es más general que la libertad de bienestar, puesto que no está vinculada a ningún tipo de objetivo en concreto. La libertad de ser agente es la libertad para conseguir cualquier cosa que la persona, como agente responsable, decida que habría de conseguir. Para Sen “esa *condicionalidad abierta* hace que la naturaleza de la libertad de ser agente sea bastante diferente de la libertad de bienestar, la cual se centra en un tipo particular de propósito y juzga las oportunidades en consecuencia” (Sen, 1985a, 204). La libertad o capacidad de agencia se debe distinguir del *logro de agencia* que consiste en la evaluación o valoración del éxito de una persona en la búsqueda de todos sus objetivos que tiene razones para valorar.

La diferencia entre el *logro de agencia* y el *logro de bienestar* no es un asunto simplemente arbitrario, sino que representa aspectos importantes y

⁴⁴ Esto es lo que propone Pedrajas cuando analiza el concepto de «agencia» y sostiene que se debe leer en clave de autonomía con una clara génesis kantiana-rawlsiana, en mi concepto, esta es una interpretación equivocada del concepto de agencia en Sen. Véase (Pedrajas, 2005).

diferentes sobre el estado de una persona y no solamente es un asunto de espacio. El logro de agencia lleva más allá de los funcionamientos de una persona para ubicarnos en la realización de los objetivos y metas alcanzadas. Esto conlleva a expresar diferentes ponderaciones de los elementos que comparten, como son los funcionamientos relevantes tanto para el bienestar personal como para otros objetivos de la persona, pues al evaluar a la agencia se podrían asignar diferentes ponderaciones, en comparación con la evaluación del bienestar.

Otra diferencia relevante de esta confrontación es la valoración del éxito de agencia que es un ejercicio más amplio que la evaluación del bienestar que solamente se centra en los funcionamientos, pues como se ha visto el ser agente involucra otros aspectos. Pero también es posible considerar ejercicios más limitados en la evaluación del bienestar. Es el caso de la evaluación del *estándar de vida* de una persona. Esta evaluación también se puede concentrar en los funcionamientos, que en este caso sólo se centraría en aquellas influencias sobre el bienestar que provienen de la naturaleza de su propia vida, en vez de otros objetivos, como podría ser una preocupación por los otros o de intereses impersonales que involucrarían un logro de agencia. Por ejemplo, “la felicidad generada exclusivamente por el logro de un objetivo relacionado con «la preocupación por otros» (como la liberación de prisioneros políticos en países distantes) puede reforzar el bienestar de la persona sin mejorar, en ningún sentido obvio, su estándar de vida” (Sen, 1993c, 37).

Estas dos dimensiones particulares de la libertad, como la agencia y el bienestar, se relacionan de manera diversa, pues la dimensión de agencia es más amplia que el bienestar, pero no son las mismas ni una hace parte de la otra, sin embargo, se pueden afectar mutuamente, pero aun cuando la libertad de ser agente sea más amplia que la libertad de bienestar, la libertad de agencia no puede subsumir a la libertad de bienestar. Un ejemplo muy claro al respecto es:

Usted está disfrutando comiendo un bocadillo en un hermoso día de primavera, sentado a la orilla del río Avon. Mientras tanto, lejos de allí, un hombre que no sabe nadar se está ahogando. Usted no puede hacer nada para salvarle -está a cientos de millas de donde está usted. Considérese ahora una situación *contrafáctica* en la que ese hombre en vez de estar ahogándose solo en un lugar distante, está ahogándose justo en frente de usted. ¿Cómo *le* afectaría este cambio contrafáctico? Su libertad de ser agente se ve, de un

modo notable, incrementada. Probablemente usted pueda ahora salvarlo. Supongamos que usted valorase esta oportunidad altamente y decidiese salvarlo y, además, que usted lo lograra. Tirará su bocado, se zambullirá en la corriente fría del río y sacará al hombre. Su libertad de ser agente habrá sido bien usada y el estado resultante habrá sido mejor, tal y como usted lo juzga.

Pero posiblemente su bienestar se ha reducido. Naturalmente, es posible que usted goce salvando una vida y, así, una parte de su bienestar ciertamente se puede ver positivamente afectada por la oportunidad de hacer el bien. Pero es posible que si se considera todo, su propio bienestar no sea mayor y supongamos (para seguir con los contrastes) que realmente es menor -al cambiar una comida tranquila por un baño en la corriente helada, arriesgando su propia vida en la operación de salvarle la vida a otra persona. Una ampliación de libertad de ser agente puede ir acompañada de una reducción de su bienestar real, por su propia elección y aunque a usted no le sea de ningún modo indiferente su propio bienestar.

¿Y qué ha pasado con su «libertad de bienestar»? Que ciertamente no se ve aumentada por el cambio contrafáctico. La oportunidad añadida de salvar al que se ahoga no le dio un modo mejor (ni siquiera tan bueno) de buscar su propio bienestar. De hecho, de un modo notable, el cambio contrafáctico realmente *redujo su* libertad de bienestar. Ya no era libre de comerse su bocado sin *ansiedad*, y en términos de los funcionamientos «refinados» [...] hay una pérdida genuina de oportunidad para buscar su propio bienestar.

Puesto que su libertad de ser agente incluye entre otras cosas la libertad de buscar su propio bienestar, se puede decir evidentemente que *en ese aspecto su* libertad de ser agente habría sido también perjudicada. Pero si es el caso (como hemos supuesto) que, dada tal elección, usted preferiría tener la oportunidad de salvar a la persona que se está ahogando a comerse el bocado sin ansiedad y que sus valoraciones como agente confirman la corrección de esa elección, entonces hay una clara ganancia *neta* en términos de su *libertad de ser agente*. Como agente, usted valora la nueva oportunidad (salvar a una persona) más que la oportunidad perdida (comerse el bocado sin ansiedad). Pero en términos de su *libertad de bienestar*, hay una pérdida neta, puesto que la oportunidad perdida es más valiosa que la nueva oportunidad desde la -estrecha- perspectiva de su propio bienestar. En este sentido, se puede argumentar que incluso aunque la libertad de ser agente «incluya» la libertad de bienestar, esta última puede disminuir mientras que la primera aumenta (y viceversa, claro está). El ordenamiento de las oportunidades alternativas desde el punto de vista del ser agente no tiene por qué ser el mismo que el ordenamiento hecho en términos de bienestar; y de este modo es como los juicios de la libertad de ser agente y los de la libertad de bienestar pueden llevarnos por caminos opuestos (Sen, 1985a, 206-7).

Con el ejemplo anterior se puede observar que ambos tipo de libertades expresan diferentes tipos de información. La libertad de agencia expresa la capacidad para actuar y juzgar, mientras que la libertad de bienestar considera a la

persona como un beneficiario cuyos intereses y ganancias se deben tener en cuenta. La importancia de la libertad de agencia es muy clara, pero cabe señalar que la libertad de bienestar refleja también las oportunidades de bienestar de una persona, y debe ser valorada como mínimo por razones instrumentales, por ejemplo, para evaluar las cartas que ha repartido la sociedad a una persona, como podría ser lo que puede significar una buena seguridad social o la planificación de necesidades básicas que permiten mejorar el bienestar de las personas. Por esta razón las libertades deben considerarse como intrínsecamente importantes para una buena estructura social. Desde este punto de vista, una buena sociedad es también una sociedad de libertad (Sen, 1992a, 41).

Establecida la diferencia entre la libertad de agencia y la libertad de bienestar, cabe señalar que la libertad como capacidad demanda unos mínimos razonables para una sociedad que permita el desarrollo de una vida en libertad. Desde el enfoque de las capacidades una sociedad bien ordenada es una sociedad libre del hambre, la pobreza, la miseria y la explotación. En este sentido, la libertad es el factor fundamental de desarrollo para alcanzar tal forma de demanda, es decir, la sociedad debe velar por el desarrollo de las libertades individuales como capacidades. La libertad se considera, entonces, desde el enfoque de las capacidades como intrínsecamente e instrumentalmente importante.

El papel intrínseco o constitutivo de la libertad está relacionado con la importancia de las libertades fundamentales para el enriquecimiento de la vida humana. Entre las libertades fundamentales se encuentran algunas capacidades elementales, por ejemplo, poder evitar privaciones como la inanición, la desnutrición, la mortalidad evitable y prematura, o gozar de las libertades relacionadas con las capacidades de leer, escribir, la participación política y la libertad de expresión, entre otras. Gracias a que la libertad tiene un papel constitutivo, se da especial atención a la expansión de la capacidad de las personas para llevar el tipo de vida que valoran y que tienen razones para valorar.

El papel instrumental de la libertad se refiere a la forma en que se constituyen los diferentes tipos de derechos y oportunidades, que permiten expandir la libertad de toda persona. La eficacia del papel instrumental de la

libertad reside en el hecho de que los diferentes tipos de libertad están interrelacionados, y un tipo de libertad puede contribuir extraordinariamente a aumentar otros. Entre los tipos de libertad instrumental están: las libertades políticas, los servicios económicos, las oportunidades sociales, las garantías de transparencia y la seguridad protectora.

Otro aspecto que vale la pena señalar es que para el enfoque el análisis de la libertad es fundamental cuando se indaga por la igualdad, porque cuando se sopesan las desigualdades al interior de la sociedad desde el punto de vista de la capacidad para evitar enfermedades, hambre, mortandad precoz, etc., se examina al mismo tiempo, las libertades fundamentales con que cuentan las personas para la vida en sociedad. Los datos que logran representar la aparición de enfermedades prevenibles debido a una ausencia de una salud pública eficiente con una cobertura total para los miembros de la sociedad que, entre otras cosas, no permita una mortalidad infantil expresa la presencia o ausencia de cierta libertades reales y el goce de la igualdad de estas libertades.

De esta manera, el enfoque de las capacidades rompe con cualquier tradición antagónica entre libertad e igualdad, pues concibe que la libertad se encuentre entre los posibles campos de aplicación de la igualdad y la igualdad se halla entre los posibles esquemas distributivos de la libertad (Sen, 1992a, 22-3). Por otra parte, la capacidad significa la libertad real de la que dispone una persona para realizar aquello que considera valioso para su vida, como muy bien lo ha reconocido Conill, es un poder efectivo:

Capacidad significa en el fondo, y más en el contexto moderno, *libertad en condiciones, libertad real* (poder efectivo). Con lo cual cabe rebasar el concepto meramente «liberal» de libertad (que siempre tiende a entenderse como «no interferencia»), y poner de relieve el lado positivo, empoderador, realizador de la libertad, que requiere condiciones de igualdad y de justicia (Conill, 2004, 192).

Al entender la libertad como la capacidad con que cuenta una persona, se conduce directamente a evaluar los logros reales de esa persona, por otra parte, se evalúan los medios que refuerzan esta capacidad de manera instrumental. La noción misma de capacidad se relaciona estrechamente con los funcionamientos de una persona. Todo ello Sen lo contrasta con la posesión de los bienes, las

características de los bienes poseídos y las utilidades generadas. Siendo este el esquema general del enfoque de las capacidades en la perspectiva de Sen.

1.3.6.7. Libertad real y control

Sen propone distinguir una libertad efectiva o real y el control de los mecanismos para el ejercicio de esa libertad. Esta distinción es relevante a la hora de evaluar la libertad individual y juzgar la relevancia en los asuntos particulares referidos a las libertades y la autonomía.⁴⁵

La libertad como capacidad es una valoración de la libertad que implica el *poder para lograr los resultados elegidos* por parte de una persona, es la libertad para conseguir un resultado u otro, que sus elecciones sean respetadas y las cosas correspondientes sucedan. Este sentido de la libertad no se refiere a los mecanismos y procedimientos de control, porque no le importa cómo se ejecuten las elecciones. Para Sen muchas libertades consisten en la capacidad de conseguir aquello que valoramos, aún cuando no manejemos directamente las palancas de control. Ahora bien, si los controles se establecen de acuerdo con lo que valoramos, es decir, de acuerdo con nuestras decisiones «contrafácticas»,⁴⁶ aquello que eligiésemos si se nos da la oportunidad, entonces, esos controles, nos otorgan un mayor poder efectivo y libertad para llevar las vidas que hemos decidido llevar (1992a, 64).

La «libertad de control» permite evaluar la libertad individual en términos de que sea la misma persona la que ejerza el control sobre los procesos de elección, sin importar si tiene éxito en conseguir lo que ha elegido. A la evaluación de esta libertad le interesa saber si la persona está realizando realmente las elecciones durante los procesos de decisión y ejecución. Mientras que la

⁴⁵ Al inicio de los años ochenta Sen hablaba de dos características de la libertad que se debían tener en cuenta como era el «poder» y el «control» (Sen, 1982c; 1985a). Pero posteriormente renuncia al término «libertad como poder» debido a las críticas que recibió de Cohen, quien sostuvo que los términos «poder» y «control» pueden resultar equívocos, pues cuando una persona tiene un «poder efectivo», aún cuando no tenga el control sobre el proceso de elección, se podría decir que de hecho ha ejercido el control. Así que Sen lo que llamaba en un primer momento la «libertad como poder» ahora lo denomina «libertad efectiva» (Sen, 1992a).

⁴⁶ La «elección contrafáctica» al interior del enfoque de las capacidades, se refiere a lo que uno hubiera elegido si hubiese podido elegir, que es una discusión permanente en la teoría de la elección social.

libertad real es la capacidad de una persona para obtener sistemáticamente lo que elegiría, sin importar quien tenga el control de las operaciones.

Las palancas de control son muy importantes, ya que los controles que pueden tomar las instituciones estatales para prevenir cosas tales como epidemias, desastres ecológicos, robos, entre otros, aumentan nuestra libertad para llevar una vida libre de estas calamidades, que es lo que nosotros en caso de que hubiéramos podido elegir realizaríamos. Esto quiere decir que nuestra libertad esta siendo bien atendida, aunque no se nos haya dado el control sobre la elección de sufrir estas calamidades o no (Sen, 1985a, 210). Ahora bien, el hecho de que las palancas de control no estén en manos de la mayoría de las personas debido a que vivimos en sociedades con una compleja organización social, imposibilita crear un sistema que ofrezca a cada persona todas las palancas de control sobre su vida, pero ello no pone en cuestión la importancia del aumento de la libertad como capacidad siempre y cuando los mecanismos o palancas de control se utilizan de acuerdo “*con lo que yo elegiría y por esta razón exacta*, mi libertad efectiva no se pone en cuestión, aunque mi libertad de control podría ser limitada o no existir” (Sen 1992a, 64-5). Aunque el control no sea nuestro, pero si es ejercido de acuerdo con lo que habríamos elegido y en razón de ello, entonces, tenemos una capacidad efectiva, aunque no un control procedimental para la realización de la libertad.

Esta posición de Sen ha sido fuertemente criticada por Cohen.⁴⁷ Para este último en la relación que Sen establece entre la libertad y el control habría que distinguir una posición fuerte y débil, en la que en la condición fuerte se encuentra una noción de libertad, pero no la hay en la condición débil. Al respecto afirma:

El fracaso del argumento de Sen se vuelve evidente cuando uno se pregunta *por qué* una persona que se beneficia de un ambiente libre de malaria califica a ese respecto como libre. Sen vacila entre dos diferentes respuestas a esa pregunta, correspondientes a dos condiciones, una fuerte y la otra débil, cada una de las cuales es tomada como suficiente para su «libertad efectiva». La condición fuerte ciertamente identifica una forma de libertad, pero una en la que, contrario a lo que Sen requiere, el control está presente, aunque sea de forma remota. La condición más débil ciertamente no involucra ningún control, pero tampoco, ninguna libertad. Al no poder distinguir las dos condiciones, Sen produce un resultado falaz, que la libertad puede obtenerse sin necesidad de tener control sobre lo que pase (Cohen, 1994, 121).

⁴⁷ Para ampliar esta discusión sobre la libertad véase (Kaufman, 2006; Pettit, 2001a).

Cohen critica a Sen que desde su posición no logre distinguir entre una posición fuerte y débil de la libertad. En la primera posición Cohen estaría de acuerdo con Sen en que hay libertad, pero no en la segunda posición donde la persona no mantiene el control directo de la situación. Cohen encuentra que satisfacer la condición fuerte ciertamente acarrea libertad, pero no libertad sin control, pues para él es muy claro que si no hay control no hay libertad. En la posición fuerte las palancas de control son sistemáticamente ejercidas en línea con lo que la persona desea escoger y por esa razón exacta hay libertad efectiva. Para Cohen el hecho de que Sen enfatice *directamente* implica que son indirectamente operadas por mí, lo que quiere decir que la persona controla lo que pasa. En este sentido la persona puede ser libre sin ejercitar las palancas de control precisamente porque puede controlar sin ejercitar las palancas de control. Es el caso que “cuando yo le digo a mi obediente chofer hacia dónde manejar y cómo hacerlo, yo no ejerzo las palancas que controlan el carro pero sin embargo controlo lo que hacen” (Cohen, 1994, 121-2).

Cohen encuentra que Sen con frecuencia usa una condición más débil para la libertad efectiva o «la supuesta libertad sin control». La condición más débil es que sin importar quien controle lo que pasa, la persona hace lo que escogería hacer si yo tuviese el control, sin importar por qué razón, y, en particular, ya sea que esa persona sepa o no cuales hubiesen sido mis instrucciones de haber podido ejercer el control. De esta manera expone que:

Por ejemplo, sería conveniente para mis deseos el que mi medio ambiente estuviese libre de malaria, aunque, yo no haya participado en ello, ni haya podido hacerlo, y aunque aquellos que hicieron que pasara no estuviesen cumpliendo concientemente mis deseos a este respecto. Creo que este fenómeno, en el cual las cosas son convenientes para mis deseos aunque yo no las implemente, tiene un gran interés conceptual, pero esto no es libertad (Cohen, 1994, 122).

Para Cohen también es falso que si las personas desean una vida sin hambre o sin malaria, la eliminación de esas enfermedades por intermedio de las políticas públicas mejora su «libertad para elegir vivir como ellos quisieran». Pues para él «la habilidad de elegir» y la «libertad de elegir» se obtienen sólo cuando es posible elegir, y en este caso el agente no tiene elección. Se puede encontrar una debilidad en el argumento de Sen, según Cohen, pues cuando Sen enfatiza la

ausencia de control allí no hay libertad de elección por parte del agente, y la libertad de elegir acarrea control sobre lo que pasa. Porque cuando una persona obtiene una cosa que no ha elegido, pero que de todas formas hubiese elegido, no se pone en evidencia ninguna habilidad de su parte para elegir vivir como la persona quiere. La habilidad como el poder son cosas que se ejercen, y en el caso de las políticas públicas ejercidas por parte del Estado u otra institución que permita, por ejemplo, eliminar la malaria, esto no lleva a decir que la persona sea más libre, pues no ha ejercido su libertad de elección. Pero, al mismo tiempo en que Cohen está de acuerdo con Sen respecto al tema de que es una perspectiva extremadamente importante el que la gente obtenga lo que ellos desearían, no cree que al obtener lo que ellos desean sean por ello más libres, porque la libertad, entendida como la habilidad para obtener lo que se valora y se desea, se obtiene sólo cuando es el agente quien asegura el acuerdo entre la institución del estado y la voluntad de éste (Cohen, 1994, 124).

La tesis de Sen entre la libertad y los mecanismos de control sostiene que así no tengamos directamente los mecanismos de control, ello no pone en cuestión la importancia del aumento de la libertad como capacidad siempre y cuando los mecanismos o palancas de control se utilizan de acuerdo “*con lo que yo elegiría y por esta razón exacta*, mi libertad efectiva no se pone en cuestión, aunque mi libertad de control podría ser limitada o no existir” (Sen 1992a, 64-5). Es decir, aunque el control no sea nuestro, pero si se actúa de acuerdo con lo que habríamos elegido y en razón de ello, entonces, tenemos una capacidad efectiva, aunque no un control procedimental para la realización de la libertad. En este caso el mismo Cohen estaría de acuerdo con Sen, pues afirma:

Mi voluntad implica el cómo yo haría que las cosas fuesen si yo pudiera intervenir en ello. Si ellas van de cierta manera sin mi intervención, entonces, excepto en casos especiales, yo le daría la bienvenida a eso sin ambivalencias. (Los casos especiales son esos en los que es importante para mí el ser la persona que asegure lo que yo haría: quiero ser yo, no alguien más, quien cuide a mi esposo hasta que se cure). Y el caso de la malaria no es un caso pertinentemente especial: no sentiré que he perdido una oportunidad de eliminar mosquitos nocivos si el gobierno lo hace por mi (o incluso si no lo hace estrictamente *por mí*). Hay dos valores asociados con los ejercicios exitosos de libertad. Uno es que el mundo complace mi voluntad y el otro es que soy yo quien logra ese objetivo. Algunas veces el

segundo valor no importa demasiado, y el ejemplo de la malaria es un ejemplo de ello (Cohen, 1994, 124).

Con la anterior cita Cohen termina dándole sin querer la razón a Sen, pues la libertad como capacidad permite realizar el anhelo de Cohen, ya que para él lo importante es afirmar al agente en la realización de su voluntad y en este sentido está la propuesta de Sen, incluso, sostiene que “estoy de acuerdo con Sen en que la libertad es *por lo tanto* mejorada cuando el Estado funciona como un instrumento de la voluntad democrática (Cohen, 1994, 125), esto no es otra cosa que la propuesta contenida en Sen que intenta expresar cuando diferencia la libertad efectiva o real de los mecanismos de control.

Desde el enfoque de las capacidades se hace diferencia entre la libertad como capacidad y los mecanismos de control, porque son dos cosas distintas que se deben tener en cuenta cuando se quiere valorar la libertad que disfrutamos y analizar cuanta desigualdad se puede presentar a la hora de evaluar el alcance de la libertad. Por esa razón pienso que la crítica de Cohen es muy superficial y pareciera que no comprendiera esta distinción. Por otra parte, su crítica es muy parcial y no tiene en cuenta el sentido general y sus implicaciones cuando se entiende que la libertad son las capacidades con que cuenta una persona para alcanzar lo que valora. Veo la diferenciación entre la libertad fuerte (libertad efectiva) y la libertad débil (una libertad sin los mecanismos de control) como una interpretación importante para matizar la conceptualización de Sen. El problema es que para Cohen la libertad débil no es libertad, mientras que para Sen sí lo es, por lo menos una libertad tenue, sin llegar a ser la libertad real o efectiva. Pienso que el concepto de la libertad como capacidad que es un poder efectivo para conseguir aquello que uno elegiría, es una parte importante de la idea general de la libertad, luego, el análisis de la libertad no se debe centrar sólo en los mecanismos de control, que son muy importantes; pero tratar de ver la libertad exclusivamente en términos de control es ignorar las exigencias de la libertad cuando el control no se puede ejercer de un modo factible por los directamente afectados, este es un ejercicio de la libertad ya no fuerte pero sí débil.

1.3.6.8. Las capacidades y la libertad como no-dominación

La libertad humana presenta aspectos muy distintos y en muchos casos no son congruentes, por eso Sen no es partidario de elaborar una teoría de la libertad que dé cuenta de todos sus aspectos, lo que sí le interesa más bien, es ver la libertad desde diferentes perspectivas y sus implicaciones para la vida en sociedad. El enfoque de las capacidades resalta un aspecto de la libertad humana, pero no todos los distintos atributos que de ella se puedan derivar. Por ejemplo, en un diálogo profundo con Pettit, Sen reconoce que la perspectiva republicana evalúa un aspecto de la libertad que no está en su enfoque, porque la perspectiva de las capacidades se centra en evaluar si alguien es realmente libre y capaz de lograr los funcionamientos que desea, mientras que el enfoque republicano se centra en si la capacidad que se goza está condicionada a los favores y a la buena voluntad de otros, que es lo que Pettit ha llamado la libertad como no-dominación (Sen, 2001b, 55).

El concepto de la libertad como no-dominación es una propuesta novedosa al interior de la filosofía política contemporánea. Para Pettit, la dominación es el poder que se tiene sobre otra persona y se caracteriza por la capacidad de interferir de manera arbitraria sobre sus actos o decisiones. Es decir, yo tengo poder sobre Otro en la medida en que poseo la capacidad para interferir de un modo arbitrario en determinadas elecciones que el Otro pueda realizar. Quien ejerce la dominación es un agente que puede ser personal o colectivo y el agente dominado es siempre una persona o unas personas individuales, un grupo o un agente corporativo.

Existen tres aspectos que caracterizan una relación de dominación: (1) Que un agente tenga capacidad para interferir. (2) La interferencia se realice de modo arbitrario y (3) que la interferencia recaiga sobre determinadas elecciones que el Otro pueda realizar. Ahora bien, ¿en qué consiste la interferencia? La interferencia a la cual se refiere la teoría de la libertad como no-dominación es un tipo de intervención de carácter intencional que se realiza con el fin de empeorar la vida de la persona intervenida. La interferencia se manifiesta ya sea como una coerción física corporal, como una coerción sobre la voluntad, es decir, cuando se realiza

un castigo o su amenaza. O como una manipulación que normalmente es encubierta y que recae sobre las creencias, deseos y consecuencias de las acciones de las personas. La interferencia ya sea coercitiva o manipuladora busca empeorar la situación de elección del agente en la medida en que modifica el ámbito de sus opciones disponibles, o en la medida que pueda alterar los distintos beneficios esperados atribuidos a esas opciones disponibles; o, controlando los diferentes resultados a los que conllevan dichas opciones.

La capacidad para interferir consiste en el poder real que se tiene para realizar una interferencia. No es desde la perspectiva de Pettit una capacidad virtual o en potencia para ser desarrollada la que permite hablar de dominación, sino, la capacidad real que puede tener un agente sobre Otro para interferir arbitrariamente. Ahora bien, ¿qué hace que un acto de interferencia sea arbitrario? Un acto de interferencia es arbitrario si solamente está sujeto a la determinación del agente que lo realiza sin importarle los intereses y las opiniones de los afectados. Este es un sentido de la libertad social o política, pero Pettit intenta ir más allá elaborando una teoría general de la libertad que incluye el libre arbitrio y la libertad política en el ámbito racional, volitivo, discursivo, social y político.⁴⁸ Pero este es un aspecto que en este momento no voy a entrar a exponer debido a que desborda los objetivos de este trabajo. Por ahora basta decir que según el mismo Pettit (2001a), la teoría de la libertad de Sen coincide con la aproximación republicana en el énfasis en la conexión entre la libertad como capacidad y la no-dependencia, pues la libertad como capacidad es una manera de garantizar la independencia sobre la voluntad de Otro. Sin embargo, pienso que la perspectiva de las capacidades va más allá, pues la no-interferencia no es suficiente para el goce de la libertad real de una persona, ya que puede que no sufra de interferencia, incluso de la ausencia de un poder de interferencia arbitraria por parte de Otro. Pero no tener las suficientes capacidades individuales para alcanzar mis objetivos y metas.

Para Sen la perspectiva de Pettit evalúa un aspecto de la libertad que no está en el enfoque de las capacidades, pues éste le interesa es evaluar si alguien es realmente libre y capaz de lograr los funcionamientos que desea, mientras que el

⁴⁸ Para ampliar la perspectiva véase (Pettit, 1999; 2001a; 2001b).

enfoque republicano se centra en si la capacidad que se goza está condicionada a los favores y a la buena voluntad de Otro. Por ejemplo, una persona discapacitada **A** que sin ayuda no puede hacer ciertas cosas ella sola. Para esta situación se presentan tres casos alternativos relacionados: en el primer caso, la persona **A** no recibe ningún tipo de ayuda de nadie y, por lo tanto, no puede salir de su casa. En el segundo caso, la persona **A** siempre es ayudada por personas con buena voluntad y, por lo tanto, puede salir de su casa siempre que ella quiera. En el tercer caso, la persona **A** tiene empleados bien remunerados que obedecen y, por lo tanto, ella puede salir de su casa siempre que quiere y puede circular libremente. Si se analiza este ejemplo en la perspectiva de Pettit, se puede decir que **A** es libre en el caso 3 de una manera que no lo es en el caso 2, pues la persona en el caso 2 depende del favor de otra que en el caso 3 no sucede. De esta manera la libertad como no-dominación expresa una diferencia y presenta un poder discriminatorio particular que el enfoque de las capacidades no tiene (Sen, 2001b, 54).

En el ejemplo anterior hay un contraste muy importante entre la perspectiva de Sen y la de Pettit. Desde el enfoque de las capacidades se hace explícita una diferencia que es importante reconocer. En el primer caso a **A** le hace falta la capacidad de salir de su casa y es no es libre en este aspecto, mientras que en los casos 2 y 3 ella tiene la capacidad y la libertad de salir de su casa siempre que ella quiere. En cambio desde la perspectiva de Pettit la persona se percibe sin libertad en el segundo caso porque su determinación efectiva es dependiente del contexto y básicamente de la buena voluntad del Otro. Pienso que en este sentido ambos enfoques se pueden complementar permitiendo tener una visión más completa sobre la naturaleza y los alcances de la libertad. Sin embargo, como lo recuerda Sen, las sociedades contemporáneas son altamente complejas a tal punto que ser completamente independientes de la ayuda y la buena voluntad de Otro puede ser especialmente difícil de conseguir, y en algunos casos puede que no sea lo más importante de lograr (Sen, 2001b, 56). En otros casos, por el contrario, es bien importante saber si una persona es realmente capaz de hacer las cosas que ella escoge y tiene razones para hacer, así dependa del contexto y de la buena voluntad de Otro.

1.3.7. Capacidades básicas: La crítica de Martha Nussbaum

Paso ahora a presentar la crítica que realiza la filósofa Martha Nussbaum a la negativa de Sen de enunciar una serie de capacidades básicas que permita elaborar una evaluación crítica con un mayor grado de objetividad que el hasta ahora logrado por Sen. Dejo claridad que mi interés no es presentar toda la obra y las diferentes implicaciones del enfoque de las capacidades desarrollado por Nussbaum, sino solamente centrarme en los distintos argumentos que convierten a Nussbaum en una de las mayores críticas del enfoque de Sen al no establecer unas capacidades básicas. Nussbaum es, en mi concepto, quien hasta el momento desarrolla de una mejor manera el enfoque propuesto por Sen, llevándolo a ámbitos diferentes del estrictamente económico al filosófico y más concretamente a la filosofía política. Esto hace de Nussbaum una de las mayores protagonistas teóricas del enfoque de las capacidades junto a Sen.

Sobre las diferencias esenciales entre ambos autores, cabe anotar, que tienen historias intelectuales disímiles, que los llevan a buscar objetivos distintos en sus trabajos sobre las capacidades. En el inicio del enfoque Sen estaba interesado en la pregunta «¿igualdad de qué?», discusión que se generaba al interior de la filosofía política liberal. En esta discusión Sen propone buenas razones para enfocarse en las capacidades más que en los recursos o las utilidades. Por otra parte, al inicio de la década de los 80, Sen realiza trabajos aplicados sobre la pobreza y la indigencia en los países en desarrollo, donde encuentra un gran soporte empírico para indagar en lo que la persona puede hacer y ser en lugar de enfocarse en las medidas más dominantes de la economía del desarrollo. Nussbaum, por su parte, llega al enfoque en 1986 cuando es nombrada consejera de investigaciones en el WIDER (*World Institute for Development Economics Research*). Esta vivencia transformó su trabajo haciéndole tomar conciencia de los urgentes problemas y convenciéndola que la filosofía debía hacer una contribución a la solución de los mismos. La propuesta de Nussbaum hasta el momento busca desarrollar una teoría parcial de la justicia al discutir los principios políticos que deberían subyacer a cada constitución. Su análisis del enfoque de las capacidades es desde la filosofía moral y política, con el propósito

de discutir los principios políticos que un gobierno debería garantizar a todos sus ciudadanos a través de su constitución. Para ello desarrolla y discute una lista de capacidades humanas centrales que deberían ser incorporadas en todas las constituciones. Esta pretensión la ubica en una postura profundamente universalista en el empleo del enfoque de las capacidades, en la medida en que todos los gobiernos deberían aprobar estas capacidades.⁴⁹

Aparentemente a Sen se le puede criticar su ambigüedad por no enunciar una serie de capacidades básicas que permitan evaluar problemas propios del bienestar de las personas en cualquier contexto social. Una posición así permite caer en un aparente relativismo donde se pierde la posibilidad de enunciar valores universalizables. Nussbaum ha criticado la falta de compromiso del enfoque de las capacidades con una serie de «capacidades básicas» que permitan una evaluación objetiva del bienestar de cualquier ser humano:

Me parece, entonces, que Sen necesita ser más radical de lo que ha sido hasta ahora en su crítica a las explicaciones utilitaristas del bienestar, mediante la introducción de una explicación objetiva y normativa del funcionamiento humano y mediante la descripción de un procedimiento de evaluación objetiva por el cual se puedan valorar los funcionamientos por su contribución a la buena vida humana (Nussbaum, 1998a, 176).

Entre Sen y Nussbaum se puede encontrar dos maneras distintas de desarrollo del enfoque, como ella lo sostiene, su intención es más filosófica mientras que la de Sen es más económica pues este último se centra en la valoración de la calidad de vida de una persona, un grupo o una sociedad;

⁴⁹ El resultado de estas diferencias biografías es que “el trabajo de Sen sobre el enfoque de las capacidades está más cercano a un razonamiento económico que el trabajo de Nussbaum, y está más ajustado a las aplicaciones y medidas empíricas cuantitativas. Yace cercano a aquellas áreas y paradigmas que se caracterizan por un modelado parco, formal, no-narrativo y axiomático. El trabajo de Nussbaum, por otra parte, está más cercano a las tradiciones de las humanidades, como los enfoques narrativos. Su trabajo se conecta más con el poder de las narrativas y los textos poéticos para comprender mejor los deseos, aspiraciones, motivaciones y decisiones de las personas” (Robeyns, 2005, 104). Para un mayor análisis sobre estas dos concepciones, véase (Crocker, 1992, 1995). Pienso que la diferencia esencial entre Sen y Nussbaum radica en la manera en que desarrollan el enfoque, pues Nussbaum se centra en una lista única de capacidades que la mantiene abierta, pero una lista única básica. Mientras que Sen ve la necesidad de configurar varias listas alternativas mediadas por el contexto y la necesidad del razonamiento público. Además el eje fundamental en Sen es la libertad, en Nussbaum la dignidad humana. Por otra parte, la insistencia por parte de Sen en el uso del razonamiento público para la elaboración de una lista de capacidades radicaliza su posición hacia una filosofía política democrática de la que deviene en los últimos tiempos. El desarrollo que ha realizado Nussbaum del enfoque de las capacidades merece una atención especial que desbordaría los límites de este trabajo. Incluso es ya materia de otra tesis doctoral.

mientras que Nussbaum usa el enfoque para proporcionar el núcleo de los derechos humanos que deben ser respetados por todas las naciones como un mínimo requerido por la dignidad humana, este mínimo social básico se representa por las capacidades humanas, esto es, lo que una persona puede hacer o ser conforme a una vida merecedora a la dignidad de un ser humano (Nussbaum, 2006, 70). De esta manera el enfoque de las capacidades para Nussbaum es más una doctrina política sobre los derechos básicos, que sin lugar a dudas, es un desarrollo distinto al de Sen. Sin llegar a hacer una doctrina política completa, pues simplemente especifica algunas condiciones necesarias para una sociedad justa, en forma de un conjunto de derechos fundamentales para todos los ciudadanos (Nussbaum, 2006, 155). Debido a la importancia de este desarrollo y a las críticas a Sen veamos en que consiste su propuesta.

Pienso que la afirmación de Nussbaum (que su perspectiva es filosófica mientras que la de Sen es económica) es muy injusta con los distintos desarrollos que ha realizado Sen desde el enfoque de las capacidades. No se puede negar que el desarrollo del enfoque en Sen es más económico y en esto acierta Nussbaum. Para Sen, el enfoque es un marco evaluativo para el análisis informacional y el escrutinio crítico sobre el estado de una persona, pero esto no hace que tenga una incidencia al interior de varias propuestas en la filosofía política como es el caso de la teoría de la justicia como equidad de Rawls, la igualdad de recursos de Dworkin y la concepción de libertad real de Van Parijs, entre otras. Además Sen reflexiona sobre aspectos centrales en la tradición de la filosofía moral y política como la libertad, la igualdad, el desarrollo humano y los derechos humanos. Otra cosa es que al enfoque de las capacidades de Sen se le critique, la ausencia de una fundamentación o una fundamentación débil que no le permite tener un marco filosófico de mayor alcance del que tiene. Mientras que Nussbaum se ha preocupado de darle una justificación más «consistente», pero esto tampoco niega las distintas implicaciones en éticas aplicadas como la ética del consumo, la ética de la liberación y la ética del desarrollo que pueda tener el enfoque desarrollado por Sen.

1.3.7.1. Aspectos fundamentales del enfoque de Nussbaum

Antes de establecer el enfoque de las capacidades realizado por Nussbaum, es conveniente saber cuáles son los aspectos que ella y Sen comparten y en cuáles se diferencian. Nussbaum y Sen parten de un mismo planteamiento, pues Nussbaum reconoce que el uso que, primariamente, hace Sen de la noción de capacidad permite señalar un espacio para realizar comparaciones sobre la calidad de vida o el estándar de vida. Así en lugar de preguntar por la satisfacción de las personas o por los recursos con que cuentan, Sen se pregunta qué es lo que las personas realmente son capaces de hacer o ser. Un espacio que para Sen es el más propicio para plantearse los problemas acerca del bienestar y los alcances de la libertad. En esto coincide plenamente Nussbaum con Sen, pero Nussbaum es más ambiciosa y va más allá de ver en el enfoque de las capacidades un marco evaluativo sobre el bienestar de la persona, y articula así las capacidades junto a la idea de un mínimo de las mismas,⁵⁰ que brinda una base para los principios constitucionales desde donde los ciudadanos tienen derecho a exigir a sus gobiernos políticas públicas que contribuyan a fortalecer su dignidad (Nussbaum, 2002, 40). De esta manera su propuesta pretende ser compatible con distintas visiones en la distribución siempre y cuando se esté por encima de su mínimo exigido. Asimismo, comparte con Sen el protagonismo que éste hace de las libertades políticas, de tal manera que no se puede negar la libertad en aras de las necesidades económicas. Por último, están de acuerdo en señalar que las capacidades deben entenderse como valiosas para todos y cada una de las personas. Y este debe ser el centro de cualquier estudio comparativo entre naciones, si se quiere saber cómo se encuentran las personas al interior de la nación.⁵¹

⁵⁰ Para Nussbaum la noción de un mínimo de capacidades es más importante que la noción de plena igualdad de capacidades. Sin embargo, tengo que notar que en mi concepto Sen no habla de una plena igualdad de capacidades para todos los individuos, sino de unas capacidades iguales que se pueden seleccionar para evaluar distintos niveles de desigualdades que es otra cosa. Pero este es un aspecto que desarrollaré en el capítulo II.

⁵¹ Nussbaum señala que Sen va a poyar su principio de la capacidad de cada persona, que sostiene, que cada persona debe ser valorada como un fin en sí mismo, pues la crítica de Sen a los modelos de desigualdad entre las familias ratificaría el principio de Nussbaum. Pienso que no solamente el análisis de Sen a los modelos de familia donde predominan ciertas desigualdades que desfavorecen

Los aspectos que Nussbaum señala en los que se aparta del enfoque de Sen son 1) en que a pesar de que están de acuerdo en la pobreza del relativismo cultural y de la necesidad de normas universales, Sen nunca argumenta explícitamente contra el relativismo cosa que Nussbaum si hace desde su desarrollo del enfoque. 2) Nussbaum realiza una fundamentación explícita del enfoque desde una idea marxista/aristotélica⁵² sobre el verdadero funcionamiento humano, que es algo que Sen no realiza. Nussbaum lo reafirma así:

A pesar de que al articular su enfoque, él hace alusión en forma ocasional tanto a Marx cuanto a Aristóteles, no me queda claro si estos pensadores han desempeñado un papel central en la configuración de su concepción. Si es que acaso lo hicieron, ha sido probablemente de forma indirecta, a través del papel que ellos tuvieron en la plasmación del clima de debate en la izquierda de la India. De este modo, la argumentación acerca de qué vida corresponde a la dignidad del ser humano y acerca de la destrucción y tragedia que implica la corrupción en los seres humanos -y, además, todas las discusiones de la justificación filosófica- no deberían entenderse como apoyadas por él, si bien esto no significa que él esté en desacuerdo con ellas (Nussbaum, 2002, 42).

3) La principal diferencia entre ambos es que Sen nunca se ha comprometido con una lista de capacidades centrales como sí hace Nussbaum. Es claro que Nussbaum le aporta al enfoque una lista y describe su uso en la formulación de principios políticos, por el contrario, Sen no respalda este proyecto ni sus contenidos específicos. Ni tampoco la distinción entre las capacidades básicas, internas y combinadas. 4) Nussbaum sostiene que la capacidad y no el funcionamiento es la meta política apropiada, pues la lista de capacidades es una concepción específicamente política para ella. Aspecto que en el desarrollo de Sen no se percibe. 5) Además hay una serie de distinciones que Nussbaum no comparte y ve como irrelevante al interior del desarrollo del enfoque de Sen como la distinción entre el bienestar y la agencia o la libertad y el

la calidad de vida de la mujer, sino que a Sen le interesa evaluar el bienestar de cada individuo, ahí sí, el desarrollo del enfoque de Sen ratificaría el principio de Nussbaum.

⁵² Para ver una crítica severa realizada a Nussbaum por su carencia interpretativa sobre Aristóteles referida a la justificación de su enfoque véase (Conill, 2004, 182-188). Conill señala como una de las críticas fundamentales a Nussbaum, su confusión sobre lo que significa razón práctica en Aristóteles y en Kant; por otra parte, la relación que establece Nussbaum entre Aristóteles y Rawls en el ámbito político la lleva a abandonar a Aristóteles y quedar rendida a los pies del liberalismo político rawlsiano perdiendo las pretensiones transculturales que comparte con Sen. A esta posición Conill le critica que no expone una diferencia política relevante entre Aristóteles y Rawls, pues “Nussbaum intenta hacer ver o creer que en el fondo es todo lo mismo o, al menos, resulta convergente” (Conill, 2004, 186).

logro. Ella sostiene que estas diferencias están implícitas en la distinción entre capacidades y funcionamientos. Considero que en este último punto, Nussbaum no reconoce el papel del concepto de agencia porque para ella la libertad no juega el papel protagónico que sí tiene en Sen. Estas diferencias van a jugar un rol fundamental en Sen porque él matiza enormemente las distintas facetas de la libertad, cosa que Nussbaum no desarrolla.⁵³

Nussbaum parte de una idea innata básica en su versión del enfoque de las capacidades, que es una concepción de dignidad del ser humano y de una vida merecedora de esa dignidad, una vida que tiene a su disposición un «funcionamiento verdaderamente humano», en la medida en que todo ser humano necesita una totalidad de actividades para el ejercicio su vida. El desarrollo de Nussbaum se orienta en la idea de insistir en que las capacidades a las que todos los ciudadanos tienen derecho son varias y no sólo una, y son oportunidades de actividad, no simplemente cantidades de recursos. Los recursos son inadecuados como un índice de bienestar porque los seres humanos tienen necesidades variables de recursos, y también habilidades variables para convertir los recursos en funcionamientos. De allí que dos personas con cantidades similares de recursos pueden diferir enormemente a la hora de convertir los recursos en capacidades y esto es un aspecto que no puede pasar por alto la justicia social. Su intuición básica de la cual parte para llevar el enfoque de las capacidades al ámbito político, es que para ella ciertas capacidades básicas humanas contienen una exigencia moral con relación a su desarrollo. Esto es una idea moral independiente, que no se apoya en una visión metafísica. Las capacidades que plantean una exigencia

⁵³ Robeyns resalta que una diferencia sustantiva es que “Nussbaum explica que su trabajo ofrece a los ciudadanos la justificación y los argumentos para los principios constitucionales que tienen derecho a reclamar a sus gobiernos. El enfoque de las capacidades de Sen, por el contrario, no necesita estar tan centrado en demandas al gobierno, debido a su alcance más amplio. De hecho, uno puede discutir la desigualdad de las capacidades sin conocer necesariamente como estas desigualdades pueden ser rectificadas o sin asumir que toda la redistribución, rectificación o cambio social tienen que ser hecho por el gobierno. Nussbaum ha sido criticada por su creencia en un gobierno benevolente, especialmente por autores que están más situados en las tradiciones postestructuralistas, postcolonialistas, postmodernistas y la teoría crítica (Menon, 2002). En la filosofía política liberal anglo-americana, es común discutir los temas de justicia distributiva y social en términos de lo que las responsabilidades del gobierno tienen que ver con la justicia, pero en otros paradigmas, no existe este enfoque, o quizás ni siquiera la creencia, en las acciones del gobierno” (Robeyns, 2005, 105).

moral son aquellas que han sido evaluadas como valiosas desde un punto de vista ético, por esta razón no se admiten capacidades como la capacidad de tortura.

Con esta idea básica como punto de partida, intenta justificar una lista de diez capacidades como requisitos centrales de una vida con dignidad. Se supone que estas diez capacidades son objetivos generales que pueden ser posteriormente especificados en cada sociedad. Pero de alguna forma todas son parte de una descripción mínima de justicia social: una sociedad que no las garantice a todos sus ciudadanos, no logra ser una sociedad completamente justa sin importar su nivel de opulencia. Estas capacidades se entienden como de mutuo apoyo y son de total relevancia para la justicia social. Incluso si una sociedad rechaza una de estas capacidades para promover otra recorta las opciones de sus ciudadanos.

Nussbaum ve el enfoque de las capacidades como una fuente de principios políticos para una sociedad pluralista liberal o como un tipo de liberalismo político, que convierte a las capacidades en objetivos específicamente políticos libres de cualquier fundamentación metafísica. Esta manera de concebir la perspectiva de las capacidades la lleva a sostener que las capacidades pueden convertirse en el objeto de un consenso traslapado entre las personas que tienen diferentes concepciones del bien (Nussbaum, 2006, 70). En este sentido, Nussbaum claramente se devela como una filósofa liberal e inscribe el enfoque de las capacidades como una forma de liberalismo político en la tradición rawlsiana, en la medida en que no lo cataloga como una doctrina comprehensiva del bien, ya que el enfoque de las capacidades puede ser aceptado por el pluralismo de doctrinas razonables. Por otra parte, desde la lista de capacidades enunciadas se propone abarcar un conjunto de condiciones que hacen posible una base pública razonable de justificación para las cuestiones políticas fundamentales como es la justicia social. Esta posición es reafirmada por Robeyns pues para ella:

El enfoque de las capacidades es claramente una teoría dentro de la escuela liberal de pensamiento en filosofía política, aunque discutiblemente de una tendencia crítica. Nótese que la palabra “liberal” en filosofía política se refiere a la tradición filosófica que valora la libertad individual, y no debería ser confundida con la palabra “liberal” en un sentido político común. “Liberal” en un uso cotidiano tiene un significado político diferente en diferentes países, y puede abarcar tanto la derecha como la izquierda política. Con frecuencia es usado para referirse a las políticas económicas neo-liberales que dan prioridad a los mercados libres y a la privatización de las compañías públicas (por ejemplo, Chomsky, 1999). Por el contrario, el

liberalismo filosófico no es necesariamente ni de izquierda ni de derecha ni aboga *a priori* por ninguna política social o económica específica (Robeyns, 2005, 95).

Sobre la inscripción que hace Nussbaum del enfoque al interior del liberalismo político, considero que en general el enfoque puede ser abonado a la filosofía política liberal, pues lo que verdaderamente importa en el enfoque es que las personas tengan libertades u oportunidades valiosas de llevar el tipo de vida que quieren llevar, de hacer lo que quieran hacer y de ser las personas que ellos quieren ser. Cuando las personas tengan estas oportunidades sustantivas, pueden escoger aquellas opciones que más valoran. Y ello compete no solamente a un ejercicio político de la libertad, sino también a las oportunidades de optar por una concepción de vida buena, por dar un ejemplo, que las personas puedan ser al interior de la sociedad creyentes o ateas. Este compromiso con la libertad individual, es lo que lleva a Robeyns a afirmar que el enfoque de las capacidades es claramente un esquema o marco filosófico liberal en la medida que respeta las diferentes ideas que las personas tienen sobre lo que es una vida buena.

Siguiendo con Nussbaum tenemos que su desarrollo del enfoque se centra en la dignidad humana. Este énfasis en la dignidad humana le permite sostener que las capacidades deben ser tenidas en cuenta para cada persona, tratando a cada persona como un fin y no como una simple herramienta de los fines de otros. Las capacidades se constituyen en un umbral de dignidad, debajo del cual no existe un funcionamiento verdaderamente humano. El objetivo social debe ser entendido en términos de llevar a los ciudadanos por encima de este umbral de capacidad, esto la lleva a ofrecer una explicación parcial y mínima de la justicia social que es la labor emprendida en *Frontiers of Justice* (2006). Donde desarrolla una reflexión sobre la justicia que va más allá de Rawls en la medida que extiende la justicia a los discapacitados y a la justicia global⁵⁴ y a los animales no-humanos. Aspectos que no están contenidos en la justicia como equidad de Rawls.

⁵⁴ Sen tampoco está fuera del análisis de la justicia global. Para Sen la equidad global es a veces identificada con la equidad internacional. Las dos, sin embargo, son muy diferentes nociones tanto en términos de sus contenidos constitutivos como respecto a sus implicaciones políticas. Sen analiza la naturaleza de esta distinción y sus implicaciones para el entendimiento de los bienes públicos globales.

Con este desarrollo de la justicia social desde el enfoque de las capacidades Nussbaum no pretende dar una explicación completa de la justicia. Pues su desarrollo no dice nada, por ejemplo, acerca de cómo la justicia debe tratar las desigualdades por encima del umbral. Aspecto que sí se tiene en cuenta en la justicia como equidad de Rawls. La propuesta es más una explicación de prerrogativas sociales importantes mínimas, que es compatible con diferentes perspectivas acerca de cómo manejar temas de justicia y de distribución que pueden surgir una vez que todos los ciudadanos estén por encima del umbral. Tampoco insiste en que esta lista de prerrogativas es una descripción exhaustiva de justicia política, ya que puede haber otros valores políticos importantes, muy relacionados con la justicia, que no incluye.

1.3.7.2. La lista de capacidades básicas

La lista que propone Nussbaum desde su desarrollo del enfoque de las capacidades no está terminada y ha sufrido modificaciones con el tiempo, y no hay duda de que sufrirá modificaciones en la medida que sea sometida a la luz de la discusión crítica.⁵⁵ Las capacidades que concibe como básicas o capacidades centrales para el funcionamiento humano hasta ahora son:

El contraste entre la equidad global e internacional hace referencia a el dominio de la justicia social entre naciones donde se resalta el conflicto presentado entre la distintas identidades para abrirle paso a la solidaridad. Otro aspecto que se destaca es que los individuos viven y laboran en un mundo de instituciones, muchas de las cuales operan más allá de las fronteras, de tal forma que nuestras oportunidades dependen crucialmente de que las instituciones existan y cómo funcionen, por ello deben ser vistas como «bienes públicos globales». Para profundizar en esta problemática véase (Sen, 1999b). Por otra parte, para ampliar el tema de la justicia y los discapacitados véase (Sen, 2004c).

⁵⁵ Se pueden encontrar varias listas de capacidades básicas, es el caso de Meghnad Desai (2003) quien propone una lista de capacidades con el objetivo de establecer una medición empírica aplicable para evaluar la pobreza. Los criterios para la selección de estas capacidades permiten sostener que a) el conjunto de capacidades básicas sólo debe constar de unos pocos elementos y dicho conjunto tiene que ser el mismo para todos los individuos; b) que las capacidades seleccionadas deben ser correalizables y c) el nivel en el que pueda garantizarse una capacidad puede variar de una sociedad a otra, ya que esto se expresa en términos de bienes y recursos. Es el caso que en algunas sociedades se requiere de mayores recursos que en otras para alcanzar un nivel de educación para toda la población. Para ello establece una lista con cinco capacidades: 1) la capacidad para mantenerse vivo y gozar de una vida prolongada. 2) La capacidad de asegurar la reproducción biológica. 3) La capacidad de tener una vida saludable. 4) La capacidad de interacción social. 5) La capacidad de tener conocimientos, así como libertad de expresión y pensamiento. Si bien esta es una lista breve y concisa no es lo suficientemente sustantiva para ser compartida por todos los individuos si se compara con la lista expuesta por Nussbaum. Por otra parte, con los progresos que Sen ha realizado en la problemática del desarrollo humano y en los

1. **Vida.** Ser capaz de vivir hasta el final de una vida humana de duración normal, no morir prematuramente, o antes de que la vida se reduzca a tal punto que no merezca ser vivida.

2. **Salud corporal.** Ser capaz de tener buena salud, incluyendo la salud reproductiva; estar adecuadamente alimentado; tener un techo adecuado.

3. **Integridad corporal.** Ser capaz de moverse libremente de un lugar a otro; tener seguridad en contra de asaltos violentos, incluido el asalto sexual y la violencia doméstica; tener oportunidades para la satisfacción sexual y para la elección en materia de reproducción.

4. **Sentidos. Imaginación y pensamiento.** Ser capaz de usar los sentidos, de imaginar, pensar y razonar –y de hacer estas cosas de una forma “verdaderamente humana”, de una forma informada y cultivada por una educación adecuada, incluyendo, pero por ningún motivo limitada a, la alfabetización y el entrenamiento científico y matemático básico. Ser capaz de usar la imaginación y el pensamiento en conexión con la experimentación y la producción de trabajos y eventos de la propia elección religiosa, literaria, musical, etc. Ser capaz de usar la propia mente en formas protegidas por garantías de libertad de expresión con respecto a discursos políticos y artísticos, y libertad de ejercicio religioso. Ser capaz de tener experiencias de placer y de evitar dolor no-benéfico.

5. **Emociones.** Ser capaz de estar atado a cosas y a personas por fuera de uno mismo; amar a aquellos que nos aman y se preocupan por nosotros, a llorar su ausencia; en general, a amar, llorar, a experimentar deseo, gratitud, y rabia justificada. No tener el propio desarrollo emocional desfigurado por el miedo o la ansiedad. (Apoyar esta capacidad significa apoyar formas de asociación humana que pueden ser cruciales para su desarrollo).

6. **Razón práctica.** Ser capaz de formarse una concepción del bien y embarcarse en una reflexión crítica acerca de la planeación de nuestra propia vida. (Esto involucra protección a la libertad de conciencia y de práctica religiosa).

7. **Afiliación.**

A. Ser capaz de vivir con otros y por otros, de reconocer y de mostrar preocupación por otros seres humanos, de embarcarse en varias formas de interacción social; ser capaz de imaginar la situación de Otro. (Proteger esta capacidad significa proteger instituciones que constituyen y alimentan tales formas de afiliación, y también significa proteger la libertad de reunión y de discurso político).

estudios de la pobreza, haría falta la capacidad de agencia, pues también es pobre quien no puede actuar y provocar cambios e impactar en el mundo, y cuyos logros pueden juzgarse en función de sus propios valores y objetivos.

B. Poseer las bases sociales del respeto de sí mismo y de no-humillación, ser capaz de ser tratado como un ser dignificado cuyo valor es igual a la de cualquier otro ser. Esto implica requisitos de no-discriminación basados en la raza, el sexo, la orientación sexual, la etnia, la casta, la religión y el origen nacional.

8. *Otras especies.* Ser capaz de vivir con cuidado por los animales, las plantas y el mundo de la naturaleza.

9. *Juego.* Ser capaz de reír, jugar y disfrutar de las actividades recreativas.

10. *Control del propio entorno.*

A. Político. Ser capaz de participar efectivamente en las elecciones políticas que gobiernan la propia vida; tener el derecho de participación política, de protecciones de la libertad de expresión y asociación.

B. Material. Ser capaz de tener propiedad (tanto de la tierra como de lo bienes muebles), y poseer el derecho de propiedad sobre unas bases de igualdad respecto a los otros; tener los mismos derechos de otros a buscar trabajo; no estar sujeto a registro y confiscaciones injustificadas. En el trabajo, poder trabajar como un ser humano, ejercitando la razón práctica y estableciendo relaciones significativas de reconocimiento mutuo con otros trabajadores (Nussbaum, 2006, 76-8).⁵⁶

Para Nussbaum una vida humana sin estas capacidades no es una vida merecedora de dignidad humana. Esta lista pretende recoger un acuerdo transcultural, similar a los acuerdos internacionales que han sido logrados con relación a los derechos humanos básicos. De hecho, el enfoque de las capacidades es, desde su perspectiva, una especie de enfoque de los derechos humanos, y éstos han sido con frecuencia ligados de forma similar a la idea de la dignidad humana.

Este enfoque de las capacidades es completamente universal, pues estas capacidades son importantes para cada ciudadano, en cada nación, y cada persona debe ser tratada como un fin. Por esa razón argumenta a favor de un conjunto de normas transculturales que van en contra de posiciones centradas en un relativismo cultural. Cabe resaltar que la perspectiva de Nussbaum construye un lugar importante para la norma del respeto por el pluralismo, y lo hace de seis formas que se constituyen en el corazón mismo del enfoque. La primera considera

⁵⁶ Existen algunos cambios en la lista entre esta versión y las anteriores, pero no voy a entrar a profundizar en ellos. Un estudio detenido al respecto muestra la evolución del pensamiento de Nussbaum.

que la lista no está terminada y está sujeta a revisiones y análisis posteriores, a adiciones o si se quiere a eliminaciones.

La segunda insiste en que los elementos de la lista tienen que ser especificados de forma más bien general y abstracta, precisamente para dejar espacio a las actividades de especificación y deliberación por parte de los ciudadanos. Desde cierto delineamiento es correcto que las naciones hagan esto de forma más bien diferente, tomando en consideración sus historias y sus circunstancias especiales. La tercera considera que la lista es una «concepción moral parcial» desligada aparentemente de una concepción de vida buena. La lista de esta manera sólo busca propósitos políticos sin un apoyo o sustentación metafísica que lo que hace es dividir a las personas y a las culturas. Esta lista intentará ser aprobada por personas que tienen diferentes concepciones sobre la vida buena.

La cuarta característica insiste en que lo central debe ser la capacidad y no el funcionamiento, pues desde su concepción a las personas se les debe dar amplias oportunidades para llevar un estilo de vida saludable, pero la elección debe dejarse a las personas y no deben ser penalizados por elecciones no saludables, con ello lo que intenta defender es el pluralismo. De esta manera afirma:

Muchas personas que están dispuestas a apoyar una capacidad dada como un derecho fundamental se sentirían violentadas si el funcionamiento asociado se volviese básico. Por ello, el derecho a votar puede ser apoyado por ciudadanos religiosos que se sentirían profundamente violentados ante el voto obligatorio porque ello va en contra de su concepción religiosa. (Un grupo protestante de los Estados Unidos -el grupo Maíz- entra en esta categoría: ellos creen que no es correcto participar en la vida política, pero están felices de que los ciudadanos puedan votar). La libre expresión de la religión puede ser aprobada por personas que no estarían de acuerdo con el establecimiento de una religión que fuerce a todos los ciudadanos a algún tipo de funcionamiento religioso (Nussbaum, 2006, 79).

La quinta observación sostiene que las principales libertades que protegen al pluralismo son elementos centrales en la lista: la libertad de expresión, la libertad de asociación, la libertad de conciencia.⁵⁷ Al ubicarlas en la lista se les da

⁵⁷ El enfoque de las capacidades de Nussbaum insiste en que los elementos de una vida con dignidad humana deben ser vistos en plural y no en singular, y por ello las prerrogativas sociales centrales también son plurales. Para ella es un grave error seleccionar uno entre los diez elementos para sustentar la importancia que tiene la indexación de posiciones sociales relativas. Todas las capacidades enunciadas son requisitos mínimos de una vida con dignidad, y todas son distintas en

un lugar predominante y no-negociable. Por último, insiste en una separación más bien fuerte entre los temas de justificación y los temas de implementación. Nussbaum sostiene que podemos justificar esta lista como una buena base para principios políticos alrededor de todo el mundo. Pero esto no significa que por ello se autorice intervenciones en los asuntos de un Estado que no las reconoce. La lista es una base para la persuasión, pero las sanciones militares y económicas están justificadas solamente en ciertas circunstancias verdaderamente graves que involucran crímenes tradicionalmente reconocidos en contra de la humanidad. Estas posiciones están muy matizadas y no se encontraban en *Women and Human Development: The Capabilities Approach* (2000), de esta manera intenta responder a la crítica de Sen sobre los peligros de una lista única de capacidades que se considere verdaderamente humana como se verá más adelante.

Si se analiza el contenido de lo que es una capacidad básica para Nussbaum se puede afirmar que se instala en una concepción aristotélica/marxista del ser humano. Concibe al ser humano como un ser social y político que encuentra complacencia en las relaciones con otros. Pero va más allá al ubicar el enfoque en una tradición de liberalismo político, ya que evita sustentarse en una metafísica profunda de la naturaleza humana. Asume una concepción política de la persona en la medida que incluye la idea de ser humano como un ser político «por naturaleza», en la medida que encuentra profunda complacencia en las relaciones políticas, incluyendo, principalmente, las relaciones caracterizadas por la virtud de la justicia y la necesidad de afiliación que se caracteriza por la capacidad de vivir con otros y por los otros (Nussbaum, 2006, 85-6). Por otra parte, la concepción de la persona como animal político incluye una idea relacionada con la idea contractualista de «libertad». Si se analiza la posición de Nussbaum se encuentra que imagina a la persona teniendo un interés profundo en la elección, incluida la elección de una forma de vida y de unos principios políticos que la gobiernan. Esta es otra forma de vincular su perspectiva con la tradición liberal. Sin embargo, ofrece una concepción de libertad que es

calidad. Al reconocer sus cualidades distintivas es una forma de buscar más precisión para saber lo que una sociedad decente debe distribuir entre sus ciudadanos. Este énfasis se realiza porque la vida realmente contiene una pluralidad de aspectos que tienen relación necesaria con una vida que merece dignidad.

sutilmente diferente de la ofrecida por la tradición contractualista, pues enfatiza en una libertad no formal, sino «humana y material» y también reconoce una variedad más amplia de tipos de seres que pueden ser libres (Nussbaum, 2006, 88).

Esta concepción plural y variada de las personas en la que Nussbaum insiste, no le permite asumir a las personas como igual en poder y habilidad, que es una característica muy propia en el ideal de la persona del liberalismo político de Rawls. En esto concuerdan tanto Nussbaum y Sen, pues para ambos las personas varían grandemente en sus necesidades de recursos y cuidados, y la misma persona puede tener varias necesidades que varían dependiendo de su tiempo de vida. Las personas tampoco son pensadas como independientes o absolutamente individuales. Ya que son animales políticos, sus intereses están totalmente atados a los intereses de otros a lo largo de todas sus vidas y por ello sus objetivos son compartidos. Por concebirse como animales políticos, dependen asimétricamente de otros durante ciertas fases de sus vidas y, algunos, incluso, permanecen en el estado de dependencia asimétrica a lo largo de sus vidas.

Para Nussbaum el enfoque de las capacidades es capaz de incluir sentimientos benevolentes desde el inicio en su descripción de la relación de las personas con sus bienes. Esto es así porque su concepción política de la persona incluye la idea de una sociabilidad fundamental y la idea de que los fines de las personas incluyen fines compartidos. Entre los sentimientos morales que resalta está la compasión, que para ella incluye el juicio de que el bien de otros es parte importante del propio esquema de objetivos y fines. De allí que cuando otras personas sufran de fallas de capacidad, el ciudadano que contiene la lista de las capacidades de Nussbaum, no sólo tendrá los sentimientos que requiere la imparcialidad moral, sino que sentirá compasión por estas personas como parte de su propio bien.

El problema que se establece de fondo entre Sen y Nussbaum es saber ¿qué tipos de diferencias existen entre sus concepciones de capacidades? Pues para Sen la noción de capacidades es primordialmente el de una oportunidad efectiva, mientras que para Nussbaum la noción de capacidades está referida a los

rasgos de la personalidad y a las habilidades de las personas.⁵⁸ Por otra parte, Nussbaum desarrolla tres categorías de capacidades que son diferentes de las de Sen: Las «capacidades básicas» como habilidades innatas, que son la base necesaria para desarrollar las capacidades más avanzadas, entre ellas están la capacidad de ver y oír que tienen estas características. Las «capacidades internas» son estados de una persona que le permiten ejercer una capacidad específica, si las circunstancias y los limitantes le permiten este ejercicio. A diferencia de las capacidades básicas, estos estados son condiciones maduras de preparación para una función. Es el caso de los niños que aprenden a hablar su lengua nativa, y lo único que necesitan para ello es escuchar hablar un período de tiempo. En otros casos las capacidades internas se desarrollan solamente con el apoyo del entorno, como cuando se aprende a jugar, amar o a ejercer la opción política. Normalmente estas capacidades se encuentran en la persona y puede hacer uso de ellas. Es decir, los seres humanos normalmente tenemos la capacidad interna para el placer sexual, para la libertad religiosa y la libertad de expresión. «Las capacidades combinadas» son capacidades internas que en asocio con las adecuadas condiciones externas le permiten a la persona ejercer una función. Es el caso de una persona analfabeta que vive en condiciones de pobreza excluido de una educación elemental presenta capacidades básicas e internas, pero carece de capacidades combinadas para acceder a un empleo digno y entrar en el ámbito de la producción. En otros casos, los ciudadanos que viven en regímenes no democráticos represivos tienen la capacidad interna pero no la capacidad combinada para ejercer el libre pensamiento y la participación política de acuerdo a su propia conciencia (Nussbaum, 2002, 128-9). La lista que Nussbaum expone

⁵⁸ De esta distinción muchos toman partido por uno o por otro. Es el caso de Des Gasper e Irene Van Stavern (2003) quienes ven que el enfoque de Nussbaum tiene más potencial para entender las acciones, los significados y las motivaciones. Para otros, en cambio, el enfoque de Sen por relacionarse más con la teoría económica lo encuentran más atractivo, es el caso de Alkire (2002) y Kuklys (2005). Pienso que la propuesta de Nussbaum sí da una imagen más real y rica de lo que es la vida humana que no se encuentra en los planteamientos de Sen, en este sentido me adhiero a la posición de Gasper (2004, 183). Pues si se establecen unas capacidades centrales para el ser humano, el análisis de Sen recae en la valoración de lo que podemos llamar la «capacidad corporal». Esta se constituye por funcionamientos como estar alimentado, vestido, tener salud, cobijo, movilidad, no padecer enfermedades evitables ni mortalidad prematura, estar libre de sufrimiento físico y agresiones corporales. En cambio, otras capacidades como la mental, entre otras, no tienen la misma consistencia en su análisis. Pero, por otra parte, el trabajo de Sen presenta aspectos muy relevantes de los que carece el desarrollo de Nussbaum como es el énfasis de Sen en la libertad de agencia, en este sentido soy más seniano.

está, entonces, integrada por capacidades combinadas, cabe resaltar que tanto para Sen como Nussbaum la política debería enfocarse en las capacidades combinadas.⁵⁹

Desde esta lista de capacidades realizada por Nussbaum la crítica a Sen es inminente. Pues como se observó anteriormente para Nussbaum, Sen necesita ser más radical de lo que ha sido hasta ahora en su crítica a las explicaciones sobre el bienestar, ya que no introduce en su argumentación una explicación objetiva y normativa del funcionamiento humano, mediante la descripción de un procedimiento de evaluación objetiva por el cual se puedan valorar los funcionamientos por su contribución a una vida digna. Por eso para ella el enfoque de Sen no está comprometido a menos que él avale una lista particular de capacidades. Por otra parte, en la medida en que Sen no se comprometa con una lista particular de capacidades, cualquier capacidad puede ser considerada como valiosa, incluyendo, por ejemplo, la capacidad de abusar del poder o de consumir tanto que los demás terminen lastimados (Robeyns, 2005, 106). Sen acepta en parte esta crítica, pero difiere del planteamiento de Nussbaum porque al enunciar una lista de funcionamientos universalmente válidos, se especifica una concepción de la naturaleza humana que conlleva a un proyecto de felicidad o

⁵⁹ Nussbaum aclara al respecto que “la distinción entre capacidades internas y combinadas no es precisa, porque el desarrollo de una capacidad interna requiere usualmente de condiciones externas favorables. Efectivamente, tal desarrollo requiere a menudo la práctica real de la misma función. No obstante, la distinción es realmente operativa, porque incluso una capacidad altamente entrenada puede resultar impedida en su funcionamiento. Vemos esta distinción de la forma más precisa cuando existe un cambio abrupto en el entorno material y social: por ejemplo, cuando una persona acostumbrada a ejercer la libertad religiosa y la libertad de expresión ya no está en condiciones de seguir haciéndolo. Aquí tenemos el convencimiento de que la capacidad interna está totalmente presente, pero no así la capacidad combinada. Donde existe una privación de toda la vida, la distinción no es tan fácil de establecer: la privación persistente afecta la disposición interna para la función. Un niño que proviene de un entorno sin libertad de expresión o de religión no desarrolla las mismas capacidades políticas y religiosas que un niño crecido en una nación que protege tales libertades. [...] Sin embargo, incluso en un caso como este, podemos observar muchos ejemplos en los cuales se pone de relieve la distinción entre capacidades internas y combinadas. Muchas mujeres que, movidas por la necesidad material, están ansiosas de trabajar fuera del hogar y que tienen habilidades que podrían utilizar para el trabajo, se ven impedidas de trabajar por presiones de índole familiar o religiosa. Al insistir en que las capacidades de la lista son de tipo combinado, insisto en la doble importancia de las circunstancias materiales y sociales, tanto en el entrenamiento de capacidades internas como en permitir que las mismas se expresen cuando ya han adquirido el entrenamiento. Y quiero dejar sentado que las libertades y oportunidades reconocidas por la lista no deben entenderse en un sentido puramente formal. Corresponden, así, más a las ideas de Rawls sobre el «valor equitativo de la libertad» y una «igualdad de oportunidades verdaderamente justa», que a las débiles nociones de «libertad formalmente igual» o «igualdad formal de oportunidades»” (Nussbaum, 2002, 129).

vida buena, que en últimas es excluyente ante otras formas de evaluación del bienestar humano que presentan cierta viabilidad:

Acepto que ésta sería una forma sistemática de eliminar lo incompleto del enfoque sobre la capacidad. Ciertamente, no tengo grandes objeciones para seguir ese camino. Mi dificultad para aceptarla como la *única* ruta que podemos seguir se debe en parte a la preocupación de que esta manera de ver a la naturaleza humana (con una lista única de funcionamientos para la buena vida humana) puede estar gravemente muy especificada, y también a mi propensión a argumentar sobre la naturaleza y el tipo de objetividad implicados en este enfoque. Pero, de hecho, mi intransigencia surge de la consideración de que el uso del enfoque sobre la capacidad como tal no requiere que se siga ese camino, y lo deliberadamente incompleto del mismo permite que se sigan otras rutas que también tienen cierta plausibilidad (Sen, 1993c, 47).

Sen acepta que, al no enunciarse una serie de funcionamientos o capacidades básicas, su enfoque se perciba como «incompleto» o muy general, en la medida en que no genera una serie de juicios morales sustantivos referidos a una teoría del bien. A Sen no le preocupa esto, pues su enfoque es congruente con diferentes teorías específicas del valor, ya que comparte el rasgo común que es seleccionar los objetos-valor entre los funcionamientos y las capacidades para una evaluación sobre el bienestar humano. Incluso a Sen se le podría preguntar ¿por qué esboza un enfoque tan general, y deja tanto espacio sin especificar como podría ser un criterio de evaluación sobre las capacidades básicas? A este cuestionamiento Sen responde:

El motivo que subyace en esta pausa se relaciona con el reconocimiento de que un acuerdo sobre las posibilidades de utilización del enfoque de las capacidades (acuerdo sobre la naturaleza del «espacio» de los objetos valor) no necesita *presuponer* un acuerdo sobre la forma en que puede completarse el ejercicio de evaluación. Es posible no estar de acuerdo tanto en el *terreno* exacto que fundamente la determinación de las ponderaciones relativas como en las ponderaciones relativas reales elegidas, incluso cuando existe un acuerdo razonado sobre la naturaleza general de los objetos-valor (en este caso, los funcionamientos y las capacidades personales). Si se considera el acuerdo razonado como una importante calidad fundamental para la ética política y social, entonces no será, difícil entender la razón de la pausa. El hecho de que el enfoque sobre la capacidad sea consistente y se pueda combinar con diferentes teorías sustantivas no debe ser motivo de preocupación (Sen, 1993c, 48).

Si bien el enfoque propuesto por Sen se percibe muy general, esto no quiere decir que no tenga una especificidad en el momento de la evaluación, a

pesar de verse incompleto, el enfoque tiene un considerable poder delimitativo, pues la parte más desafiante de los argumentos en favor de este enfoque se encuentra en lo que niega o excluye. Se diferencia de los enfoques comunes basados en la utilidad al no insistir en que sólo debemos evaluar la felicidad, sin embargo considera, en cambio, el estado de ser feliz como uno entre varios objetos de valor importantes. Sobre la realización de los deseos, considera el deseo como una evidencia útil, pero imperfecta, pues puede fácilmente distorsionar lo que valora una persona. Difiere también de otros enfoques en que no ubica entre los objetos de valor a los bienes primarios o los recursos, sino en la medida en que son instrumentos para promover la capacidad, y así con otros enfoques.

1.3.7.3. Una respuesta a Nussbaum

Para Sen es fundamental que las personas puedan decidir sobre el nivel de valoración que consideren pertinente. Pues una de sus principales objeciones para no aceptar una lista fija de capacidades como la que expone Nussbaum es porque piensa que el problema no es con una lista de capacidades, sino en la insistencia de una lista canónica predeterminada de capacidades, que se selecciona por teóricos sin ninguna discusión social general o razonamiento público como es el caso de la lista enunciada por Nussbaum.⁶⁰ Tener esta lista fija emanada de una «teoría pura», aparentemente niega la posibilidad de una participación pública fructífera de los afectados sobre lo que debe ser incluido en esta lista básica y por qué incluirlo. La teoría cumple un papel fundamental ya que da criterios para evaluar y valorar, asimismo tiene como tarea indicar la importancia de lo que

⁶⁰ La propuesta de Nussbaum en señalar una lista de capacidades ha generado grandes controversias, algunos la ven como una guía útil. Otros por el contrario, como es el caso de Robeyns, ven problemático que se carezca de legitimidad democrática en la construcción misma de la lista, también se critica el limitado papel que Nussbaum le presta a la capacidad de agencia (Crocker, 2006). El problema para el enfoque de las capacidades es que hasta el momento no hay un consenso de cómo seleccionar las capacidades que se puedan considerar como básicas o tal vez se le esté presentando demasiada atención a este problema. Para Robeyns, quizás esto último sea verdad, “pero hasta el momento ningún trabajo parece haber tenido eco ni en el tipo de instituciones democráticas que el enfoque de las capacidades en la práctica requeriría, ni en las metodologías para guiar a los científicos sociales quienes quieren valorar empíricamente los niveles de capacidad y funcionamiento” (Robeyns, 2005, 107).

somos libres para hacer y ser, que es la capacidad en general. Pero, una teoría pura no puede congelar para Sen una lista de capacidades para todas las sociedades y todos los tiempos, independiente de lo que los ciudadanos llegan a entender y a valorar. Eso sería negar el alcance de una democracia y ubicarse a espaldas de la realidad social particular (Sen, 2004a, 78). Este argumento le da razón a Sen en no enunciar una lista fija de lo que podrían ser las capacidades básicas para funcionar a la hora de evaluar el bienestar en general, pues la mediación de la diversidad humana, el contexto geográfico, social, político, cultural, económico e individual entre otros, determinarán la lista de las capacidades para funcionar que le permiten a una persona gozar de una libertad real para alcanzar aquello que valora.

Sen sí utiliza el concepto de «capacidades básicas» como se observó en el apartado de la génesis del concepto de capacidades, pero el término «capacidades básicas» usado por Sen en la conferencia *¿Igualdad de qué?*:

Tenía la finalidad de separar la habilidad para satisfacer ciertos funcionamientos crucialmente importantes hasta ciertos niveles adecuados mínimos. La identificación de niveles mínimos aceptables de ciertas capacidades básicas (por debajo de las cuales se considera que las personas padecen de privaciones escandalosas) puede proporcionar un enfoque de la pobreza (Sen, 1993c, 41).

Desde la perspectiva de Sen el enfoque no se limita sólo a una lista de capacidades básicas. Sin embargo, Sen utiliza el concepto de «capacidades básicas» en contextos de evaluación particulares incluso las enumera, pero no las reconoce como una lista predeterminada. Sen encuentra ciertas capacidades básicas para cualquier evaluación social, constituidas por funcionamientos como estar bien alimentado, vivir libre de enfermedades, tener movilidad, estar educado, participar en la vida pública, entre otros, que son utilizadas desde sus primeros escritos sobre el enfoque de las capacidades. Asimismo, ha discutido la relevancia de muchas capacidades específicas como la habilidad para alcanzar los requerimientos nutricionales por uno mismo, la capacidad para estar vestido y cobijado, la capacidad para participar en la vida de la comunidad.⁶¹ En estos términos para Sen, las «capacidades básicas» expresan la habilidad de una persona

⁶¹ Para ver un contraste entre la lista de capacidades y los bienes véase (Sen, 1985b). Para analizar la relevancia de muchas de las capacidades que son a menudo negadas véase (Sen, 1987b).

para funcionar, lo cual refleja lo que una persona puede realmente hacer o ser (Sen 1982a, 31).⁶²

Sen asume que muchas de estas capacidades básicas se deben asumir desde la convención de los distintos contextos sociales tomando los significados culturales, pues ciertas capacidades son importantes en una sociedad dada porque en ella las convenciones culturales legitiman o enfatizan ciertas capacidades. Pero esto no quiere decir que se acepte todo lo dado culturalmente pues en muchos casos las oportunidades y posibilidades de las personas se encuentran seriamente afectadas debido a las distintas prácticas asumidas por sus modos de vida. Por esta razón para Williams no se puede perder la perspectiva de corregir las expectativas locales de lo que cuenta como oportunidades relevantes y la falta de oportunidades a la luz de una crítica ética general de estas sociedades a partir de lo que se puede llegar a considerar como capacidades básicas (Williams, 1987, 102). Desde la perspectiva desarrollada por Sen se asume, entonces, que porque se tome en cuenta a la convención, ello no niega la necesidad de una valoración crítica que se realiza gracias a ciertas capacidades. Sin embargo, el problema para Sen no es tanto identificar estas capacidades básicas, sino evaluar las distintas capacidades que se puedan considerar como básicas. Pues muchas capacidades pueden que sean triviales y sin valor, mientras que otras son cruciales e importantes a la hora de valorar, por ejemplo, la calidad de vida de individuos, familias y naciones (Sen, 1987b, 108). Sin embargo, Sen sí asume la necesidad de ciertas capacidades básicas no tanto para clasificar niveles de vida (como lo pretende Williams), sino para establecer un límite con el propósito de calcular la pobreza y la privación de

⁶² Las capacidades básicas en el trabajo de Sen, se puede ver también como un subconjunto de todas las capacidades y éstas se refieren a la libertad de hacer algunas cosas básicas que se presentan como necesarias para la supervivencia. Su importancia está mediada no tanto por “categorizar los niveles de vida sino en decidir un punto de quiebra con el propósito de valorar la pobreza y la privación” (Sen 1987b, 109). Este sentido “las capacidades básicas se refieren a la oportunidad real de evitar la pobreza. Por lo tanto, las capacidades básicas serán cruciales para el análisis de la pobreza y más generalmente para el estudio del bienestar de la mayoría de las personas en los países en desarrollo; por su lado, el análisis del bienestar en los países ricos con frecuencia se enfocará en las capacidades que son menos necesarias para la supervivencia física” (Robeyns, 2005, 101). Sabiendo eso sí que el enfoque de las capacidades no se puede restringir solamente “al análisis de la pobreza o la privación, o a los estudios de desarrollo, sino que también pueden servir como un esquema para, por ejemplo, evaluaciones de proyectos o políticas, o medidas de desigualdad en las comunidades ricas” (Robeyns, 2005, 101).

las personas.⁶³ Estas capacidades básicas adoptan la forma de una «restricción», porque lo que está buscando es un límite que determine si la gente vive en la pobreza o no.

De todas maneras ya sobre el uso o no de unas «capacidades básicas», pienso que Sen si cae en una ambigüedad, porque no se define si usa o no las «capacidades básicas», en algunos textos critica este concepto pero en otros lo asume. Esto es debido a que Sen quiere hacer del enfoque de las capacidades un espacio de valoración que sea utilizado en muchos contextos. Su objetivo, en últimas, es remplazar el índice de bienes primarios, recursos, utilidades, entre otros, por otra índice de mayor flexibilidad llamado «capacidades», pero con graves problemas a la hora de hacer viable tal enfoque, pues la libertad misma es inobservable en su totalidad, porque se carece de muchas fuentes de información a la hora de evaluarla (Sen, 1992a, 52), en este sentido siempre su aproximación será parcial.

De todas maneras pienso que Sen reconoce ciertas «capacidades básicas» que según los contextos y las diferentes valoraciones propias de una discusión pública se pueden presentar como valiosas. Lo que sucede es que Sen se niega a establecer una lista única y fija. Desde el enfoque evaluativo de Sen una lista de capacidades tiene que ser usada para varios propósitos y enriquecida continuamente a partir de los razonamientos particulares propios de las necesidades de las personas, de sus valoraciones particulares, evaluaciones y críticas. Esta es la razón por la que no se opone a reconocer distintas listas de capacidades que puedan ser relevantes y útiles para propósitos diferentes. Un claro ejemplo de ello es que en 1989 junto con Mahbub ul Haq trabajó sobre algunos indicadores para el desarrollo humano que permitieron la elaboración de un índice general de desarrollo que permitiera una evaluación crítica global como un ejercicio particular para una relevancia específica. De esta forma surge el índice de desarrollo humano (IDH) que ha incorporado los distintos informes del PNUD que se elaboró desde una lista de capacidades con el objetivo de conseguir una base mínima de calidad de vida que desde otros enfoques no se logra obtener.

⁶³ Sen analiza esta problemática en (Sen, 1983c).

Pienso que el énfasis del desarrollo del enfoque en Sen no está en una lista de funcionamientos o capacidades para funcionar sino en la libertad, valor indiscutible. Si hay que enunciar una lista no es otra que aquella cuyo núcleo fundamental se constituye desde un valor básico: la *libertad*. Mantener un valor básico como la libertad no le permite caer al enfoque en un relativismo que no permita evaluar las condiciones de una vida digna. En este orden de ideas, la diferencia entre Nussbaum y Sen se centra en dos énfasis diferentes uno centrado en la libertad y el otro en la dignidad humana.

Este compromiso con la libertad no solamente hace que la propuesta de las capacidades no caiga en un relativismo, sino que le permite a Sen enunciar una serie de «capacidades básicas» para el desarrollo de la vida humana, que se pueden comparar hasta cierto punto con las «capacidades básicas» enunciadas por Nussbaum:

El papel constitutivo de la libertad está relacionado con la importancia de las libertades fundamentales para el enriquecimiento de la vida humana. Entre las libertades fundamentales se encuentran algunas capacidades elementales, por ejemplo, poder evitar privaciones como la inanición, la desnutrición, la morbilidad evitable y la mortalidad prematura, o gozar de las libertades relacionadas con la capacidad de leer, escribir y calcular, la participación política y la libertad de expresión, etc., (Sen, 1999a, 36).

Estas capacidades elementales o básicas se derivan gracias al reconocimiento de la libertad como un valor básico, es decir, si se enuncian unas capacidades elementales para toda persona no es porque ellas tengan un valor en sí mismas, sino porque expresan y permiten la libertad real con que cuenta una persona para alcanzar aquello que valora. Este es un cambio significativo con otros enfoques propuestos que hacen énfasis en los bienes primarios, recursos y necesidades básicas como requisitos mínimos para una sociedad libre e igualitaria.

Pienso que en la confrontación entre Sen y Nussbaum sobre una lista única de capacidades centralmente importante responde a desarrollos diferentes del enfoque y a objetivos distintos, uno más centrado en un marco evaluativo cuyo trasfondo es la libertad humana y el otro con un trasfondo en la dignidad humana. Pero esto no quiere decir que el desarrollo de Sen no sea filosófico, como lo afirma Nussbaum, pues que más filosófico que una indagación por la libertad y las

condiciones de vida que posibilitan esta libertad. Ahora bien, es claro que desde la perspectiva de Sen que busca un índice de evaluación para la calidad de vida o el estándar de vida, elaborar una lista canónica sobre las capacidades trae muchos problemas en un mundo mediado por la diversidad física, cultural, social y en continuo cambio. En resumidas cuentas, la elaboración de una lista única de capacidades a espaldas de las condiciones sociales y culturales, cae aparentemente en una posición muy dogmática por varias razones, la primera es que una lista canónica se utiliza para un propósito único, mientras que para Sen las capacidades se usan para diferentes propósitos, siempre teniendo presente no estar a espaldas de lo que una persona hace o es. Segundo, las condiciones sociales y las prioridades que ellas indican pueden variar, porque las sociedades no son estáticas, se presentan como dinámicas y conllevan necesariamente la demanda de nuevas capacidades. Es el caso, por ejemplo, de que en un momento dado es prioritario evaluar el nivel de pobreza en una sociedad, pero posteriormente a partir de los desarrollos del Internet, de los distintos avances de la tecnología de la información y la libertad de comunicación, se ve la necesidad de evaluar nuevos aspectos que demandan nuevas capacidades que se constituyen en interés fundamental para las sociedades actuales. Tercero, dada las condiciones sociales, la discusión pública y el razonamiento pueden conducir a un mejor entendimiento del papel, el alcance y la significación de las capacidades particulares. Un ejemplo de ello son los distintos movimientos de organizaciones no gubernamentales o diferentes movimientos sociales como el feminismo, entre otros; que han hecho públicas unas series de libertades que no se les reconocía y que llevaba a vulnerar sus derechos. Sen insiste en que una lista fija de capacidades negaría la posibilidad del entendimiento social y su progreso, también iría en contra del papel productivo de la discusión pública y los debates sociales (Sen, 2004a, 80). Sen en ningún momento acepta ningún tipo de disminución sustantiva del dominio del razonamiento público que involucra aspectos de importancia objetiva referidos a ámbitos éticos, políticos y sociales.

Una lista fija de capacidades no puede pretender desplazar la necesidad del razonamiento público continuo propio de sociedades democráticas. Porque para Sen una lista de capacidades tiene que estar sujeta al examen del razonamiento

público. Si para Sen la capacidad en general representa la libertad, estas tienen que someterse al *escrutinio crítico, abierto e informado en un razonamiento público* para evaluar la viabilidad y aceptabilidad que estas conllevan. Es desde este escrutinio crítico al que se tiene que referir si se quiere proceder a aprobar o rechazar algunas de las capacidades para funcionar que se pueden considerar pertinentes en un contexto social (Sen, 2005b, 163).⁶⁴ Pues se necesita un entendimiento público para que las personas planteen las capacidades básicas que consideren relevante para sus vidas, así como el modo en que éstas deben ser apoyadas. Esta concepción política democrática asumida por Sen ve el entendimiento público como necesario en torno a lo que se debe reconocer públicamente como capacidades básicas y que se constituyan en ventajas para todos por igual. Todo esto resalta la necesidad de que se necesita no una lista de capacidades sino varias listas dependiendo de los objetivos que se quieran alcanzar para la evaluación bienestar.

Esta posición que descansa en el consenso para la elaboración de algunas «capacidades básicas» en la postura de Sen, también tiene sus detractores, pues Sabina Alkire ha señalado que a través del consenso no se logran demarcar capacidades básicas, además que no podemos caer en una sobre valoración del consenso. Por ejemplo, al interior de un grupo social se puede llegar a un consenso en el que todos aquellos que no tienen riqueza espiritual son pobres y todos los que la tienen son prósperos, sin llegar a tener en cuenta las condiciones materiales de vida (Alkire, 2002, 157). Alkire tiene toda la razón en esta crítica, porque si no se estipulan principios básicos en el consenso se puede llegar a

⁶⁴ En este punto hay una cantidad de aspectos que le brinda una política deliberativa desarrollada por Habermas (1992) al proceso de razonamiento público que expone Sen como necesario a la hora de formular una lista de capacidades. Hasta el momento Sen ve la necesidad del razonamiento público como ejercicio deliberativo, pero no va más allá ni establece pautas o criterios para este ejercicio. En la propuesta de Sen no es claro cómo se elaboran estos procesos de razonamiento público, y cómo podemos asegurarnos de que existan las mínimas condiciones para una representación justa. Este es uno de los grandes vacíos de la propuesta Sen, ya que no existen unos principios o procedimientos que sean usados para seleccionar las capacidades en distintas circunstancias o momentos. Pienso que en este sentido el enfoque de las capacidades debe ser complementado con una política deliberativa, si se quiere tener alguna claridad de cómo las deliberaciones sirvan para precisar y ponderar los fines colectivos, así como para la construcción y selección de estrategias de acción que resultan aptas para la consecución de esos fines (Habermas, trad. cast. 1998, 229). En este orden de ideas se puede tener presente la propuesta de Alkire que busca complementar la propuesta de Sen, y la de Cortina que se deriva de su ética del consumo que será desarrollada en el capítulo tres.

resultados desastrosos que han llevado a grandes atropellos de la dignidad humana en la historia de la humanidad, donde se han promovido desigualdades que justifican la explotación y dominación por parte de unos a otros. Este es un gran vacío en la propuesta de Sen que hasta el momento, habla de la necesidad de la deliberación y el consenso en la elaboración de las «capacidades básicas» o en la formulación de una lista de capacidades pero no formula cómo realizar este ejercicio de razonamiento público y cómo llegar a alcanzar el consenso en la elaboración de las «capacidades básicas».⁶⁵ Como tampoco enuncia la manera de especificar una «capacidad básica» a lo mucho dice que es la habilidad de una persona para funcionar, lo cual refleja lo que una persona puede hacer o ser (Sen, 1982a, 31). Pero una afirmación como esta es muy superficial, sobre todo desde una perspectiva económica, como es la de Sen, que está interesado, entre otros objetivos, en señalar unos nuevos indicadores para la evaluación de la calidad de vida.

Volviendo a las capacidades enunciadas por Nussbaum, habría que decir que son claramente vitales para el desarrollo de la vida humana, y se pueden presentar como una guía útil a la hora de establecer distintas valoraciones para la vida en sociedad. Creo que Sen exagera su postura frente a la propuesta de Nussbaum, pues su «lista» tampoco pretende ser única y acabada, personalmente la veo más como una carta de navegación. Sostener unas capacidades centrales no quiere afirmar que las personas no estén, entonces, en total libertad para decidir o pensar sobre sus correspondientes capacidades básicas. En mi concepto tal como las expone Nussbaum tampoco están ancladas en una concepción de vida buena, como lo quiere mostrar Sen. Señalar unas capacidades centrales no quiere decir que las personas no deben contar con unos funcionamientos mínimos que les permitan tomar elecciones importantes en el transcurso de su vida. Si no se reconocen unas capacidades centrales, entonces, alguien se podría preguntar entonces ¿cómo se puede decidir sobre las capacidades sin capacidades? Presuponiendo la necesidad de unas capacidades mínimamente necesarias.

⁶⁵ Este es uno de los aspectos que Cortina le critica a Sen, pues para ella Sen no propone una deliberación precisa. Por esta razón propone un mínimo imprescindible que consiste en fomentar de tal modo las capacidades que una persona sea capaz de participar en un diálogo en aquellas cuestiones que le afectan, celebrándose el diálogo en condiciones de simetría (Cortina, 2002, 212).

Establecer unas capacidades centrales es necesario para permitir decidir en algún momento dado sobre otras capacidades. Sin embargo, pienso que el problema aquí es quién decide cuáles son mis capacidades básicas. Así que si somos coherentes con los postulados de la libertad individual, debe ser el individuo mismo, porque en aquello que le compete al individuo el ejercicio de su libertad debe ser pleno. Como lo sostuvo Spinoza en su *Tratado teológico-político* (1670) nadie está obligado a vivir según el criterio de otro, sino que cada cual es el garante de su propia libertad (Spinoza, 1986, 71). Siglos más tarde J. S. Mill en su tratado *On Liberty* (1859) reafirma a Spinoza sosteniendo que “sobre sí mismo, sobre su propio cuerpo y espíritu, el individuo es soberano” (Mill, 1997, 95). Este es el trasfondo de la argumentación de Sen para no enunciar unas capacidades universalmente válidas, pues las capacidades son libertades, pero ello no quiere decir, que no se puedan enunciar unas capacidades como referentes para una elección bien informada.

Por otra parte, y esto es una crítica a Nussbaum, pienso que ella cae en una grave contradicción conceptual, pues ubica a la dignidad humana como centro de su argumentación, es decir, el ser humano como un fin en sí mismo, esto es claramente kantiano, pero no se lo reconoce a Kant, porque aparenta una defensa de la dignidad humana en clave aristotélica y no kantiana, al hablar del ser humano como un fin en sí mismo, al que no se le debe instrumentalizar. Ahora bien, si el enfoque de las capacidades desarrollo por Nussbaum es una especie de derechos humanos, es mejor trabajar con los derechos humanos mismos y no con las capacidades expuestas por Nussbaum que terminan siendo una mala caricatura de estos. En esto tiene toda la razón Sen, al diferenciar cada uno de los conceptos y reconocer que hay una serie de problemas cuando se intenta incluir uno dentro del otro, como se verá en el apartado sobre las capacidades y los derechos.

Ante la insistencia de crear una lista única de capacidades universalmente válida como canon general, aparentemente el problema es saber qué peso se le da a una capacidad y a otra, qué importancia lleva en la lista una capacidad en particular, porque así se tenga una lista al interior de ella el problema de la valoración no puede ser evitado. Si se tiene la capacidad para estar bien nutrido no puede ser puesta invariablemente encima o debajo de la capacidad para participar

en la vida de la comunidad. De tal forma que la mejora en una se vea como más importante que la otra. Esto se puede resolver si se aplica un criterio de Sen que tiene en cuenta el contexto en el momento de la valoración, pues es bien sabido que debemos dar prioridad a la capacidad de estar bien nutrido cuando las personas están muriendo de hambre en sus sociedades, mientras que la capacidad para participar en la vida de la comunidad podría recibir mayor peso cuando las personas están bien alimentadas, pero sufren algún tipo de discriminación o privación. Esto se logra gracias a conocer el contexto social, económico y político desde el cual se quiere enunciar algún tipo de juicio valorativo sobre los alcances de la libertad individual. En mi concepto el problema no es señalar cuál capacidad va primero y cuál después en la lista, sino en establecer qué capacidades se pueden constituir como fundamentales para el ejercicio de la libertad de una persona. Por esta razón si se sintetizan la lista enunciada por Nussbaum de la manera en que Crocker (1998c) y Cortina (2002) lo han hecho, y si se enriquece a su vez su propuesta creo que se podían enunciar las siguientes capacidades como centrales: 1.) La «capacidad corporal» se constituye por los siguientes funcionamientos: estar alimentado, vestido, tener salud, cobijo, movilidad, no padecer enfermedades evitables ni mortalidad prematura, estar libre de sufrimiento físico y agresiones corporales. 2.) La «capacidad mental» la conforman los funcionamientos de percibir, imaginar, razonar, juzgar, decidir de forma autónoma, ser capaz de disfrutar del placer de la salud física, el arte, la naturaleza y la bondad moral. 3.) La «capacidad social» se asienta en funcionamientos como ser capaz de establecer relaciones personales de familia y amistad, la participación en la vida social y las relaciones ecológicas de la comunidad. 4.) La «capacidad de singularidad» se establece por funcionamientos como ser capaz de elegir la propia vida en lo referente a la identidad, amistad, sexualidad, matrimonio, paternidad, empleo y, en general, nuestra propia concepción de la vida buena. 5.) La «capacidad de agencia» que se origina por los funcionamientos de una persona al actuar y provocar cambios e impactar en el mundo y cuyos logros pueden juzgarse en función de sus propios valores y objetivos. Por el momento dejo planteadas aquí estas capacidades, pero volveré más adelante (capítulo 3) sobre ellas para mostrar su elaboración y como llego a

ellas. Por ahora quiero ahondar en algunas características más del enfoque y en algunas posibles críticas.

1.3.8. Un enfoque plural y abierto

Existe una característica primordial del enfoque en Sen y es su carácter plural y abierto, como muy bien lo ha hecho notar Alkire. Para la autora Sen enfáticamente defiende la amplitud del enfoque de las capacidades y el pluralismo en su base de información, pues las capacidades pueden relacionarse con cosas cercanas a la supervivencia (la capacidad de beber agua potable) o con aquellas que son menos centrales (la capacidad de visitar a un familiar o la capacidad de comer dulces deliciosos). La definición de capacidad no delimita un cierto subconjunto de capacidades como si tuviesen importancia peculiar; más bien, la selección de capacidades en las cuales enfocarse es un *juicio de valor* (que también depende parcialmente del propósito de la evaluación), como es sopesar las capacidades en relación de unas con otras. Es decir, como lo ha sugerido Sen en *The Standard of Living*, allí las consideraciones para evaluar la calidad de vida deben abarcar *todos los funcionamientos valiosos*, pues para él las alternativas que han sido propuestas para esta valoración que vienen del utilitarismo o la renta, son restringidas. De esta manera Alkire hace notar que el enfoque de las capacidades aprecia todos los cambios en la vida:

Desde el conocimiento hasta las relaciones interpersonales pasando por el empleo, la paz interior, la ropa fragante y las varias actividades valiosas posibles [...]. Ninguno de estos cambios se descarta como irrelevante en todos los lugares y momentos. Uno puede entonces analizar las capacidades de una persona o de un país rico así como también las de una persona o un país pobre, y analizar capacidades básicas tanto como complejas (Alkire, 2002, 9).

Otro aspecto del enfoque de las capacidades que es difícil de manejar, porque no es muy claro, es saber qué debemos entender y aplicar por la frase «seres y haceres valiosos», que se presenta reiterativamente en la obra de Sen al definir los funcionamientos. Sin lugar a dudas que se refiere a este espacio plural y abierto de valoraciones sobre el bienestar de la persona al que me estoy refiriendo. Este sentido abierto y plural es importante para elaborar conjuntos de

capacidades, así como es necesario una gran cantidad de información si se quieren comparar las capacidades de las personas, que no es fácil de obtener debido a la amplitud del concepto de capacidad tal como la define Sen y, más aún, cuando no se inscribe en algunas capacidades básicas. Pero, el enfoque de las capacidades sí enriquece las consideraciones que informan sobre el bienestar social e individual al ampliar las bases de información de tal análisis incluyendo una variedad de bienestar más amplia que la felicidad o los ingresos. Esta es una manera de apoyar el pluralismo que se da al reconocer que el bienestar y la libertad se presentan en formas diversas.

Por otra parte, Alkire hace notar, asimismo que el enfoque de las capacidades es deliberadamente incompleto:

Sen está menos preocupado por tomar una posición y defenderla sustantiva y contenciosamente que por demostrar cómo el enfoque de las capacidades puede ser compartido por personas de sistemas filosóficos divergentes, e incluso contradictorios. La intención detrás de esta pluralidad fundacional es permitir a los economistas y a los profesionales del desarrollo trabajar en temas serios para los cuales no es necesario un consenso en los principios básicos. Además, Sen está también más preocupado por descartar posibilidades “patentemente injustas”, ineficientes o de cualquier modo inaceptables, que por identificar un ordenamiento completo de opciones. Él se concentra en prestarle atención a las serias equivocaciones que ciertos enfoques utilitarios presentan en relación con algunos problemas en lugar de clarificar exactamente cómo se puede llegar a un juicio empleándose el enfoque de las capacidades (Alkire, 2002, 10).

Este carácter de incompleto se puede ver como demasiado evasivo y flexible, pero pienso al igual que Alkire, que es una de las mayores ventajas del enfoque en la medida en que es compatible con diversos sistemas divergentes de vida buena y propuestas de valoración sobre el bienestar. Pienso asimismo que la característica de pluralidad y apertura del enfoque está en concordancia con un mundo plural y heterogéneo. Este carácter plural y abierto del enfoque expresa el sentido mismo de la libertad, incluso, señalar unas capacidades básicas tampoco le elimina su carácter de pluralidad, siempre y cuando sea posible señalar nuevas capacidades que se consideren relevantes según los contextos.

Entre las críticas de mayor envergadura que salta a la vista cuando se analiza el enfoque de las capacidades es que es muy individualista. Ya que se podría pensar que por estar comprometido con la libertad individual no considera a los individuos como parte del medio social, como seres concebido socialmente,

cayendo en una atomización del individuo. Al respecto se puede afirmar que el enfoque asume un individualismo ético en la medida en que los individuos son las unidades de interés moral (Robeyns, 2005, 107), pues una de las características centrales del enfoque es que la evaluación de los diferentes asuntos sociales se encuentra mediada por los diferentes efectos de esos asuntos en los individuos; pero no cae en la posición de sostener que sólo los individuos existen, sin una pertenencia a unas comunidades concretas. Así como tampoco sostiene que los grupos sociales pueden ser reducidos a los individuos. Un reconocimiento por parte de Sen a la importancia de las relaciones sociales se puede constatar:

El enfoque usado en este estudio está más preocupado por las oportunidades que las personas tienen para mejorar la calidad de sus vidas. Es esencialmente un enfoque “centrado en las personas”, que pone la agencia humana en el centro del estrado (en lugar de poner a organizaciones como el mercado o los gobiernos). El papel crucial de las oportunidades sociales es expandir el reino de la agencia y la libertad humana, tanto como un fin en sí como un medio de expansión adicional de libertad.

La palabra “social” en la expresión “oportunidad social” [...] es un recordatorio útil de que no se debe ver a los individuos y sus oportunidades como términos aislados. Las opciones que una persona tiene dependen grandemente de las relaciones con los otros y de lo que el Estado y otras instituciones hagan. Deberíamos estar particularmente preocupados por esas oportunidades que están fuertemente influenciadas por las circunstancias sociales y las políticas públicas (Sen y Drèze, 2002c, 6).

La anterior afirmación subraya la importancia de los contextos sociales y las relaciones que allí se establecen para aumentar las oportunidades de los individuos y no ver a éstos en términos aislados. De esta manera el enfoque de las capacidades reconoce que los distintos factores sociales influyen en el aumento de las libertades de las personas, en la conversión de bienes en capacidades. Una persona que vive en una sociedad con instituciones que le brindan un espacio de confianza presenta una mayor capacidad para llevar adelante los proyectos que considere valiosos para su vida.

Otras de las críticas que se puede establecer al enfoque, puede venir desde una posición comunitarista que argumenta que las personas comparten básicamente un horizonte de valores, y una persona no se puede entender al margen de la comunidad a la que pertenece, pues a ella debe su identidad. Esta comunidad le permite tener una concepción del bien y a la cual debe lealtad y

compromiso. Por tanto, si el enfoque de las capacidades se centra en la libertad individual y toma al individuo como unidad de interés moral, se puede pensar que desplaza a la comunidad o al grupo como categoría de análisis. Pero si se mira con detenimiento el desarrollo del enfoque en distintos autores es posible afirmar que tal planteamiento es falso, pues existen trabajos que se centran en las capacidades promedios de una comunidad o un grupo comparado con otro; es el caso de las desigualdades de género (Sen y Kynch, 1983i; Sen, 1995c; Nussbaum, 2002; Robeyns, 2003). Sin olvidar que los teóricos de las capacidades también han escrito respecto a la importancia que los grupos tienen para el bienestar de las personas, sobre los colectivos de las mujeres en India (Nussbaum, 2002; Alkire, 2002). Además, los distintos informes sobre el desarrollo humano inspirado en el enfoque de las capacidades han tenido como tema de análisis a la cultura y al género.

Ahora bien, otra cosa es que en el estado actual de la discusión sobre el enfoque de las capacidades no se preste la suficiente atención a los distintos grupos que sufren severas exclusiones sociales. Pero eso no debe llevar a pensar que el enfoque no sea capaz de tener completamente en cuenta la importancia normativa y constitutiva de las comunidades y los grupos (Robeyns, 2005, 109). Por el contrario, los teóricos de las capacidades tienen en cuenta la influencia de las normas sociales y la influencia de los grupos en las elecciones de los individuos y su bienestar.

CAPÍTULO II.

EL ALCANCE DE LAS CAPACIDADES

2. 1. Introducción

Una vez establecido qué es el enfoque de las capacidades en Amartya Sen, es necesario indagar acerca de algunos alcances que puede tener el enfoque a la hora de valorar aspectos vitales de la vida en sociedad como el desarrollo humano, los derechos humanos, el sentido de la igualdad, las necesidades básicas, la calidad de vida, el capital humano y la renta básica de ciudadanía, aspectos que preocupan a la ética social y a la filosofía política en general. De esta manera intentaré responder la pregunta ¿cuál es el alcance y exigencia del enfoque de las capacidades?

En este orden de ideas investigaré por el significado de la igualdad en capacidades desde los siguientes problemas: ¿es posible establecer un sentido fundamental de la igualdad? ¿Qué aporta el sentido de la igualdad en capacidades frente a otros sentidos de la igualdad como bienes, utilidades, recursos y renta básica, a la hora de evaluar el bienestar y el alcance de la libertad? Ahora bien, si vivimos en una sociedad capitalista ¿no sería mejor analizar los problemas que competen a los individuos en sociedad desde la perspectiva del capital humano que desde las capacidades? ¿Qué relación se puede establecer entre el concepto capital humano con el de capacidades? ¿En que sentido el concepto de «capacidades» va más allá del «capital humano»? ¿Cómo afecta el análisis del enfoque de las capacidades a la calidad de vida? Si la capacidad refleja la libertad disfrutada por una persona ¿de qué manera es posible establecer una relación entre los derechos como garantías de libertades y las capacidades? Si el desarrollo

humano consiste en la eliminación de las principales fuentes de privación de la libertad que dejan a las personas pocas opciones y escasas oportunidades para alcanzar aquello que valoran ¿qué papel va a jugar el enfoque de las capacidades en esta concepción del desarrollo humano?

2.2. Capacidades e igualdad

Uno de los grandes aportes del enfoque de las capacidades corresponde al análisis de la evaluación de la desigualdad, una problemática constante en la labor de Sen como economista, que le lleva a discutir y a plantear un sentido alternativo sobre lo que debe significar la igualdad en un mundo predominantemente desigual. Pues debido a los altos niveles de desigualdad que se perciben en las actuales sociedades, la igualdad se revela como un valor al que no se le puede seguir dando la espalda. El reto para las actuales sociedades democráticas es la construcción de una sociedad donde sus miembros se perciban como iguales, es decir, la igualdad debe emerger como uno de los valores básicos para las personas. No reconocerse como iguales origina un modo de relación *entre* los seres humanos que se caracteriza por ubicar al Otro en condiciones de injusticia social y dominación que llevan al deterioro de la convivencia. A esta condición se le denomina desigualdad. La desigualdad es uno de los problemas más agudos en las sociedades contemporáneas, muestra de ello es el contraste creciente entre ricos y pobres que genera una desigualdad cada vez mayor, o las desigualdades en oportunidades, libertades, recursos, etnias, género, entre muchas otras.

Una de las muchas formas de ausencia de igualdad en la sociedad global se manifiesta en el aumento de la brecha entre ricos y pobres. Anualmente 30 millones de personas mueren de hambre en la tierra. De los 4.500 millones de habitantes de los países en vía de desarrollo, más de la tercera parte no bebe agua potable. Mil millones de seres humanos carecen de trabajo o están subempleados. Trescientos millones de niños son explotados laboralmente, cada año más de 10 millones de niños mueren a causa de enfermedades prevenibles -30.000 al día-, más de 1.200 millones de personas -una de cada cinco en todo el mundo- sobrevive con menos de \$ 1 US al día (PNUD, 2003). Sin embargo, mientras estas cifras van en aumento, también lo hace la concentración de la riqueza, hace 40

años la renta de los países desarrollados era 30 veces superior a la del 20 por ciento de los más pobres, hace 5 años llegó a ser 80 veces mayor. Y, como si fuera poco, la fortuna de las tres personas más ricas del mundo supera el Producto Interno Bruto de los 48 países más pobres del planeta. Ésta es una pequeña muestra de las tantas formas de desigualdad en la sociedad global que está generando un número mayor de víctimas, debido a la ausencia de condiciones para el desarrollo de la vida en sociedad, como bien lo ha señalado la ética de la liberación (Dussel, 1973; 1998; 2001, Cáp. 17) y otras posturas en la filosofía política. Sentir repudio por esta situación se debe a que la igualdad no es otra cosa que un valor que la cultura Occidental ha venido encarnando a lo largo de su progreso moral y político. Por ser un valor es un ideal que se desea realizar, que se concibe como un bien fundamental para el progreso y el desarrollo del ser humano.⁶⁶

Creo que el origen de la desigualdad es un problema que nace por la necesidad de la convivencia. Por esta razón la igualdad es un valor que se funda en la relación *entre* las personas, y que se constituye como eje regulador para la construcción de una sociedad democrática donde no se humille a las personas sometiéndolas a vivir bajo carencias sociales, económicas, políticas y culturales que no les permiten el desarrollo de su libertad debido a la falta de capacidades para funcionar.

La igualdad hoy en día es uno de los temas de mayor discusión al interior de la filosofía moral y política. Prueba de ello son trabajos como *A Theory of Justice* (1971) de John Rawls, quien fundamenta una concepción de la justicia social. Ésta propone una igualdad en bienes primarios que incluye recursos tales como derechos, libertades, oportunidades, ingresos y riqueza, y las bases sociales del autorespeto. Se supone que estos bienes primarios desde la concepción de la justicia como equidad son cosas que cualquier persona racional quiere. Los bienes primarios son medios útiles para que las personas alcancen su concepción de vida buena, son necesidades de las personas y, por consiguiente, un reparto equitativo entre ellos es una demanda de justicia. Asimismo, Ronald Dworkin elabora una teoría de la igualdad de recursos. En su libro, *Sovereign Virtue. The Theory and*

⁶⁶ Para ampliar el concepto de igualdad como ideal moral, véase (Sen, 1996e; Frankfurt, 1988).

Practice of Equality (2000), advierte que la igualdad es la especie en peligro de extinción de los ideales políticos. Y se pregunta: ¿podemos dar la espalda a la igualdad? Sin lugar a dudas que no, ya que es la virtud soberana de las actuales sociedades democráticas.

Otra concepción de la igualdad que hoy en día está siendo desarrollada es la teoría de las necesidades humanas. Autores como Streeten, Doyal y Gough⁶⁷, entre otros, apelan a un sentido fundamental de la igualdad desde las necesidades básicas como criterio de distribución para una justicia social. Estos autores han tratado de definir las necesidades básicas y proporcionar una lista de éstas que varía según los autores, como también, la caracterización de lo que es una necesidad. Parten de la tesis de que todos los seres humanos poseen algunas necesidades básicas comunes, que no dependen de las preferencias individuales, los valores o la cultura. Entre las necesidades básicas están la supervivencia física y la autonomía personal, como también, la educación, la nutrición y la salud.⁶⁸

Amartya Sen, por su parte, en su conferencia *Equality of What?*. Y en sus obras *Inequality Reexamined* (1992) y *On Economic Inequality* (1997) ha redimensionado el problema de la igualdad gracias al enfoque de las capacidades, desarrollando una perspectiva fundamentada en las capacidades que los individuos deben desarrollar si se quiere una sociedad libre e igualitaria. La indagación por la igualdad de capacidades da una salida a uno de los mayores retos que mantienen los ciudadanos en una sociedad democrática al concebirse como iguales en la construcción de un orden social más igualitario que permita que la vida humana se desarrolle en condiciones dignas. Pero ¿qué significa la igualdad de capacidades? ¿Es posible pensar que el sentido fundamental de la igualdad sea la igualdad de capacidades? ¿Cuáles son las principales críticas al sentido de la igualdad en utilidades, bienes primarios, recursos e ingresos desde el enfoque de las capacidades?

⁶⁷ Véase (Streeten, 1981, 1986; Doyal y Gough, 1994).

⁶⁸ Para un análisis sobre el concepto de necesidades básicas véase el numeral ¿Capacidades o necesidades básicas? Por este motivo no voy a profundizar sobre este sentido de igualdad en este numeral.

2.2.1. Giro epistemológico en torno a la igualdad

Si bien la discusión sobre la igualdad está en boga en la filosofía política contemporánea gracias a los trabajos de la teoría de la justicia como equidad desarrollados por Rawls, la igualdad en recursos por Dworkin y la igualdad de capacidades por Amartya Sen, tal preocupación por la igualdad no es novedosa en la filosofía. Aunque se podría rastrear el problema en el pensamiento ético y político de los griegos, es en la filosofía política moderna donde la pregunta por la igualdad es un problema relevante en la disertación política. Prueba de ello es la obra *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* de Jean Jacques Rousseau.⁶⁹ Obra que hace de Rousseau el pensador por excelencia sobre la igualdad en la historia del pensamiento Occidental. Pero en las nuevas concepciones sobre lo que debe significar la igualdad para el ejercicio pleno de una libertad real se dejan ver claramente un giro que no puede pasar desapercibido. En este momento no es materia de debate el problema central que llevó a Rousseau a indagar por la igualdad ¿cuál es el origen de la desigualdad? La pregunta es más bien ¿igualdad de qué? Este giro permite redimensionar conceptualmente el problema de la igualdad y Sen es el protagonista de este giro epistemológico.⁷⁰

Sen ha criticado el sentido de la igualdad en utilidades propuesto por el utilitarismo y el sentido rawlsiano de igualdad. Afirma que estas teorías tienen importantes limitaciones y ni siquiera se puede construir una teoría de la igualdad adecuada juntándolas. Para Sen es necesario saber qué métrica deben usar los igualitaristas para establecer la medida en que se ha realizado su ideal en una determinada sociedad, ¿qué aspecto debe ser considerado fundamental por un igualitarista si se quiere evaluar el bienestar y los alcances de la libertad? Desde el enfoque propuesto por Sen la variable focal central son las capacidades, que son los logros o habilidades para realizar ciertos funcionamientos que se consideran valiosos (Sen, 1986a, 179).

⁶⁹ Para una presentación más detallada sobre la obra de Rousseau véase (Urquijo, 2002).

⁷⁰ Si se quieren ver los posibles vínculos y aspectos diferenciales entre los sentidos de la igualdad entre Rousseau y Sen, véase (Urquijo, 2004).

2.2.2. La igualdad de capacidades alcance y límites

El análisis de la igualdad, para Sen, está determinado por el hecho de la diversidad humana. Este reconocimiento de la heterogeneidad o diversidad de los seres humanos lleva a una serie de divergencias en la valoración de la igualdad cuando se contrasta con la multiplicidad de variables desde las que se puede juzgar la igualdad como los bienes primarios, las necesidades básicas y los recursos. Debido a la diversidad humana cuando evaluamos la igualdad desde un ámbito determinado va acompañada con la desigualdad en otro ámbito diferente.

2.2.2.1. Diferencia y diversidad sociocultural

En los planteamientos de Sen el reconocimiento de la diversidad humana es clave para pensar el sentido de la igualdad. La realidad social o sociocultural no es posible si el hombre constitutivamente no es un ser social. Ya Aristóteles en la *Ética Nicomáquea* (IX, 9, 1169b 15), advertía sobre lo absurdo de hacer del hombre un ser solitario, ya que el hombre es un ser social y dispuesto por la naturaleza a vivir con otros. En las actuales sociedades contemporáneas, la condición humana es eminentemente social. Y el ser humano desde el momento de su nacimiento es preparado por medio de la educación para que se desarrolle con los otros. El espacio sociocultural en el cual el ser humano desarrolla sus primeros años de vida determina aspectos constitutivos como las costumbres y el lenguaje, entre otros.

La realidad sociocultural hoy se constituye desde sujetos múltiples y contradictorios, habitantes en muchos casos de comunidades que establecen diferencias desde la pluralidad de relaciones sociales donde se dan actos de presencia y apropiación de la existencia, que permiten la autoconstitución de los sujetos. La realidad sociocultural se muestra desde un contexto que se da a partir de comunidades construidas desde la variedad del discurso donde lo individual es plural y el reconocimiento de la diversidad establece la existencia del Otro desde su exterioridad.

Este reconocimiento lleva a establecer una multiplicidad de racionalidades representadas en minorías étnicas, sexuales, religiosas y políticas, ya que no existe

una sola forma de realización humana, o un tipo ideal de ser humano o de cultura. Esta dimensión de la realidad se configura desde sujetos diversos y modos distintos de asumir la vida.

En el momento de la aprehensión de la realidad sociocultural media algo constitutivo a ella y es su diversidad. Ello sucede porque el decurso de la vida no es uno ni único. El decurso vital de la existencia se manifiesta en su diversidad y en las múltiples maneras en las cuales la vida se entrelaza constituyendo distintas manifestaciones y dimensiones. La realidad sociocultural se percibe, entonces, desde las diversas maneras de aprehensión en los modos de vida del ser humano. Estas formas de estar en el mundo están acompañadas de una pluralidad lingüística que permite ver la mentalidad y la expresión de una cultura manifiesta en las muchas maneras de su organización.

La realidad sociocultural no es lineal, pues acontece y deviene en diversidad. Esto obliga a pensar desde una lógica del proceder que no aliene ni discrimine al Otro por el hecho de ser diferente. Se establece así, un derecho a la diversidad y al pluralismo, que dé cabida a poseer una cultura diferente sin ser discriminado o marginado; que se reconozcan los valores desde las diversas dimensiones y cosmovisiones. Este reconocimiento de la diversidad cultural determina aspectos centrales en la concepción de Sen sobre la igualdad de capacidades, como también, su crítica a los sentidos predominantes al interior de la filosofía política de la igualdad en bienes primarios, recursos y otros.

2.2.2.2. La diversidad y el sentido de la igualdad

En el mundo existen hoy aproximadamente más de 5.000 lenguas vivas que corresponden a un número similar de grupos étnicos. Estos grupos étnicos son comunidades humanas definidas por distintos tipos de afinidades, entre ellas la lengua y la cultura. Esta última puede ser entendida como un conjunto de comportamientos humanos que definen modos de vida y costumbres que involucran una forma de conocimiento de un cierto grupo social.

Al interior de los distintos Estados independientes del mundo se agrupan un sinnúmero de lenguas y grupos étnicos que obligan a la conformación de naciones pluriétnicas y multiculturales. Por tal razón, es posible afirmar que en la

actualidad la mayoría de los países del mundo son culturalmente diversos. La diversidad cultural es un hecho que plantea problemas particularmente agudos en la mayoría de los países mundo, pues están constituidos por una variedad de tradiciones culturales que han existido y existen hoy en día.

Si no se asume un nuevo tipo de perspectiva para pensar una realidad que se configura a partir de sujetos y comunidades múltiples, contradictorias, que se entrecruzan para su organización social, el reconocimiento de la pluralidad étnica hará evidente una serie de conflictos en el ámbito social, político, económico y ético. El reto actual para las sociedades democráticas consiste en lograr espacios de convivencia donde predominen diversas formas de asumir la vida. La diversidad plantea problemas como el respeto por los derechos de las minorías étnicas tales como: la representación política, la autonomía lingüística y territorial; asimismo es necesario replantear valores propios de las sociedades democráticas que han sido configurados a través de un aprendizaje largo y tortuoso, como la libertad y la igualdad. Estos valores deben permitir construir un orden social donde se reconozca al Otro como un ser diferente e igual. En últimas, el problema central de la democracia en nuestros días, como bien lo ha expresado Rawls, es pensar en la construcción de una sociedad estable y justa, cuyos ciudadanos libres e iguales están profundamente divididos por aspectos culturales, religiosos, filosóficos, políticos y, en general, por concepciones sobre la vida buena que en algunos casos son inconmensurables (Rawls, 1996, 12).

Sen percibe que los seres humanos somos profundamente diversos y para evaluar las demandas de igualdad no puede pasarse por alto este hecho fáctico. Los seres humanos se distinguen por sus características personales como la edad, el sexo, la estatura, el peso, las condiciones mentales, los talentos particulares, entre otras. Asimismo, se cuenta con características externas que condicionan el medio en el que se desarrollan como el ambiente cultural, natural y social en el que se vive, el patrimonio heredado, entre muchos otros. En este sentido la diversidad humana no es una condición secundaria, que se pueda pasar por alto, sino un aspecto fundamental en el estudio de la igualdad. Si los seres humanos fueran exactamente iguales tanto en sus características personales como externas, la igualdad en un ámbito por ejemplo, la felicidad, sería congruente con la

igualdad en otros ámbitos como el bienestar o los ingresos. Pero una de las consecuencias de la diversidad humana es que la igualdad en un ámbito determinado suele ir unida, con la desigualdad en otro ámbito diferente (Sen, 1992a, 19).

Por ejemplo, si buscamos un ingreso igual puede llevar a desigualdades respecto a nuestra capacidad para llevar a cabo lo que valoramos. Si una persona sufre algún tipo de incapacidad no puede funcionar de la misma manera que una sana, aunque los dos dispongan del mismo ingreso. Es decir, una igualdad en ingresos no implica una igualdad en bienestar o capacidad de funcionamiento. Así la igualdad en un ámbito determinado suele ir unida a la desigualdad en otro ámbito diferente.

Por otra parte, la búsqueda de la igualdad en una variable puede ir acompañada de la desigualdad en otros ámbitos. Si se busca la igualdad de libertades, se deben asumir todas las consecuencias que esto implica, como las desigualdades generadas por ingresos, utilidades y bienestar. Estos tipos de desigualdad son consecuencias de asumir la igualdad en una variable que consideramos más importante; por esta razón la pregunta de debate hoy es ¿igualdad de qué? Problema trascendental y primordial en el enfoque de las capacidades, porque tendrá consecuencias importantes en los distintos esquemas distributivos dependiendo de la variable utilizada.

2.2.2.3. La evaluación de la desigualdad

Para evaluar la desigualdad hay que tener en cuenta tanto los distintos ámbitos en los que se puede considerar la desigualdad, como la diversidad de las personas. Los distintos ámbitos son bienes primarios, recursos, utilidades, ingreso, derechos, libertades y capacidades básicas, entre muchos otros. En el segundo caso tenemos que el hecho fundamental de la diversidad humana lleva a establecer diferentes formas de desigualdades con implicaciones trascendentales si se quiere conocer el bienestar de una persona, su ingreso y los alcances de su libertad. Ahora bien, la evaluación de la desigualdad depende del ámbito que se quiera evaluar, es decir, si lo que se quiere evaluar es la igualdad en ingresos o capacidades, la variable elegida en función de la cual se establecen las

comparaciones determina el juicio y la medida sobre la igualdad. Estos sentidos de igualdad son diferentes y proporcionan distinto tipos de información que son pertinentes para cada objetivo propuesto:

En la evaluación de la desigualdad hay que tener en cuenta tanto la pluralidad de ámbitos en los que se puede considerar la desigualdad, como la diversidad de individuos. Las relativas ventajas y desventajas que las personas tienen, comparadas unas con otras, pueden considerarse desde muchas perspectivas diferentes, que implican diversas concentraciones, por ejemplo, libertades, derechos, ingresos, patrimonio, recursos, bienes elementales, utilidades, capacidades, etc., y la cuestión de evaluación de la desigualdad depende de la selección del ámbito donde se va a evaluar la igualdad. Aunque los conceptos de desigualdad en los distintos ámbitos están relacionados entre sí, las diversidades generalizadas de los seres humanos, los hacen incongruentes, de hecho, frecuentemente, muy diferentes (Sen, 1992a, 88).

Se debe resaltar que lo que hace que un ámbito sea pertinente es la motivación que subyace en el ejercicio de la evaluación de la desigualdad, porque la evaluación de la desigualdad se mide con algún fin, así que “tanto la elección de un ámbito como la selección de medidas particulares de desigualdad en ese ámbito, tendrían que llevarse a cabo a la luz de ese objetivo” (Sen, 1992a, 88). Si lo que se busca es la evaluación del Estado en torno a la protección de los derechos fundamentales, entonces, el ámbito pertinente es la igualdad en derechos. Con esto lo que se quiere mostrar es que no es que no sea pertinente la igualdad en ingresos, bienes primarios o recursos; sino que en este caso lo que interesa es una forma muy específica de igualdad, lo que no significa que otros ámbitos no sean importantes en otros contextos. Si se quiere medir el bienestar de una persona o un grupo social en la sociedad, el enfoque de las capacidades le apuesta a la variable de las capacidades para funcionar que en este caso presenta un mayor nivel informativo que otras variables como ingreso, riqueza, bienes primarios, necesidades básicas y recursos. Sen lo plantea así:

A la luz de lo que hemos estudiado en el último capítulo, se podría argumentar que las comparaciones en el *espacio de funcionamiento* pueden ser más pertinentes para el análisis del bienestar, que en los ámbitos de ingresos, bienes elementales, o recursos. Y, sin embargo, es posible que, en algún otro contexto, nos interesen precisamente las actitudes relativas de los diferentes individuos (o grupos) en cuanto a ingresos, o bienes elementales, o recursos. Aunque la distribución de ingresos nos proporciona escasa información sobre las desigualdades existentes en el estado del bienestar

como tal, no significa que la distribución de ingresos no sea interesante, ya que existen otras motivaciones posibles que la comparación del bienestar.

Por ejemplo, podemos interesarnos en saber el efecto que tiene la *desigualdad de ingresos* en la criminalidad, o en el descontento social o incluso, *inter alia*, en la distribución del bienestar. De manera similar, es posible que queramos comprobar qué tipo de distribución de *bienes elementales* (o de *recursos*) pretende alcanzar un Estado o un sistema político, y puede que ésta sea una cuestión interesante a investigar para comprender el papel de la política pública, no para fomentar el bienestar o la libertad como tal, sino para que los medios para alcanzar la libertad sean asequibles para todos. El argumento en pro de prestar más atención a los funcionamientos (o capacidades) en la evaluación de las desigualdades del bienestar (o de libertad) no debe considerarse como una preferencia *universal* de esas variables (Sen, 1992a, 88-9).

La pluralidad de ámbitos en los que se puede evaluar la igualdad lleva inevitablemente a preguntarse, ¿cuál es el ámbito idóneo para la igualdad fundamental? Como se afirmó, la variable focal depende del objetivo o el fin que se busque, pues no existe una preferencia universal de alguna variable en particular. Así que la pregunta por el sentido fundamental de la igualdad es un falso problema, porque la igualdad se expresa de muchas maneras y cada sentido es pertinente según el contexto de evaluación o el fin que se busca.

Desde el enfoque de las capacidades para evaluar la desigualdad de bienestar al interior de una sociedad los objetos de valoración ya no son los bienes primarios o los recursos, sino los distintos tipos de capacidades con que cuentan las personas. Este enfoque exige que se examine el valor de las capacidades, en vez de atender a los medios para tales realizaciones, como serían la riqueza, los bienes primarios o los recursos. Por esta razón es bueno distinguir al interior del enfoque entre los medios y los fines. Para Sen solamente los fines tienen una importancia intrínseca, mientras que los medios son instrumentos para alcanzar el objetivo como podría ser el bienestar, la justicia y el desarrollo.⁷¹ De acuerdo con el enfoque los fines como bienestar, justicia y desarrollo deberían ser conceptualizados en términos de las capacidades que las personas tienen para funcionar; es decir, desde sus oportunidades efectivas para llevar a cabo las

⁷¹ Sin embargo, tengo que anotar que en situaciones concretas estas distinciones con frecuencia se desdibujan ya que algunos fines son simultáneamente medios para otros fines, por ejemplo, la capacidad de tener buena salud es un fin en sí mismo, pero también es un medio para la capacidad de trabajar. Pero ello sólo ocurre para casos evaluativos muy concretos.

acciones y las actividades en las cuales ellos quieren participar y de ser las personas que ellos quieren ser.

Por otra parte, desde el enfoque de las capacidades las variables focales para medir el bienestar como riqueza, bienes primarios y recursos, entre muchos otros, se convierten en *medios* para la realización de los funcionamientos y no en fines en sí. La perspectiva de las capacidades involucra la información de las otras teorías de la igualdad, pero tiene un mayor nivel informativo que deja ver otras formas de desigualdad que no se perciben cuando se toman variables focales como las antes nombradas. Pues no se centra solamente en los medios sino que amplía su ámbito de acción a los distintos tipos de capacidades, reflejándose en últimas la libertad real que puede ejercer una persona. Ahora bien, desde el enfoque de las capacidades las desigualdades de bienestar se reflejan en las realizaciones alcanzadas y las libertades con que cuentan las personas en la organización social para alcanzar aquello que valoran, redefiniéndose así el concepto de bienestar.

El enfoque de las capacidades evalúa el bienestar de las personas desde las capacidades alcanzadas por éstos. De tal manera que si una persona está bien alimentada, goza de buena salud, se encuentra bien vestida, cuenta con un lugar para vivir, puede participar en la vida de su comunidad sin avergonzarse mostrando un respeto de sí mismo; todo ello refleja el estado de la persona, es decir, su bienestar.

2.2.3. Críticas a la igualdad utilitarista

Ya he abordado en parte esta problemática en el numeral sobre la crítica al enfoque utilitarista del bienestar elaborado en el capítulo anterior, por esta razón solamente señalaré un par de aspectos a tener en cuenta, cuando nos apoyamos en la utilidad como una guía para evaluar el bienestar personal y como base de la evaluación de la igualdad. El centro de valoración o la métrica evaluativa en el enfoque utilitarista, como se afirmó anteriormente, es la utilidad individual, expresada como un estado mental, ya sea el placer, la felicidad o los deseos. Para Sen aquí es donde reside la principal dificultad. Sin lugar a dudas que ser feliz puede considerarse un funcionamiento importante, pero no puede entenderse

como lo único que importa en la vida. Es decir, no se puede considerar como el único funcionamiento valioso. Si se sigue el enfoque utilitarista, entonces, la valoración se limitaría a considerar el placer o la felicidad, y los otros funcionamientos serían valorados sólo indirectamente en la medida que contribuyen al placer o a la felicidad (Sen, 1992a, 54).

El problema, entonces, es que las desigualdades y las privaciones que sufren un gran número de personas en la sociedad no se ven reflejadas si utilizamos la variable focal propuesta por el utilitarismo. Esta reducción focalizada en la satisfacción de placeres o felicidad esconde profundas desigualdades sociales. Pues una persona pobre o discapacitada que lleva una vida muy desgraciada, puede parecer que no sufre profundas desigualdades en términos de la métrica mental de deseo y satisfacción, ya que acepta su desigualdad o privación con resignación y sin ningún tipo de queja, antes por el contrario, no se lamenta de su situación, sino que hace grandes esfuerzos para gozar de pequeños placeres a su alcance y reduce sus deseos personales a proporciones muy modestas. Es el caso que cuando una víctima se encuentra en situaciones de adversidad que ella no puede modificar por sí sola, nos recuerda Sen, que la «razón prudencial» aconseja que se concentren sus deseos en aquellas cosas limitadas que quizá pueda alcanzar, en vez de generar un sinnúmero de frustraciones aspirando infructuosamente a lo que es inalcanzable. De esta manera, profundas desigualdades como no estar adecuadamente alimentado, decentemente vestido, mínimamente educado y convenientemente alojado, o graves desigualdades de clase, raza y sexo no se logran reflejar en la métrica de la satisfacción del placer, la felicidad o los deseos.

Otro problema del enfoque utilitarista es que en esta concepción sólo importa la suma total de las utilidades, que representan las ventajas individuales independientes de su distribución. Y cuando se quiere evaluar los alcances de la igualdad, al problema de la distribución no se le puede dar la espalda:

Este problema puede surgir aun cuando todos tengan la misma función de utilidad, pero es especialmente contrario a la intención cuando algunas personas son mejores “productores de utilidad” que otras. El cálculo utilitarista no toma en cuenta la utilidad total disfrutada por una persona, sino solo el efecto sobre la utilidad en el margen, de modo que una persona que esté mucho peor en términos del total del bienestar o la utilidad no

recibe por esa razón ninguna consideración particular. De hecho, los *niveles* de utilidad y su correspondencia entre personas pueden cambiarse arbitrariamente. [...] En consecuencia, este ordenamiento llega a ser muy perverso en lo que corresponde a la desigualdad distributiva cuando distintas personas tiene diferentes funciones de utilidad (Sen, 1997d, 110-1).

Este problema en la distribución no existiría si todas las personas tuvieran la misma función de utilidad, suponiendo desde el ideal utilitarista que el total de las utilidades de cada uno tendría que ser igual. El problema surge para Sen debido a que este supuesto no sería respetado a menudo, ya que existen diferencias obvias entre los seres humanos, que lleva a que algunos sean fáciles de complacer y otros no. De tal forma que “si consideramos como un principio previo aceptable el que la igualdad en la distribución de utilidades totales tiene algún valor, entonces es que la concepción utilitarista de la igualdad está condenada” (Sen, 1982a, 357). Pues si los seres humanos fuéramos idénticos, la aplicación del principio previo de la universalidad expresado como «atribuir igual importancia a los intereses iguales de todos los sujetos» se simplificaría enormemente. La igualdad de las utilidades de todos coincide con la igualdad de utilidades totales, porque favorece todos los intereses por igual. Pero como media la diversidad en los seres humanos, dos personas pueden llevar su vida y su interés en direcciones muy contrarias, y no está nada claro que el «atribuir igual importancia a los intereses iguales de todos los sujetos» requiera que nos concentremos en alguno de estos intereses particulares y se abandone por completo el otro.

Creo que un ejemplo podría ayudar a comprender mejor lo antes afirmado:

Por ejemplo, si cierta persona inválida A obtiene la mitad de la utilidad que un vividor llamado B de cualquier nivel de ingresos, el problema puro de distribución utilitarista concedería al vividor unos ingresos superiores al inválido A. El inválido se encontraría entonces en desventaja por partida doble: porque extrae menos utilidad del mismo nivel de ingresos, y porque tiene unos ingresos menores. El utilitarismo conduciría a este resultado como consecuencia de su cerrada preocupación por la maximización de la suma total de la utilidad, la eficacia superior del vividor en la producción de utilidad le permitirían quitar ingresos del inválido, que es menos eficiente (Sen, 1982a, 357).

Con este ejemplo Sen realiza una observación que le permite mostrar la insuficiencia de la igualdad utilitarista para la evaluación del bienestar:

No se afirma que alguien que tenga una utilidad total inferior (por ejemplo, un inválido) a cualquier nivel económico deba por necesidad tener una utilidad marginal inferior. Esto será cierto en ciertos niveles de ingresos, pero no siempre. De hecho, puede suceder lo contrario si se distribuyen los ingresos de forma equitativa. En ese caso, incluso el utilitarismo concedería ingresos superiores al inválido que al no inválido, al ser éste un productor de utilidad más eficiente. Lo que quiero señalar es que no existe garantía alguna de que suceda esto, y más concretamente, en caso de que el inválido no sólo resultara menos favorecido en su utilidad total, sino que además fuera menos eficiente en la conversión de ingresos en utilidad en todos los aspectos (o incluso sólo en la cuestión de la distribución equitativa de los ingresos), el utilitarismo multiplicaría su desventaja dándole unos ingresos menores, lo que se sumaría a su menor capacidad de producir utilidad con unos mismos ingresos. La cuestión, por supuesto, no son los inválidos en general, ni la gente con una desventaja total de utilidad, sino la gente -incluidos los inválidos- con desventajas tanto de utilidad total como de utilidad marginal en los puntos relevantes (Sen, 1982a, 357-8).

Otras críticas pertinentes desde el enfoque de las capacidades al utilitarismo, es que la libertad como capacidad tiene que ver con lo que una persona puede hacer y no sólo con lo que la persona hace, como tampoco, no sólo con lo que la utilidad o el hacer lleva (Sen, 1984a, 318). Si se presta mayor atención a la libertad que a la utilidad salta a la vista que desde el enfoque de las capacidades se resaltan las posibilidades que tienen abiertas las personas para alcanzar aquello que valoran y no simplemente en las utilidades disfrutadas en formas de placer o felicidad. Es el caso de una persona analfabeta y una persona letrada. Esta última podría optar por no leer absolutamente nada y su utilidad no sería diferente a aquella que es analfabeta. Para un utilitarista una persona analfabeta no es un inválido, pero desde el punto de vista de la capacidad como libertad sí, porque las posiciones de una persona analfabeta de otra que no lo es no son las mismas, ya que una persona puede hacer muchas cosas que la otra no, así aparentemente alcancen el mismo nivel de utilidad. No se debe confundir la elección con la capacidad de una persona para elegir, pues esta última refleja la autonomía de una persona para alcanzar estados valiosos. La diferencia entre los dos enfoques radica, entonces, en el centro de valoración, desde el enfoque de las capacidades se valora la «capacidad para elegir» más que las utilidades alcanzadas gracias a lo elegido.

Una persona puede elegir usar o no usar una capacidad dependiendo de lo que ella desee realizar. Desde el enfoque de las capacidades esto es muy

comprensible porque Sen siempre ha advertido que la libertad no es la única consideración moral que un sistema moral de libertad podría ofrecer. En este sentido el enfoque de las capacidades no es indiferente a la fuerza de los deseos que se presentan en una persona:

Aún si algo es irrelevante para la libertad, podría ser moralmente importante en un sistema plural debido a otros elementos de valor en ese sistema. Pero la libertad en sí misma es insensible a lo que evalúa la persona. El índice de capacidades puede ser sensible a la fuerza de deseos sin convertir todo en la métrica de ellos (Sen, 1984a, 319).

De esta manera la perspectiva de las capacidades no desecha a los deseos, incluso, se puede mostrar sensible a la fuerza de éstos, de tal forma que no ignora otras influencias para el despliegue de las capacidades. Las capacidades son valoradas fundamentalmente porque ellas reflejan la libertad incluyendo la libertad de una persona para alcanzar su felicidad. Mientras que los utilitaristas desechan todo lo distinto del deseo o placer para juzgar el bienestar de una persona. En este sentido la felicidad o el deseo-realización sólo representa un aspecto de la existencia humana.

La evaluación de las políticas sociales y económicas que se llevan acabo al interior de la sociedad, si se centran solamente en la evaluación del deseo-realización de las personas que es la posición propia del utilitarismo, resulta inadecuada para Sen:

La habilidad para lograr la felicidad por supuesto es importante en sí misma, y se le puede ver como una de las muchas capacidades de relevancia para desarrollar. La diferencia con el utilitarismo surge en la insistencia de este último en que todo puede ser juzgado exclusivamente con la medida de las utilidades -incluyendo todas las otras capacidades-. Juzgar la importancia de algo de este modo se identifica con la medida de las utilidades que se asocian a él. La eliminación de la inanición, pobreza, desigualdad, explotación, analfabetismo y otras privaciones se ven como algo sin importancia propia y sólo la concede si hay un aumento de utilidad a través de esa eliminación. Esta visión limitada basada en la utilidad del bienestar económico tradicional es inadecuada como base para evaluar acciones y políticas en general, y desarrollos y cambios estructurales en particular (Sen, 1984a, 513).

Existen terribles fenómenos sociales: el hambre, la inanición, la pobreza, la explotación y las hambrunas que llevan a la inutilidad a las personas que sufren estos grandes males sociales. Se ignora la seriedad de estas situaciones si se

juzgan por la magnitud exacta de infelicidad o insatisfacción por parte de las personas que las sufren, ya que muchas personas logran tener un grado de felicidad o deseo-realización que los sumerge en un sufrimiento feliz por la necesidad de supervivencia así sea accidentada. Sen sostiene que estas personas pierden el coraje para desear algo mejor y aprenden a sacar placer de mínimos logros o pequeñas gracias, apareciendo las privaciones desde la métrica de las utilidades encubiertas y acalladas (Sen, 1984a, 512). Mientras que desde el enfoque de las capacidades este tipo de privaciones conlleva a un fracaso elemental de la libertad real de las personas que las padecen. Si bien es cierto que la ética utilitarista busca la felicidad para el mayor número, el enfoque de las capacidades busca el fomento, la protección y el desarrollo de la libertad entendida como capacidad, gracias a la atención que se le preste a los funcionamientos y a las capacidades.

2.2.4. Los límites de la igualdad de los bienes primarios de Rawls

Si hay un filósofo que haya influenciado el pensamiento de Sen, sin lugar a dudas, que es el norteamericano John Rawls.⁷² Como he anotado al inicio de este trabajo la perspectiva de las capacidades nació como una alternativa al índice de bienes primarios expuesta por Rawls en su teoría de la justicia como equidad. La tesis fundamental de la crítica de Sen a Rawls es que los bienes primarios padecen del defecto fetichista de ocuparse de los bienes, y aunque en la lista de bienes se especifica de un modo amplio e inclusivo, abarcando derechos, libertades, oportunidades, ingresos, riqueza y las bases sociales de la propia estima. Sin embargo, estos bienes se ven como medios, en vez de lo que deben suponer para los seres humanos.

Para Rawls los bienes primarios al interior de la teoría de la justicia son cosas que los ciudadanos necesitan y requieren cuando se les considera como personas libres e iguales y como miembros normales y cooperantes de la sociedad. Es decir, son necesidades de las personas en cuanto ciudadanos y su garantía es una ventaja para todos:

⁷² Para profundizar en los planteamientos de Rawls véase (Martínez Navarro, 1999).

De hecho, el índice de esos bienes se construye a base de preguntar qué cosas, dadas las capacidades básicas incluidas en la concepción (normativa) de los ciudadanos como libres e iguales, son necesarias para que los ciudadanos mantengan su estatus de personas libres e iguales y sean miembros normales y plenamente cooperativos de la sociedad. Puesto que las partes saben que los principios de justicia incluyen un índice de bienes primarios y que dicho índice es parte de su significado, no aceptarán esos principios a menos que el índice garantice lo que reputan necesario para proteger los intereses esenciales de las personas a las que representan (Rawls, 2002, 225).

Ahora bien, si se garantiza una igualdad en bienes primarios como criterio básico para la justicia social, habría que preguntarse si la tenencia de estos bienes primarios es una buena guía para la ventaja de una persona. Si lo que se busca es evaluar el alcance de la igualdad de la libertad de las personas, entonces los bienes primarios se pueden evaluar sólo de manera instrumental. Para Sen la correspondencia entre «bienes primarios» y lo que podría llamarse «capacidades básicas» no es un patrón estándar que opera independiente de las personas o las comunidades (Sen, 1984a, 320). De tal forma que si una persona sufre de alguna incapacidad es muy probable que su ingreso sea realmente bajo de lo que es para otra persona. A partir de las circunstancias y las características personales los bienes primarios tienen una importancia variable. Dependiendo del metabolismo corporal, la necesidad de alimentos varía enormemente de una sociedad a otra y entre personas. Si se mira el caso para países ricos, según las categorías de Sen, los requisitos para formar parte en la vida en sociedad o conseguir un mínimo de respeto depende de una variedad de circunstancias, de ahí, que pensar en una estandarización pasando por alto estas características y circunstancias personales y sociales dejan muy mal parado a los bienes primarios frente a las capacidades a la hora de hablar de un sentido de la igualdad centralmente importante.⁷³

⁷³ Para ver una defensa del planteamiento de Rawls a la crítica realizada por Sen, véase (Pogge, 2002). Pienso que Pogge es un defensor sofisticado del enfoque de los bienes o recursos, para él, el núcleo de la discusión entre los dos enfoques está en cómo deben ser tratadas las heterogeneidades personales, pues para Sen como ya he señalado las personas tienen características físicas disímiles unidas a incapacidades, enfermedades, edad y género, y esto hace que sus necesidades sean diversas. Y esto es algo que se debe tener en cuenta a la hora de establecer unos criterios para la justicia social. Sen acusa al enfoque de Rawls de que no es sensible a estas características personales y Pogge reconoce que Sen tiene razón al respecto, refiriéndose a las heterogeneidades personales sostiene: “El cómo deben ser tratadas tales heterogeneidades personales es realmente el centro del debate entre los dos enfoques. Los recursistas definen y consideran las acciones individuales sin tener en cuenta las características particulares de las personas de cuyos intereses se trata. Al seleccionar varios bienes en cuyos términos ellos definen sus sistemas métricos

El enfoque de las capacidades, sin embargo, no constituye una teoría de la justicia a ejemplo de «la teoría de la justicia como equidad» de Rawls. La búsqueda de una igualdad de capacidades puede ofrecer una perspectiva de gran ayuda, en comparación con la concentración rawlsiana en «bienes primarios». En este sentido la igualdad en capacidades sirve solamente como una base informacional, y no presenta un mayor alcance para otros elementos importantes de una teoría de justicia. Es decir, el enfoque de las capacidades no explica o indaga el sentido de la justicia, sus fines o su justificación. No constituye, por sí mismo, una sociedad bien ordenada en relación a las distribuciones, deberes y obligaciones de las instituciones, o una indagación por el bien mismo de la justicia. Ni por lo referente a los procesos en la adquisición de derechos sociales y económicos que son aspectos cruciales para una justicia social.

Esto se nota con más facilidad si se consideran los diferentes componentes de la teoría de justicia de Rawls. Su «primer principio» de justicia involucra la prioridad de la libertad y la primera parte del «segundo principio» involucra lo justo del proceso a través de la exigencia de posiciones y oficios disponibles para todos. Aunque las preocupaciones que llevan a Rawls a estas formulaciones pueden ser tratadas de diferentes formas, no sólo en la forma en la que Rawls lo hace, la fuerza y contundencia de estas preocupaciones rawlsianas no pueden ser ignoradas ni ser tratadas adecuadamente solamente sobre la base informacional de la igualdad de capacidades (Sen, 2004b, 337).

La propuesta de Sen es reemplazar los bienes primarios por el enfoque de las capacidades. La concepción más general de la justicia como equidad busca que todos los valores sociales como libertad y oportunidades, ingreso y riqueza, así como las bases sociales del respeto de sí mismo se distribuyan igualitariamente a menos que una distribución desigual de alguno de ellos produzca una ventaja para todos los miembros de la sociedad (Rawls, 1979, 69).⁷⁴ Para Sen el territorio que

recursistas, y al sopesar estos bienes seleccionados unos en relación con otros, los recursistas se guían por alguna concepción de necesidades y dotaciones *estándar* de los seres humanos. Los teóricos de la capacidad, en contraste, valoran los bienes a los que las personas tienen acceso haciendo referencia a las necesidades y dotaciones *específicas* de cada persona en particular. En este sentido, los teóricos de la capacidad son susceptibles de heterogeneidades personales, mientras que los recursistas no lo son (Pogge, 2002, 182).

⁷⁴ Sen reconoce que en esta lista hay un reconocimiento claro de la importancia de una variedad de preocupaciones que afectan el bienestar individual y la libertad, las cuales son algunas veces

Rawls reservó para la contabilidad de estos bienes primarios, como se usa en su principio de diferencia, estarían mejor dispuestos por la perspectiva de las capacidades. Sin embargo, esto no borra de ninguna forma todos los elementos constitutivos e implicaciones de la teoría de la justicia como equidad de Rawls (Sen, 2004b, 338).⁷⁵

En un ejemplo tan complejo y agudo como la desigualdad de género, para Sen, los bienes primarios presentan grandes deficiencias:

Hay verdaderos problemas en la utilización de la teoría de la justicia como equidad de Rawls para analizar la desigualdad de género. De hecho, estos problemas son bastante serios en muchos otros contextos, y constituyen, a mi juicio, una deficiencia general de la perspectiva de la teoría de la justicia rawlsiana. Quizás el problema más inmediato se relaciona con el uso de Rawls de la posesión respectiva de bienes primarios como la base de juzgar las ventajas individuales. La dificultad surge del hecho de que los bienes primarios son el medio para el logro de libertad, y no pueden ser tomados como los indicadores de libertades por sí mismos.

La distancia entre las libertades y los medios para las libertades no hubieran sido de gran importancia práctica si las posibilidades de transformación de medios en libertades reales fueran idénticas para todos los seres humanos. Ya que estas posibilidades de transformación varían enormemente de una persona a otra, los juicios de la ventaja en el espacio de los medios para la libertad resultan ser bastante diferentes para las valoraciones de los alcances de las libertades en sí mismos. La fuente del problema es la diversidad dominante de los seres humanos que hacen la igualdad de un espacio entrar en conflicto con la igualdad en otros espacios. La cuestión particular de las variaciones interindividuales en la conversión de bienes primarios en libertades para lograr encaja mejor en un problema más general de divergencia entre espacios diferentes en los cuales las demandas de equidad, eficacia, y otros principios pueden ser evaluadas.

negadas por análisis más estrechos como sería la concentración exclusiva en los ingresos de muchos análisis económicos sobre la desigualdad (Sen, 1995c, 264).

⁷⁵ Nussbaum desde la perspectiva de las capacidades también ha criticado a Rawls en la medida que el énfasis en los bienes primarios “no respeta suficientemente la lucha de todos y cada uno de los individuos por su surgimiento. Tratar a A y a B como situados en igual posición porque requieren la misma cantidad de recursos es descuidar de una manera crucial la vida separada y distinta de A y pretender que las circunstancias de A son intercambiables con las de B, lo que puede no ser el caso. Para hacer justicia a las luchas de A, debemos verlas en su contexto social, concientes de los obstáculos que el contexto presenta contra la lucha por la libertad, la oportunidad, Rawls se muestra bien consciente de que una teoría de la justicia debe ser concededora de las diferentes situaciones en las diferentes vidas, a fin de distribuir no solamente libertad, sino también igual valía, no solamente igual forma de oportunidades, sino también una igualdad de oportunidades verdaderamente justas. No obstante, su énfasis en la riqueza y el ingreso como bienes primarios centrales para la tarea de la elaboración de índices no valora suficientemente su propio respeto por los individuos” (Nussbaum, 2002, 109).

Uno de los rasgos de la desigualdad de género es su asociación con una diferencia biológica que debe ser tenida en cuenta en el entendimiento de las demandas de equidad entre mujeres y hombres. Asumir sin cesar esa diferencia induciría inmediatamente a algunos errores sistemáticos en el entendimiento de la correspondencia entre el espacio de bienes primarios y el de las libertades por alcanzar. Por ejemplo, con el mismo ingreso y medios para comprar el alimento y las medicinas, una mujer embarazada puede estar en una desventaja en relación con un hombre de la misma edad para poseer la libertad de alcanzar un bienestar nutricional adecuado. Las demandas diferenciales impuestas por el cuidado de bebés también tienen un peso considerable en lo que una mujer en una etapa particular de su vida puede o no alcanzar con el mismo dominio sobre los bienes primarios que un hombre podría tener en una etapa correspondiente en su vida. Estas y otras diferencias hacen, a los factores biológicos importantes (aunque no exclusivamente), en la cuestión de juzgar la equidad y la justicia en el espacio de bienes primarios profundamente defectuosa, ya que tener las mismas posesiones de bienes primarios pueden ir acompañado de libertades sustantivas muy desiguales (Sen, 1995c, 264-5).

Se pueden presentar otras desigualdades en el ejercicio de las libertades en relación entre hombres y mujeres incluso con el mismo suministro de bienes. Es el caso de las convenciones sociales y la aceptación implícita de roles «naturales» que presentan una influencia en lo que las personas pueden o no realizar con sus vidas. Una mentalidad machista al interior de una sociedad genera profundas diferencias en el ejercicio de las libertades para las mujeres. Y si estas diferencias son importantes, se deben tener en cuenta a la hora de elaborar un índice de bienes primarios. Sin embargo, nos recuerda Sen, en muchas circunstancias esto no se puede demostrar. Pues algunas influencias sociales que generan desigualdades aparecen en las formas más complejas y pueden ser difíciles de formalizar en algún componente de los bienes primarios. Las coacciones que sufren las mujeres que se relacionan con percepciones aparentemente legítimas afectan a la relación entre los bienes primarios y las libertades que pueden ser generadas con su uso. De tal manera que si las mujeres están coaccionadas a usar ciertos bienes primarios dentro de un espacio determinado para generar capacidades apropiadas, esta desventaja no sería observada en el espacio de bienes primarios. Así “no es claro como estas coacciones, muchas de cuales son implícitas y socialmente actitudinales, pueden ser incorporadas dentro del marco de la categoría "externa" de bienes primarios” (Sen, 1995c, 265).

Rawls ha respondido a algunas de estas críticas de Sen. Veamos qué dice al respecto. En la justicia como equidad, los ciudadanos necesitan los mismos

bienes primarios para poder prosperar. Es decir, son cosas que los ciudadanos necesitan en cuanto personas libres e iguales, y su exigencia se encuentra en el ámbito de los mínimos de justicia. Los bienes primarios que Rawls reconoce son los derechos y las libertades básicas, ingreso y riqueza y las bases sociales del autorespeto. Lo que está detrás de la intención de esta formulación es “hallar una base pública practicable de comparaciones interpersonales fundadas en rasgos objetivos e inspeccionables de las circunstancias sociales de los ciudadanos” (Rawls, 1996, 125). De tal forma que si es necesario para este propósito expandir dicho índice, Rawls no ve dificultades siempre y cuando esté en el ámbito del pluralismo razonable. La crítica de Sen a Rawls en este sentido es totalmente acertada, pues desde la justicia como equidad los bienes primarios son *medios* necesarios para formar y perseguir racionalmente una concepción del bien (Rawls, 2001, 370). Los bienes primarios son *medios* de uso universal que sirven a la realización de los interés de orden superior vinculados a las facultades morales de los ciudadanos y a sus concepciones del bien. Desde esta concepción Rawls cae así en lo que Sen ha criticado tanto desde el enfoque de las capacidades como es «el fetiche de los bienes».

A Rawls le preocupa la crítica realizada por Sen donde se subraya que usar un índice de bienes primarios es trabajar en el espacio equivocado pues se aplica una métrica engañosa. Los bienes primarios no deberían entenderse en sí mismos como la encarnación de una ventaja, ya que ésta depende de la relación entre las personas y los bienes. Si se busca una base aceptable de comparaciones interpersonales debe realizarse desde las capacidades básicas de las personas (Rawls, 2002, 224). Por otra parte, es de su interés el llamado de atención referido a señalar que las necesidades y exigencias de los miembros normales y plenamente cooperantes de la sociedad son en realidad diferentes, en ese sentido un índice de bienes primarios se ve demasiado inflexible pues no se logra ajustar a estas diferencias.

Para Rawls es claro que los ciudadanos no tienen iguales capacidades, pero para él al menos sí las tienen en un grado mínimo esencial, expresadas en sus capacidades morales, intelectuales y físicas que les permiten ser miembros plenamente cooperantes de la sociedad a lo largo de un ciclo vital completo. En

este sentido la descripción que ha hecho Rawls en su teoría de justicia como equidad no se abstrae del reconocimiento de las capacidades - por lo menos de ciertas capacidades -, ya que Rawls asume que las personas se conciben como libres e iguales en virtud de sus dos facultades de la personalidad moral que poseen: la capacidad para un sentido de la justicia y la capacidad para una concepción del bien (Rawls, 1996, 65). Rawls afirma que coincide con Sen en que las capacidades básicas son importantes y el uso de los bienes primarios ha de evaluarse a la luz de los supuestos acerca de esas capacidades. Este argumento confirma dos aspectos, por una parte, que las críticas de Sen han sido tenidas en cuenta por Rawls y, por otra, que la justicia como equidad no se abstrae de las capacidades del todo. Estas capacidades que Rawls llama «capacidades básicas» se pueden entender mejor como un funcionamiento complejo, ya sea participar en la vida de la comunidad o la habilidad para comprender, aplicar y actuar a partir de principios de justicia que sean racionalmente adoptados.

Rawls sostiene que cualquier índice tiene que tener en cuenta las «capacidades básicas», y esto lo lleva a una preocupación por las diferencias interpersonales de los ciudadanos como miembros cooperantes normales de la sociedad, que son aspectos que preocupan a Sen. Estas diferencias se caracterizan por ser discrepancias en las capacidades morales e intelectuales, entre destrezas físicas donde se cuenta con los efectos de las enfermedades y los accidentes, las diferencias en las concepciones del bien, como también, las diferencias en gustos y preferencias. Rawls las asume desde su supuesto de que todos poseen las capacidades para ser miembros cooperantes normales de la sociedad, así se puede decir que, “satisfechos los principios de justicia (con su índice de bienes primarios), ninguna de esas diferencias entre los ciudadanos deja de ser equitativa y da pie a la injusticia.” (Rawls, 1996, 217). Siendo ello una de las tesis centrales de la justicia como equidad. La forma en que Rawls responde ante el reconocimiento de las diferencias interpersonales es la siguiente:

En el caso a), las únicas diferencias de capacidades morales, intelectuales y físicas se hallan por encima de la línea. Como vimos en II, § 6.3-4, esas diferencias se mantienen por las prácticas sociales que requieren cualificación para acceder a cargos y posiciones y para competir libremente en un trasfondo de equitativa igualdad de oportunidades -incluida la equitativa igualdad de oportunidades educativas- y de regulación de las

desigualdades de ingresos y riqueza por el principio de diferencia. En el caso b), las diferencias resultantes de enfermedades y accidentes (cuando contamos con ellos), que sitúan a algunos ciudadanos por debajo de la línea, pueden ser abordadas legislativamente cuando se conocen el predominio y los tipos de esas desgracias, pudiendo evaluarse y ponderarse los costos de su tratamiento en relación con el presupuesto estatal global. El objetivo es recuperar a la gente por medio del cuidado sanitario para que vuelvan a ser miembros plenamente cooperantes de la sociedad.

Por lo que hace al caso c), las diferencias entre las concepciones del bien plantean cuestiones de mucho alcance, algunas de las cuales serán discutidas más adelante en § 6. Diré aquí que la justicia como equidad es equitativa respecto de las concepciones del bien, o, mejor dicho, respecto de las personas que albergan esas concepciones del bien, aun cuando algunas de estas últimas no se consideren permisibles, ni tengan todas las concepciones la misma probabilidad de florecer. Por último, volviendo al caso d), las diferencias de preferencias y gustos se dejan a nuestra propia responsabilidad. Como tuvimos ocasión de ver en I, § 5.4, la posibilidad de aceptar la responsabilidad por nuestros gustos y preferencias es parte de las mutuas expectativas de los ciudadanos libres. Responsabilizarse de los propios gustos y preferencias, hayan sido engendrados o no por nuestras elecciones, es un caso particular de aquella responsabilidad. Como ciudadanos con facultades morales realizadas, debemos aprender a lidiar con eso. Lo que aún nos deja margen para considerar como un problema especial el de las preferencias y los gustos que son incapacitantes y generan en alguien incapacidad para cooperar normalmente en la sociedad. Esa situación se entenderá entonces como un caso médico o psiquiátrico que habrá de ser tratado como tal (Rawls, 1996, 217-8).

La crítica de Sen sobre la inflexibilidad de los bienes primarios para asumir las diferencias y características propias de las personas, preocupa a Rawls y lo lleva a sostener que su índice de bienes primarios al interior de la justicia como equidad presenta un amplio margen de flexibilidad. Para esto parte de un marco que llama «normal», pues deja fuera a los discapacitados, en el que se dan las diferencias en las necesidades y exigencias de los ciudadanos compatibles con que cada uno sea un miembro normal y cooperante en la sociedad. De esta manera la estructura básica de la sociedad está pensada para incluir las instituciones necesarias que les permitan a los ciudadanos disponer de medios (bienes primarios) generales de uso universal para cultivar y educar sus diferencias en el desarrollo en las capacidades básicas. Estas diferencias deben ser acomodadas mediante un proceso social continuo de justicia procedimental. Ahora bien, es tarea de los ciudadanos como personas libres e iguales, seguros en sus derechos y libertades básicas y capaces de hacerse cargo de su propia vida, aprovechar las oportunidades garantizadas a todos en condiciones de equidad (Rawls, 2002, 226).

Por último, vale la pena señalar que para Rawls existe un relación fundamental entre los bienes primarios y lo que él considera que son las «capacidades básicas», pues las libertades políticas, la libertad de expresión y la libertad de reunión, entre otras, son necesarias para el desarrollo y el ejercicio del sentido de la justicia de los ciudadanos y son necesarias si se quiere que los ciudadanos hagan juicios racionales a la hora de proponer objetivos políticos y de adoptar políticas sociales efectivas. Las libertades civiles, la libertad de conciencia y la libertad de asociación, y la libre elección de ocupación, entre otras, son necesarias para el desarrollo y el ejercicio de la capacidad de los ciudadanos de disponer de una concepción del bien, es decir: la capacidad de formar, revisar y perseguir racionalmente lo que uno considera como valioso en la vida humana. Otros bienes primarios como los ingresos y la riqueza son medios generales de uso universal necesarios para alcanzar un amplio abanico de fines, particularmente el fin de realizar las dos facultades morales y de promover los fines de las distintas concepciones del bien que asumen los ciudadanos (Rawls, 2002, 224-5).

Sobre esta discusión tengo que decir que Rawls se limita a unas «capacidades básicas», que son importantes pero no son las únicas. Existen otra serie de capacidades que se deben tener presentes si se tiene en cuenta la habilidad de una persona para funcionar, lo cual refleja lo que una persona puede realmente hacer, esta es una razón de porqué desde la teoría de Rawls no se hace justicia a los discapacitados, pues tendría que tener presente qué es lo que una persona puede hacer o ser realmente, y este cambio lo llevaría necesariamente a abandonar la base de información sobre los bienes primarios y trabajar en el espacio de las capacidades.⁷⁶ Ahora bien, esto muestra que las «capacidades básicas» a las que se refiere Rawls no logran trascender la preocupación de Sen que son las capacidades en general que representan la libertad.

Un aspecto en común entre los dos pensadores es su preocupación por la libertad, pues Rawls en su primer principio de justicia sostiene que cada persona tiene el mismo derecho a un esquema plenamente adecuado de libertades básicas iguales que sea compatible con un esquema similar de libertades para todos, asimismo las libertades figuran como uno de los bienes primarios que toda

⁷⁶ Para ver una crítica realizada en este sentido véase (Nussbaum, 2006, Cáp. 2-3).

persona debe poseer. Esta preocupación por la libertad acerca profundamente a los pensadores, pero creo, que hay una diferencia en su uso. Por una parte, la libertad en Rawls es uno de los elementos fundamentales de su teoría de la justicia como equidad, mientras que Sen desde de su enfoque de las capacidades no hace una teoría de la justicia, pues el enfoque es un marco evaluativo del bienestar y los alcances de la libertad. Esto lo que deja ver es que son dos propuestas diferentes que se pueden complementar a la hora de valorar la justicia social implementada en la sociedad.

Rawls tiene en cuenta las críticas de Sen e intenta responder a ellas, pero no cambia su índice de «bienes primarios» por el de «capacidades». La crítica de Sen no logra quitarle la importancia a los bienes primarios al interior de la teoría de la justicia como equidad, lo único que logra hacer pienso yo, es señalarle un aspecto valorativo importante que debe ser tenido en cuenta si se quiere realizar una de las virtudes más importantes de una sociedad política como es la justicia. En este sentido las propuestas pueden ser complementarias en la medida que cumplen funciones diferentes, una crea una teoría de la justicia social y la otra, se constituye como un marco evaluativo de los alcances de ésta. Creo que este sería un aspecto muy interesante para profundizar en futuros trabajos, pues pienso que en el fondo son más los aspectos que los unen, que los que los separan. Sin embargo, es valioso resaltar que desde el enfoque de las capacidades, la perspectiva de Rawls centrada en los recursos no penetra con una profundidad suficiente para diagnosticar los obstáculos que pueden hallarse aun cuando los recursos parezcan estar adecuadamente distribuidos, causando que los individuos no se preocupen en conseguir ciertas oportunidades, como podría ser la reivindicación por una educación pública gratuita, el derecho al trabajo, entre otros. Desde esta perspectiva para Nussbaum, si se evalúa la calidad de vida solamente desde un índice recursos, se refuerzan desigualdades que son altamente relevantes para el bienestar de la persona (Nussbaum, 2002, 109).

2.2.5. ¿Capacidades o recursos? La crítica de Dworkin

En el contexto de la crítica realizada por Sen a los bienes en general como espacio para la evaluación del estado de la persona, se desprenden una serie de

observaciones que tocan a la propuesta de Ronald Dworkin sobre la igualdad de recursos.⁷⁷ Dworkin desarrolla una teoría de la igualdad liberal fundamentada en los recursos. Una sociedad debe velar por los recursos personales tales como las capacidades físicas y mentales de muy diversos tipos, incluyendo salud y talento; como también, por los recursos impersonales o transferibles como el dinero, la tierra, las materias primas, las casas, y diversos derechos e intereses legales sobre estos tipos de recursos. De tal manera que una distribución igual de recursos es aquella en la que nadie envidia los recursos que otros tienen. Las personas deben tener a su disposición los mismos recursos externos para hacer con ellos lo que puedan, dadas sus diversas características y aptitudes. Para Dworkin los poderes de una persona son en realidad los «recursos» con los que ella cuenta, porque ellos son usados junto con recursos materiales haciendo que algo tenga valor por fuera de su vida.⁷⁸

Dworkin argumenta que la idea de una igualdad de recursos involucra por una parte un mercado económico como institución política real, que permite definir y lograr ciertos objetivos de toda la comunidad como la prosperidad, la eficiencia y la utilidad en general. El mercado se ve, entonces, como una condición necesaria para el ejercicio de la libertad individual. Por otra parte, asume el hecho de la existencia de algunos mercados de seguros que cubren las diferencias de habilidades y de poder productivo para hacer de la igualdad de recursos un criterio moral atrayente y una forma de igualdad material.

Un aspecto relevante en la posición de Dworkin es la claridad sobre los recursos que debe poseer una persona. Estos incluyen dos dimensiones, por una parte, están los recursos personales tales como la salud, la capacidad física y el talento, por otra, los recursos impersonales o transferibles como el dinero. Ambas características de los recursos deben recibir la atención de la igualdad, de tal manera, que el mercado de seguros aplicado a la salud o a la discapacidad física, que se funda en una subasta hipotética, tiene como meta aumentar los recursos impersonales de aquellas personas cuyos recursos personales se encuentran en desventaja. Desde esta perspectiva lo que Sen considera un funcionamiento como

⁷⁷ Para profundizar en este debate véase (Williams, A. 2002; Pereira, 2004).

⁷⁸ Un conjunto de trabajos en esta temática por parte de Dworkin están recogidos en su obra *Sovereign Virtue* (2000).

el metabolismo de una persona en Dworkin se pueden ver como un recurso personal. Los recursos personales se pueden comparar, hasta cierto punto, con los funcionamientos de una persona. Y en este sentido a Sen le falta afinar su crítica a la igualdad de recursos. Pues al asimilarse los niveles de metabolismo con los recursos personales, Dworkin considera que este tipo de recursos (en el caso de Sen funcionamientos) deben ser tenidos en cuenta por un igualitarista. Esto permite pensar que la igualdad de recursos de Dworkin no deja por fuera algunos funcionamientos básicos de la persona, pudiéndose afirmar la igualdad de recursos como una teoría de medios y capacidades como bien lo ha señalado Pereira.⁷⁹

Una crítica por parte de Dworkin a la propuesta de Sen, es que éste no ha propuesto un esquema preciso y políticamente realizable para poner en práctica su concepción de la igualdad, llevando la crítica a un nivel estrictamente teórico (Dworkin 2003, 328). Mientras que en la propuesta de la igualdad de recursos la base del mercado hipotético de seguros va a cumplir tal papel distributivo. Esta es una crítica bastante superficial y demuestra la poca comprensión de lo que significa la igualdad de capacidades y, por otra parte, el desconocimiento del papel que tiene la igualdad de capacidades al interior de lo que se llama el enfoque de las capacidades. La perspectiva de las capacidades al indagar de una manera sensible por el estado de una persona y sus libertades alcanzadas obtiene una perspectiva más real del estándar de vida de la persona gracias a los logros de funcionamientos y sus oportunidades como agente, esto permite demandar una serie de políticas económicas y sociales por parte del Estado para la protección de ciertas libertades vulneradas tanto a nivel de los funcionamientos y de la agencia. Sin necesidad de apelar a un «sistema hipotético contrafáctico» que sólo existe en la mente ingeniosa de Dworkin. Asimismo, permite una evaluación sobre el alcance de la igualdad al interior de la sociedad mostrando profundas desigualdades que no se perciben desde una igualdad de recursos como podría ser el alcance de la libertad realmente disfrutada por sujetos que en algunos contextos sociales han sufrido un nivel de exclusión como es la mujer.

⁷⁹ Para ampliar esta tesis véase (Pereira, 2004), quien sostiene que la propuesta de Dworkin no se puede situar simplemente como igualdad de medios, sino que la igualdad de recursos se debe entender como igualdad de medios y de capacidades.

Dworkin ve problemático que desde el planteamiento de Sen se pueda concluir que las personas deberían igualarse en relación con su aptitud para alcanzar logros tan complejos como la felicidad, el autorespeto y la habilidad para formar parte en la vida de la comunidad. Si esto es lo que se busca, afirma Dworkin, entonces la propuesta de Sen lo que está sugiriendo es una igualdad de bienestar que deja mucho que desear. Ya que las personas difieren en su capacidad para la felicidad por razones como la fortuna, la personalidad, sus aspiraciones y valores centrales para sus vidas, entre muchos otros aspectos. Lo mismo sucede con el autorespeto, pues las personas son muy diferentes en su capacidad para sentir autorespeto, como también, la capacidad de las personas para formar parte en la vida de la comunidad. Para Dworkin es bueno que la gente sea feliz, que tenga una buena opinión de sí misma y disfrute del respeto de los otros. Pero “la idea de que las personas deben ser iguales en su capacidad de lograr estas situaciones deseables es apenas coherente y, sin duda, ridícula.” (Dworkin, 2003, 329).

Desde la igualdad de recursos lo que hace que la mayoría de las personas no alcancen la felicidad, el autorespeto y el respeto dentro de la comunidad es la ausencia de recursos impersonales como personales. De tal manera que cuando Dworkin busca redistribuir los recursos busca mejorar las capacidades de las personas asegurando para ellos estos bienes. Aspecto que lo lleva a considerar que la igualdad en recursos realiza el ideal de la igualdad en capacidades pero sin el peligro de caer en una igualdad de bienestar que anteriormente ha criticado. El objetivo de Dworkin es proponer una igualdad en recursos que las personas necesitan para lograr felicidad, autorespeto, entre otros; y no igualarlos en su capacidad total para alcanzar esos objetivos que es el peligro de una igualdad de bienestar. En otras palabras, lo que se busca es una igualdad en recursos personales e impersonales en sí mismos, y no en las capacidades de las personas para alcanzar el bienestar con la ayuda de tales recursos. Y en esto reside la diferencia entre las dos propuestas según Dworkin.

De todas maneras Dworkin reconoce que Sen no busca caer en una igualdad de bienestar, antes por el contrario lo que intenta es distanciarse aún más

de este tipo de igualdad de lo que lo ha hecho Rawls y el mismo Dworkin. De tal manera que sostiene que su propuesta y la del mismo Sen concuerdan en que:

El gobierno debería preocuparse por asegurar que todas las diferencias en virtud de las cuales las personas no tienen la misma capacidad para lograr la felicidad y otras realizaciones «complejas» no sean atribuidas a diferencias en los recursos personales e impersonales de los cuales disponen, sino a las diferencias en relación con sus elecciones y personalidad y las elecciones y personalidad de otros individuos (Dworkin, 2003, 330).

Lo anterior lo lleva a sostener que la igualdad de capacidades no constituye una propuesta alternativa frente a la igualdad de recursos, sino el mismo ideal expresado en un lenguaje distinto. Pues las personas desean tener recursos para aumentar sus capacidades para funcionar, con el fin de poder hacer lo que ellos desean. Así lo que interesa son los recursos con los que se cuenta y no la felicidad o el bienestar que las personas logran mediante sus elecciones. La propuesta del enfoque de las capacidades, entonces, no es ni necesaria ni provechosa, desde la óptica de Dworkin; pues basta con alcanzar una distribución justa de los recursos para considerar la escala de los funcionamientos que se consideren importantes en un medio más igualitario.

La crítica de Dworkin es interesante, pero se debe aclarar que la igualdad de capacidades no busca una igualdad en felicidad o autorespeto, más bien, lo que intenta es evaluar los niveles de igualdad gracias a la identificación de ciertas capacidades para funcionar al interior de una sociedad. Por otra parte, una igualdad en recursos como lo sugiere Dworkin no asegura el mismo nivel de capacidades para alcanzar ciertos logros, los recursos ayudan, sin lugar a dudas, al desarrollo de ciertas capacidades para funcionar pero no las garantizan, como tampoco garantizan la libertad verdaderamente disfrutada por una persona. Los recursos no son libertades alcanzadas sino medios. El conjunto de capacidades no es un recurso, como quiere hacer ver Dworkin, es la libertad u oportunidad alcanzada por una persona. Y esto lleva a una diferencia sustantiva en las dos propuestas, a pesar de la intención de Dworkin de asimilar los dos sentidos de igualdad.⁸⁰

⁸⁰ Pogge expresa esta similitud y diferencia de manera muy clara: “La perspectiva de Dworkin es por lo tanto, como él mismo se da cuenta, cercana a la de Sen en que ambos comparten la idea de que un orden institucional justo regularía la distribución de recursos sociales para compensar las

Para Sen la propuesta de Dworkin es limitada e indefendible pues pasa por alto las diferencias interpersonales en el camino que va de los recursos hasta las capacidades. Estas variaciones interpersonales son fundamentales, pues el problema no son los recursos con los que cuenta una persona sino lo que puede hacer con ellos. Como mencioné anteriormente el tamaño del cuerpo, el metabolismo de la persona, las condiciones sociales, entre muchos otros aspectos, varían sustancialmente de persona a persona y de sociedad a sociedad. Para Sen no se puede perder esta dimensión cuando median conquista de libertades e igualdades.

Sen reconoce, sin embargo, que Dworkin está en lo cierto cuando señala que las cualidades personales, físicas y mentales no son recursos en el sentido en el que ordinariamente son los recursos materiales, son recursos que no se pueden transferir o manipular en la forma que se pueden hacer con los recursos materiales. Incluso no parece que exista ninguna ventaja real al ver la valoración de las capacidades como una noción equivalente a la valoración de los recursos y así conseguir una idea de igualdad de recursos que llega hacer parasitaria de la idea de la igualdad de capacidades. Pero en estos argumentos de Dworkin no hay ninguno para rechazar el valor de las capacidades ni la búsqueda de la igualdad de capacidades como una demanda moral (Sen, 1984a, 322). Pienso que Sen tiene toda la razón, pues el sentido de la igualdad de recursos es insuficiente porque no tiene en cuenta el hecho de que los individuos necesitan los recursos de manera muy diferente si pretenden llegar a un nivel de capacidades que les permitan alcanzar aquello que consideran valioso; asimismo no se puede pasar por alto que las personas cuentan con habilidades muy distintas para realizar sus propias metas y objetivos.

Dworkin ve problemático que desde el enfoque de las capacidades se pueda deducir una creencia que conlleva la igualdad de capacidades, y es hablar

desigualdades en los recursos internos. Ellos solamente difieren en cómo quieren establecer y justificar la cantidad correcta de compensación: Sen sugiere que la justicia requiere esquemas institucionales para canalizar recursos sociales adicionales hacia aquellos que están peor dotados de recursos internos ya que esto es necesario para lograr lo que él consideraría una distribución justa de capacidades. Dworkin propone el experimento cuidadoso de un mercado de seguros hipotéticos, sugiriendo que la justicia requiere compensación solamente para aquellas deficiencias en recursos internos que las personas asegurarían por adelantado” (Pogge, 2002, 176-7).

de niveles normales de capacidades, que conduce a la idea de «capacidades normales». En el caso de la igualdad de recursos sí reposa la idea de recursos comunes, como podría ser unos «ingresos normales», que es un concepto más real que «capacidades normales». Para Sen esto último es totalmente absurdo, pues lo que llamamos «ingresos normales» varía de una sociedad a otra y lo mismo sucede con la idea de «capacidades normales». Por esta razón Sen critica la idea de hablar de «ingresos normales» o «capacidades normales», ya que la normalidad no se centra en comparar capacidades, ni las clasifica como más o menos en un contraste interpersonal.

La igualdad es un ideal difícil de alcanzar, pero no se debe tener miedo de buscar este ideal, pues muchos ideales se reconocen como inalcanzables en su totalidad, pero esto no los ubica como inservibles. De tal manera que si la igualdad plena no es alcanzable, luchar por ella puede ser posible. Como lo reconoce Sen, una demanda como «más igualdad» no es algo meramente vacío. Para el caso de la igualdad de capacidades que se basa en algún tipo de «índice general de capacidades», es posible alcanzar la igualdad plena sin llegar a dar vista a los ciegos o hacer andar a los parálíticos (Sen, 1984a, 322).

2.2.6. ¿Igualdad de recursos o de capacidades?

El núcleo fundamental de la discusión sobre el sentido de la igualdad en bienes primarios o recursos para la evaluación del bienestar y los alcances de la libertad, es una clara distinción que Sen ha realizado entre los bienes y las capacidades. Esta distinción es importante para Sen ya que la capacidad representa la libertad realmente disfrutada y otra cosa son los bienes o los recursos con los que cuenta una persona. Este argumento repetitivo en la obra Sen hasta la actualidad no termina de comprenderlo ni Rawls ni Dworkin y marca la diferencia entre sus perspectivas.

Los bienes o recursos no se pueden identificar con los logros que puede llegar a alcanzar una persona. Si una persona sufre algún tipo de disminución física puede gozar de más bienes primarios como ingresos y riqueza, pero menos capacidad debido a su discapacidad física. Es decir, si una persona tiene mayores ingresos y mayor nivel de alimentación, pero menos libertad para llevar una

existencia que le garantice estar bien alimentada debido a su mayor tasa metabólica, a su fragilidad a padecer enfermedades parasitarias y un mayor tamaño del cuerpo, entonces su libertad real se encuentra deteriorada. Incluso Sen refiriéndose a la pobreza en países ricos, sostiene que se debe tomar nota del hecho de que muchos de los que son pobres en términos de ingresos u otros bienes primarios tienen también características de edad, de propensión a las enfermedades, de minusvalía, que les dificultan la transformación de los bienes primarios en capacidades básicas, como es el caso de moverse con facilidad, de llevar una vida saludable, de participar en la vida de la comunidad. De tal manera que ni los bienes primarios, ni los recursos en el sentido amplio, representan las capacidades que una persona puede disfrutar realmente (Sen, 1992a, 81).

Si se considera un bien como podrían ser las frutas, por dar un ejemplo, se encuentra que desde un enfoque utilitarista interesa este bien en la medida en que da alguna utilidad a través de su consumo. Pero esto no es la única función de este bien, ya que un bien como las frutas puede nutrir a una persona y esto le da la capacidad para satisfacer sus necesidades nutricionales. Normalmente lo que se resalta de los bienes son sus características. Las frutas como he dicho presentan componentes nutricionales, pero no solamente éstos, también otros muy importantes para el bienestar de una persona como satisfacer el hambre y permitir que la persona pueda desempeñarse en la vida de su comunidad, entre muchos otros. Con esto lo que se quiere señalar es que una característica es una peculiaridad de un bien, mientras que una capacidad es la peculiaridad de una persona con relación a los bienes de consumo (Sen, 1984a, 315). Así consumir una porción racional de frutas da la capacidad para funcionar de una manera particular, como es poder vivir sin deficiencias nutricionales.

Para tener una mayor claridad de lo que son las capacidades respecto a los bienes de consumo, se deben distinguir cuatro aspectos. Por una parte, está la noción de bien que en el ejemplo traído a colación son las frutas. Segundo, las características de este bien como nutrir, proveer vitaminas y calorías a la persona. Tercero, el funcionamiento de la persona que se expresa en la medida en que una persona viva sin deficiencias vitamínicas y así tener mayor libertad. Por último, el sentido de utilidad que no es otra cosa que el placer o el deseo de realización del

funcionamiento de poder vivir sin deficiencias nutricionales. Por tanto, el enfoque basado en la utilidad se centrará exclusivamente en este último aspecto, debido a que su centro valorativo son las utilidades. Algunos otros como los igualitaristas se interesarán en el primer aspecto, ya que les preocupa que la distribución del ingreso acabe con las desigualdades en la distribución de bienes. El enfoque de las capacidades su centro de preocupación es el tercer aspecto, que no son los bienes en sí, si no lo que una persona puede hacer con esos bienes.

La propuesta de Sen subraya el tercer aspecto porque los funcionamientos de una persona tienen una serie de ventajas que son únicas e importantes. Debido a que expresa lo que una persona puede o no puede hacer y ser. Estos funcionamientos reflejan las capacidades de una persona o sus libertades disfrutadas. Estas libertades representadas en las capacidades de una persona no se interesan en los bienes o ingresos o recursos con que cuenta una persona. Tampoco, en saber cuanto placer o deseo de realización se obtiene de la habilidad para hacer un sinnúmero de actividades, sino en lo que una persona es capaz de hacer o ser con aquello que tiene. Si se comparan los funcionamientos de dos personas diferentes no se tendría suficiente información si se mira únicamente las cantidades de frutas consumidas o cualquier otro bien parecido de los que disfruta respectivamente las dos personas, pues la conversión de las características de los bienes en logros personales de funcionamiento depende de muchos factores personales, culturales y sociales (Sen, 1985b, 25).

Cabe resaltar, que las características de los bienes de consumo relacionan a los bienes y no a las personas. Las capacidades son peculiaridades de las personas relacionadas con lo que hacen y son, en este sentido, valorar un bien no es lo mismo que valorar una capacidad. La valoración de los bienes con sus respectivas características desde el enfoque de las capacidades, es una valoración instrumental en la medida que los bienes están al servicio de las capacidades. Valoramos los bienes porque presentan implicaciones a favor de las capacidades, pero valorar los bienes no es lo mismo que valorar las capacidades:

Si, por ejemplo, valoramos la habilidad de una persona para funcionar sin deficiencias nutricionales, tenderíamos a favorecer, hasta cierto punto, los arreglos en los cuales la persona en cuestión tiene más comida con esas características nutricionales, pero eso no es la misma cosa que valorar la

posesión de los alimentos como tales. Si se dice que alguna enfermedad hace a la persona incapaz para alcanzar su capacidad para evitar deficiencias nutricionales aun con una cantidad de alimentos que bastaría para otros, entonces el hecho de que ella posea una cantidad de alimentos (o tiene los recursos para poseerlos) y disponga de sus características, no daría importancia a la pérdida de la capacidad. Si valoramos las capacidades entonces eso es lo que valoramos, y la posesión de bienes con sus correspondientes características es instrumentalmente y contingentemente valorada sólo en la medida en que ayuda en el logro de las cosas que nosotros valoramos, es decir, las capacidades (Sen, 1984a, 317).

Si algo preocupa a Sen, y es una tesis que se reitera en su texto *Commodities and Capabilities*, es que los bienes en general deben estar al servicio de las capacidades de las personas y no al contrario, pues esta última ha sido la posición dominante hasta el momento. Si bien los bienes de consumo o mercancías son valiosos, no lo son en sí mismos. Desde el enfoque de las capacidades su valor se limita a lo que ellos puedan hacer por las personas o lo que estas últimas puedan hacer con estos bienes. Sen recalca este aspecto porque existe un fetichismo sobre los bienes o productos básicos debido al papel protagónico que juegan en la sociedad moderna (Sen, 1984a, 510). El origen de esta posición Sen la deriva tanto de Adam Smith como de Marx:

Este enfoque se retrotrae no sólo a Marx, sino también a Adam Smith. De hecho, a pesar de la habitual afirmación de que lo que más preocupaba a Adam Smith era «la maximización de la riqueza», hay muchas pruebas de que también le preocupaba mucho evitar la concentración de los artículos de consumo (y la riqueza) como tales, y de que era partidario de alejarse del fetichismo del que Marx habló después. De hecho, Adam Smith fue mucho más allá de las caracterizaciones habituales de las condiciones de vida, considerando funcionamientos tales como no «sentir vergüenza por aparecer en público», y analizando de qué modo la necesidad de artículos de consumo para conseguirlo -ropa, zapatos, etc.- variaba con las costumbres sociales y las normas culturales. Esas costumbres y normas están influidas, a su vez, por las condiciones económicas de las respectivas sociedades. Al analizar estas relaciones, Adam Smith no sólo distanciaba su propio enfoque del fetichismo de los artículos de consumo y de la maximización de la riqueza, sino que también mostraba la naturaleza social de las relaciones entre los artículos de consumo (y la opulencia), por un lado, y las posibilidades (y la consecución de condiciones de vida), por el otro. La misma capacidad de poder aparecer en público sin sentir vergüenza implica demandas variables sobre artículos de consumo y riqueza, dependiendo de la naturaleza de la sociedad en la que uno viva (Sen, 1987b, 16-7).

Por otra parte, no se debe olvidar que la conversión de bienes en capacidades varía de manera significativa debido a una cantidad de aspectos como

la edad, el índice de metabolismo, la talla corporal, el sexo, si es una mujer embarazada o en lactancia, los niveles de actividad, la salud, la educación, el acceso a servicios médicos y la habilidad para usarlos, las condiciones climáticas. En el caso de los logros de comportamiento social los funcionamientos dependen de influencias como las costumbres sociales en la que vive la persona, la posición de la persona en la familia y la sociedad, la ausencia o presencia de ciertos festejos como ferias y demás, y otra cantidad de elementos que continuamente se interrelacionan y determinan que muchas personas necesiten más o menos de ciertos bienes para llevar una vida en condiciones de libertad:

Tomemos el caso de los alimentos y la nutrición. La nutrición de las personas no depende solamente de la disponibilidad de alimentos por cabeza en la comunidad, sino también de estudios de distribución, de un lado, y de otro de factores tales como (i) edad y sexo de la persona (y si es mujer, si esta embarazada o lactando); (ii) índices de metabolismo y talla corporal; (iii) niveles de actividades; (iv) condiciones médicas (incluyendo presencia o no de parásitos); (v) condiciones climáticas; (vi) necesidades sociales de diversión y relaciones comunales; (vii) educación en general y en particular conocimiento en asuntos de nutrición y salud; (viii) accesos a servicios médicos y la posibilidad de usarlos, y así sucesivamente (Sen, 1984a, 511).

En este sentido a Sen le preocupa la situación y las condiciones reales de vida de las personas. El enfoque de las capacidades no parte de un plano hipotético que bajo condiciones de perfecta libertad e igualdad y reconocimiento de las personas, cuenten con una serie de bienes para todos por igual, sino por el contrario, son las condiciones materiales de vida como la edad, el sexo, los tipos de actividades, las condiciones médicas, la educación, entre muchas otras variables, las que posibilitan el tipo de bienes que se necesitan para el ejercicio de una libertad real, de ahí se debe partir para saber que tipo bienes son los sustantivamente importantes en esos contextos. Esta es una diferencia esencial con otros enfoques con tendencia contractualista como es el caso de Rawls y Dworkin.

Pero la anterior diferencia todavía no ha sido comprendida al interior de la filosofía moral y política, pues el filósofo Tomas Pogge ha criticado la propuesta del enfoque de las capacidades sosteniendo que no se puede justificar como criterio público de justicia social; además, ni siquiera permite tratar y subrayar las horribles injusticias del mundo en el que vivimos. Indaga de una manera muy

aguda en esta perspectiva y reconoce que durante los últimos 25 años, el enfoque desarrollado por Amartya Sen y Martha Nussbaum juega un papel importante en la filosofía política y la economía normativa. Asimismo, reconoce que el enfoque ha ganado un gran apoyo entre los académicos, las agencias internacionales y las organizaciones no gubernamentales, a expensas de sus competidores como el enfoque basado en los recursos, ejemplificado por la teoría de John Rawls y el enfoque bienestarista expuesto por el utilitarismo (Pogge, 2002, 167).

Pogge desde su análisis llega a dos conclusiones que llaman la atención, por una parte, que si el enfoque de las capacidades es justificado como superior en relación, particularmente, al enfoque basado en los recursos, a esta cuestión no debería dársele una respuesta de forma aislada, ya que solamente puede ser plausiblemente resuelta en conjunto con otros elementos claves de la concepción de la justicia social. Así en lugar de preguntar *¿qué enfoque es superior?*, deberíamos preguntarnos *¿qué enfoque puede tener un criterio público más plausible de justicia social?* Por la otra, que ni Sen ni Nussbaum han mostrado hasta ahora que el enfoque pueda producir un criterio público de justicia social que llegue a ser un competidor viable para las perspectivas fundamentadas en los recursos. Con estas conclusiones crítica al enfoque de las capacidades y rechaza aspectos que se han dicho a su favor.

2.2.6.1. Críticas de Pogge desde la igualdad de recursos

Pogge compara el enfoque de los recursos o bienes primarios y el de las capacidades para ver en qué están en desacuerdo, para ello se pregunta: ¿qué sistema métrico debe ser usado, dentro de un criterio público de justicia social para la evaluación comparativa de la ventaja individual? ¿Bajo qué sistema métrico o espacio o uso corriente deberían ser las acciones individuales definidas de tal forma que apoyen los juicios comparativos plausibles acerca de la justicia de los esquemas institucionales? Su investigación crítica la respuesta que da el enfoque de las capacidades a estas preguntas, y se concentra exclusivamente en mostrar la superioridad del enfoque de los recursos, ejemplificado en la teoría de la justicia de Rawls.

Para Pogge el enfoque de las capacidades cae en una posición de anonimato sobre la igualdad debido a que éste no se compromete con un criterio fuerte de igualdad o único de igualdad. Para Pogge el igualitarismo sobre el que Sen sugiere que estemos de acuerdo es por lo tanto más débil de lo que se podría pensar. No requiere el apoyo de un criterio de justicia social que exija igualdad o incluso de un criterio igualitario que refleje un interés comparativo por considerar a los individuos de forma igual. Más bien, requiere solamente el apoyo de un criterio cuya evaluación en cualquier orden institucional sea diferente a cómo las partes individuales relevantes de ese orden generan distribuciones en sus participantes (Pogge, 2002, 173).

El peligro de esta posición para Pogge es que a primera vista, la condición de anonimato excluye no solamente las distinciones feudales, raciales y otras chauvinistas, sino que también excluye cualquier susceptibilidad, en la evaluación comparativa de los esquemas institucionales alternativos. La condición de anonimato hace que los criterios de justicia social no presten atención a las desventajas sociales que pueden llegar a sufrir las mujeres, los negros o los judíos. Por esta razón recomienda que esta posición de Sen sea abandonada:

Así que tenemos que descartar la condición de anonimato si queremos argumentar en contra de un orden institucional en donde, en el patrón de reparto que existe en él, las personas de cierto sexo, color de piel, o religión estarían tristemente sobre representadas en el fondo social. La condición de anonimato, la que Sen llama igualitarismo, es incompatible con la igualdad justa de oportunidad o la justicia distributiva entre grupos (Pogge, 2002, 173-4).

Esta tesis la reafirma hasta sostener que Sen queda por fuera de su consenso igualitario:

Ahora uno puede pensar que tal sobre representación ofensiva podría persistir solamente en un orden institucional que sea inherentemente injusto, dando tratamiento preferencial a los hombres, a los blancos o a los cristianos, por ejemplo. Aceptar la condición del anonimato es por lo tanto plausible después de todo. Evita que nosotros diagnostiquemos la injusticia de un orden institucional sobre la base de las correlaciones ofensivas; pero esto no es pérdida, porque la condición del anonimato no evita que nosotros diagnostiquemos la injusticia institucional subyacente (trato preferencial) que se manifiesta en tales correlaciones ofensivas. Sin embargo, este argumento falla. Las correlaciones ofensivas no necesitan manifestar la injusticia inherente de un orden institucional. En su lugar, ellas podrían estar causadas por prácticas y actitudes culturales corrientes, y con frecuencia lo

están, como Sen y Nussbaum han mostrado efectivamente. Como teóricos de la justicia social, enfrentamos así esta elección: podemos pedir o que un orden institucional, para ser justo, tenga que ser diseñado para modificar, y para mitigar los efectos de las prácticas y actitudes culturales que causan correlaciones ofensivas; o podemos apoyar la condición de anonimato y por lo tanto enfocarnos solamente en el patrón distributivo como tal, a la vez que somos indiferentes a cualquier reconstrucción de los individuos por encima de las partes en este patrón.

Pienso que Sen querría resolver este conflicto a expensas de la condición del anonimato. Por ello, él aceptaría que la justicia de un orden institucional depende no solamente del patrón de los conjuntos de capacidades que éste engendraría, sino que puede ser estropeado por su fracaso al mitigar las prácticas y actitudes culturales que hacen que las mujeres estén tristemente sobre representadas entre aquellos con los más altos déficit de capacidad. Si esta conjetura es correcta, entonces Sen está obligado a rechazar la condición de anonimato en tanto que limitante en las perspectivas aceptables sobre cómo los esquemas institucionales deben ser evaluados. Esto ubicaría a Sen por fuera del consenso igualitario tal como él lo caracteriza (Pogge, 2002,174).

Pogge sostiene un criterio de justicia social para salir de esta condición de anonimato en el que para él nos sumerge el enfoque de las capacidades. Por eso sostiene que el criterio correcto de justicia social debe ser *igualitario* en el sentido de exigir un fuerte sentido de igualdad. De tal manera que un orden es injusto cuando trata a algunos de sus participantes *peor que a otros*, o trata a algunos de sus participantes *peor de lo que nadie podría ser tratado en cualquier orden institucional alternativo factible para la misma sociedad o sistema social*. (Pogge, 2002, 176).

Para Pogge el enfoque de las capacidades entra en crisis ante la pregunta: ¿qué hace a los esquemas institucionales más o menos justos? Esta es la pregunta central que se debería abordar desde el enfoque de los recursos y el de las capacidades, y para él ambas propuestas dan respuestas competitivas a esta pregunta. El problema es que los teóricos de las capacidades -Sen y Nussbaum- no alcanzan a resolver problemas como ¿cuál debe ser el criterio de distribución para concebir una sociedad justa y equitativa? ¿Cómo concebir las cargas en la cooperación económica? ¿Cómo compensar las desigualdades que se generan a partir de las dotaciones naturales de las personas? Para Pogge los teóricos de las capacidades no han ofrecido ningún criterio de justicia social suficientemente específico para responder estas preguntas, de esta manera la lógica que ellos

proponen para preferir el enfoque de las capacidades sobre el de los recursos permanece oculto (Pogge, 2002, 204).

Para responder a esta crítica de Pogge, pienso que para Sen si es necesario un criterio de justicia social, el problema es que el enfoque de las capacidades no es tal criterio, es decir, no formula en sí mismo una teoría de la justicia social. Lo que sí da es un nivel de información sobre el estado en el que se encuentran las personas al interior de la sociedad en la medida que alcanzan libertades que ellas consideran valiosas. Las capacidades como espacio de información permiten sostener que un orden es injusto porque trata a algunos de sus participantes peor que a otros en la medida que carecen de las capacidades para funcionar. Con ello lo que quiero afirmar es que si bien el enfoque de las capacidades no es una teoría de la justicia, sí permite tener un nivel de información sobre el trato que se le está dando a las personas al interior de un sistema social dejando ver profundas desigualdades sociales. Por otra parte, Sen sí se compromete con un criterio de igualdad y es la igualdad en capacidades a la hora de valorar el bienestar y los alcances de la libertad, ello no le permite caer en una posición de anonimato sobre la igualdad. Lo que sucede es que Sen hace notar que existen otros sentidos de la igualdad que no pueden quedar por fuera y que en algunos casos resultan muy relevantes. Pogge opta por la igualdad de trato, que es relevante, pero no puede quedar por fuera la igualdad en capacidades, recursos, oportunidades, entre otros.

Sobre la lista de capacidades que se puede derivar del enfoque de las capacidades, por lo menos en la versión de Nussbaum, Pogge no es un crítico de la lista, si no solamente de un cierto uso que se le pueda dar. Él encuentra que la lista de capacidades es una heurística útil para el desarrollo de un criterio de justicia social. Por ello refiriéndose a la lista sostiene:

Puede ayudarnos a pensar en todos los bienes personales y públicos y soportes que los seres humanos necesitan para prosperar completamente, desde el currículum de la escuela hasta la organización de los sitios de trabajo y órganos de toma de decisiones democráticas. No tengo objeciones a la lista de capacidades si se usa en este sentido, no como un sistema métrico dentro de un criterio público de justicia social, si no como una guía útil en el desarrollo de tal criterio (Pogge, 2002, 210).

En este sentido ve importante que desde el enfoque de las capacidades, se puede observar que muchas personas adolecen de ciertos funcionamientos vitales,

y esta valoración puede ser una buena razón para revisar cualquier criterio de justicia social basado en los recursos. De tal forma que:

Por ejemplo, si encontramos que muchas personas que viven por encima de la línea de pobreza internacional (y por lo tanto cuentan como que tienen un ingreso suficiente) están de hecho desnutridas, tenemos una fuerte razón para concluir que algo está mal. Si la desnutrición observada se concentra en ciertos países o años, podemos necesitar repensar el método utilizado para traducir la línea de pobreza internacional con base en el año y en la moneda a otros años y otras monedas nacionales. Si la desnutrición observada se concentra en las niñas y en las mujeres, podemos desechar la conjetura empírica de que los recursos del hogar son normalmente compartidos de forma igual entre sus miembros y entonces podemos necesitar reformar el orden institucional para lograr una distribución intrafamiliar de recursos más equitativa. Si la desnutrición entre los “no-pobres” no muestra patrones de estos tipos, podemos concluir que la línea de pobreza internacional está establecida muy por debajo como para expresar una noción plausible de suficiencia. De estas formas diversas, la información sobre los funcionamientos importantes puede, dice Sen, proveer una inspección crucial. Los recursos no figuran, después de todo, como fines últimos en las vidas humanas, sino como medios para satisfacer necesidades humanas y, en últimas, para perseguir todos los fines diversos que las personas se proponen (Pogge, 2002, 210).

Pero, más adelante afirma:

Mientras que los argumentos de las capacidades humanas pueden ser algo útiles para los dos roles antes esquematizados, los encuentro claramente poco prometedores en el rol para el cual sus autores los crearon principalmente: como un sistema métrico de ventaja que gobierna los últimos ajustes compensatorios de la distribución de recursos de tal forma que tome en cuenta las capacidades verticalmente diversas de las personas para convertir recursos en funcionamientos valiosos. Usar una lista de capacidades de esta forma trae como consecuencia clasificar a todos los ciudadanos de acuerdo a sus aptitudes naturales hacia cada una de las capacidades de la lista, determinar sus déficit y asegurar que esos déficit sean debidamente neutralizados a través de beneficios compensatorios adecuados. Incluso con una gran cantidad de reglas y una gran burocracia administrativa, esta tarea podría no ser llevada a cabo de una forma aproximadamente equitativa (Pogge, 2002, 210).

La crítica de Pogge al enfoque de las capacidades es saber si el enfoque de las capacidades presenta mayores argumentos que el enfoque de los recursos en la versión de Rawls a la hora de buscar un criterio público de justicia social que diga cómo un orden institucional debe ser diseñado, y también como los esquemas institucionales existentes fallan y como ellos deben ser reformados. Para ello es necesario saber qué compensación de recursos deberían estar autorizados para cada ciudadano con base en sus dotaciones naturales específicas. Porque si un

orden institucional es específico, también debe serlo el criterio público de justicia que le subyace. Por esta razón le critica a Sen que:

Sen puede creer razonablemente que hay una pluralidad de criterios públicos admisibles de justicia social que ejemplifican el enfoque de las capacidades. Pero, por todo lo que Sen ha publicado al respecto, él ha hecho poco con miras a excluir a algún candidato dentro del vasto espacio de las perspectivas de la capacidad concebible. Hasta ahora, lo que él ha propuesto principalmente es un nuevo lenguaje. Este lenguaje indica que la justicia requiere compensación para los naturalmente desfavorecidos en proporción a cuan desfavorecidos ellos son en comparación con algún conjunto de capacidades valiosas. Y también sugiere que tal compensación debe exigírsele a los naturalmente desfavorecidos en proporción a cuan favorecidos ellos son en comparación con el mismo conjunto de capacidades valiosas. Pero sin un argumento de todas estas capacidades y sus pesos relativos, no podemos decir que alguien es naturalmente favorecido o desfavorecido, a lo sumo sólo cuanto debe o se le es debido (Pogge, 2002, 211).

Para Sen la elección de las capacidades valiosas que permita una valoración del bienestar de las personas debe pasar por una discusión pública. Este es un aspecto que el mismo Pogge acepta, pues un criterio público de justicia social no debería ser dictado por una sola persona, sino que debería ser democráticamente adoptado después de un amplio y vigoroso debate. Pero Pogge le critica a Sen que él debería participar en este debate proponiendo una lista de capacidades, así como los criterios para medir los logros de cada capacidad al interior de la lista. Además, sería conveniente que señalara los pesos relativos de los logros con respecto a las diferentes capacidades. Si Sen continuamente argumenta fuertemente en contra de los criterios basados en los recursos y la utilidad y a favor del enfoque de las capacidades. Entonces, “¿por qué no deberíamos estar nosotros autorizados a saber qué perspectiva de las capacidades está Sen proponiendo para la discusión y la posible adopción, si Sen ha dedicado tiempo y esfuerzo para pensar sobre esta cuestión?” (Pogge, 2002, nota 123, 226). Como sabemos Sen se ha negado a realizar esta tarea y se la sede a los directamente afectados en la evaluación de su bienestar. Nussbaum, por el contrario, si ha adelantado a Sen en esta tarea como vimos en el primer capítulo. Pienso que Sen no da el paso que ha realizado Nussbaum porque él quiere dejar el enfoque abierto y plural. Abierto en la medida que los afectados participen de la elección de las capacidades, y plural ya que es posible señalar un sin número de

capacidades que pueden variar de un contexto a otro. La verdad es que Sen no se compromete en teoría con una lista de capacidades básicas, pero en la práctica sí lo hace por lo menos con una capacidad, ya que continuamente en sus textos hace énfasis en lo que podemos denominar la «capacidad corporal» de una persona, que se constituye por los siguientes funcionamientos: estar alimentado, vestido, tener salud, cobijo, movilidad, no padecer enfermedades evitables ni mortalidad prematura, estar libre de sufrimiento físico y agresiones corporales. La valoración de esta capacidad le permite tener una evaluación del bienestar de la persona.

Usar una lista de capacidades para la evaluación de la calidad de la vida de la persona no trae como consecuencia clasificar igualmente todos los ciudadanos de acuerdo a sus aptitudes naturales, pues las capacidades son de diversos tipos, no solamente naturales, sino sociales, de singularidad, de agencia, entre otras. La evaluación establecida por el enfoque de las capacidades permite conocer un marco general sobre el estado de los ciudadanos y desde allí ver la necesidad de establecer políticas públicas que contribuyan a una mayor justicia social. Que estas políticas lleven a una gran cantidad de reglas y burocracia para conseguir los objetivos propuestos es otra cosa. La burocracia administrativa se puede generar así busquemos compensar una desigualdad en bienes primarios o en algún otro sentido. Por otra parte, creo que el enfoque de las capacidades sí presenta argumentos a favor de las capacidades, pues ellas expresan libertades. Los pesos relativos de una capacidad a otra dependen de una variedad de factores como el contexto social, económico y político, el desarrollo individual o lo que se busque evaluar con ellas.

2.3. ¿Capacidades o necesidades básicas?

Otra distinción que vale la pena realizar es la establecida entre capacidades y una serie de necesidades básicas, ya que no se puede confundir «capacidades básicas» con «necesidades básicas». Esta última proviene de la teoría de las necesidades humanas, que ha sido desarrollada por autores como Streeten, Doyal y Gough, entre otros. Estos autores han tratado de definir las necesidades básicas y proporcionar una lista de éstas que varía según los autores, como también, la caracterización de lo que es una necesidad. Parten de la tesis de que todos los

seres humanos poseen algunas necesidades básicas comunes, que no dependen de las preferencias individuales, los valores o la cultura. Entre las necesidades básicas que todo individuo en cualquier cultura tiene como derecho a satisfacer es la supervivencia física y la autonomía personal, como también, la educación, la nutrición y la salud.

Una de las características fundamentales del concepto de necesidades básicas tal como lo concibe Streeten es:

Primero, y lo más importante, el concepto de las necesidades básicas es un recordatorio de que el objetivo de los esfuerzos a favor del desarrollo es proporcionar a todos los seres humanos la *oportunidad* de vivir una vida plena. Como quiera que se interprete una «vida plena», la oportunidad de alcanzarla presupone el satisfacer las necesidades básicas [...] El enfoque de la satisfacción de las necesidades básicas recuerda la incumbencia fundamental del desarrollo, que son los seres humanos y sus necesidades (Streeten, 1986, 31-2).

Esta es pues la razón de ser del enfoque de las necesidades, que expuesto de una manera más detenida sostiene:

Un enfoque de la satisfacción de las necesidades básicas en el desarrollo procura proporcionar las oportunidades para el pleno desarrollo físico, mental y social de la persona humana y después deriva los medios de alcanzar ese objetivo. Dentro de un plazo breve, digamos, una generación, trata de asegurar el acceso a recursos particulares (como la suficiencia calórica) para grupos determinados (definidos por edad, sexo o actividad) que tienen deficiencia de esos recursos: Esos grupos pudieran ser niños mal nutridos menores de cinco años o comunidades rurales situadas en regiones distantes donde las cosechas son inseguras, o mujeres rurales, o bien grupos étnicos discriminados, o los ancianos y achacosos.[...] El enfoque de la satisfacción de las necesidades básicas se concentra en lo que se proporciona y en el efecto que ejerce en necesidades como la de la salud, en lugar de nada más en el ingreso: No reemplaza a los conceptos más agregados y abstractos, que siguen siendo esenciales para la medición, integración y análisis, les da contenido. Tampoco reemplaza conceptos como los de productividad, producción y crecimiento, que son medios para llegar a fines más amplios, pero el fin de satisfacer las necesidades humanas básicas puede exigir cambiar la composición del producto, las tasas de crecimiento de sus diferentes componentes, la distribución del poder adquisitivo, el diseño de los servicios sociales y los impuestos, y el sistema de distribución dentro de la unidad familiar (Streeten, 1986, 41-2).

Sen utiliza el término “capacidades básicas”, pero es un sentido muy diferente al de “necesidades básicas”, pues lo asimila a las capacidades valiosas de una persona que puede llegar a desarrollar o no. Ahora bien, existe una diferencia

sustantiva entre los dos conceptos, ya que normalmente se definen las necesidades básicas como la necesidad de productos primarios como los alimentos, la vivienda, el vestido y la salud; que desde el enfoque de las capacidades no son más que medios para la obtención de fines como llegar a ser insumos para los funcionamientos. Esta distinción es importante:

Ya que la relación entre los productos primarios y las capacidades puede variar mucho entre individuos incluso en la misma sociedad (y, por supuesto, entre diferentes sociedades). Por ejemplo, aun para el funcionamiento elemental de estar bien nutrido, la relación entre los alimentos consumidos y el logro nutritivo varía mucho según las tasas de metabolismo, el tamaño del cuerpo, el sexo, el embarazo, la edad, las condiciones del clima, las características epidemiológicas y otros factores. [...] El enfoque de las capacidades puede incluir los problemas reales que subyacen en la preocupación por las necesidades básicas, y evitar el error del “fetichismo de los productos primarios” (Sen, 1993c, 40).

Como se observa, Sen critica profundamente el enfoque de las necesidades básicas, ya que lo que se necesita para alcanzar ciertos resultados como estar libre del hambre y no padecer enfermedades prevenibles varía mucho entre los distintos individuos y, más aún, entre las diferentes sociedades. Sin embargo, ambas propuestas tienen aspectos en común. Uno de ellos es que las dos se preocupan por el desarrollo humano para dar a todas las personas una vida plena, como lo propuso Streeten en una cita anterior. De esta manera ambas propuestas rechazan tanto el bienestar económico basado en la utilidad como el cálculo de crecimiento basado en productos básicos. Además, la preocupación de ambos enfoques por la nutrición, la salud, la educación y otros aspectos esenciales los relacionan.

Sen señala algunas diferencias importantes entre los dos enfoques que vale la pena señalar, para responder a la pregunta ¿por qué capacidades y no necesidades básicas?:

Primero, las “necesidades básicas” se definen en términos de bienes de consumo (en palabras de Streeten (1981), “los bienes particulares y los servicios que se necesitan para lograr ciertos resultados”), aunque se preste atención a las diferencias en los bienes que diferentes personas necesitan para satisfacer las mismas exigencias humanas. De este modo la atención permanece en los bienes aunque la naturaleza contingente de las exigencias de bienes pueden que no sean deducibles de un conjunto específico de capacidades, ya que la relación entre conjuntos de bienes y conjunto de capacidades puede ser muy posiblemente una correspondencia de *muchos-a-uno* con iguales capacidades alcanzadas por más de un grupo de bienes y

servicios. (Por ejemplo, diferentes combinaciones de alimentos y servicios de salud pueden producir el mismo nivel de nutrición). Operando más bien en el espacio de los bienes que directamente en el de las capacidades involucradas en problemas adicionales (Sen, 1984a, 513-4).

Otra diferencia es que las necesidades de bienes de consumo no pueden ser absolutamente especificables, pues en muchos casos no son deducibles por una persona individualmente o independientemente de la interacción social que determina el consumo mínimamente necesario para vivir decentemente al interior de la comunidad.

Las necesidades básicas se expresan en términos de cantidades mínimas específicas de bienes particulares en busca de un nivel mínimo de capacidades de las personas, mientras que el enfoque de las capacidades no se limita a un uso tan restringido, pues se puede usar para juzgar las ventajas individuales a cualquier nivel tanto en países ricos como pobres y también para otros propósitos como juzgar el alcance de las desigualdades. En este sentido el enfoque de las necesidades básicas involucra simplemente una aplicación de las capacidades.

Sen resalta que:

“necesidades” es un concepto más pasivo que el de “capacidad” y se puede decir que la perspectiva de la libertad positiva se enlaza naturalmente con las capacidades (¿qué puede hacer una persona?) más bien que con la realización de sus necesidades (¿qué puede realizar la persona?) La perspectiva de la realización de las necesidades tiene algunas ventajas obvias relacionadas con sus dependientes (por ejemplo los niños) pero para los adultos responsables el formato de las capacidades puede ser mucho más viable al ver que esta involucrada y relacionada con el tema de la libertad. Esta distinción realmente es un asunto de visión y énfasis pero puede ser muy importante analizando los objetivos generales del desarrollo (Sen, 1984a, 514).

Otra de las críticas al enfoque de las necesidades básicas es su preocupación solamente por unos requisitos mínimos o unas mínimas necesidades y no más. Sin embargo, el enfoque de las capacidades asume estas necesidades mínimas indispensables para el desarrollo de las capacidades, pero involucra otros asuntos relacionados con las capacidades como podrían ser la igualdad, el bienestar y la calidad de vida que no se perjudican si se muestra interés por algunas necesidades básicas en una etapa del desarrollo humano. Por esta razón Sen ve que es necesario que el enfoque de las necesidades básicas sea asumido

por un marco mayor de explicación a los problemas reales de las personas, y así tener un mayor impacto en la creación de políticas sociales, ya que “lo que se necesita es sacar el enfoque de las necesidades básicas de la estrecha caja a la que parece habersele confinado arbitrariamente” (Sen, 1984a, 515).

Cabe señalar que la gran ventaja del enfoque de las capacidades es que crea una medida de las ventajas y los logros alcanzados evitando el fetichismo de los bienes y la concentración indebida en lo mínimo o inmediato del enfoque de las necesidades. Pero esta observación es de cuidado porque si el enfoque de las necesidades básicas mantiene una clara distinción entre las necesidades básicas materiales y las necesidades humanas básicas y, por otra parte, si Streeten sostiene el objetivo de que el enfoque de las necesidades básicas humanas es dotar a las personas de la oportunidad de una vida plena, entonces, la crítica de Sen de que el enfoque de las necesidades cae en el fetiche de los bienes no viene al caso. Sin embargo, hasta el momento no hay un consenso claro entre los dos enfoques, pues así como Sen sostiene que el enfoque de las necesidades se puede interpretar como una parte del enfoque de las capacidades, otros sostienen que el enfoque de las necesidades básicas sistematiza de una mejor manera el enfoque de las capacidades de Sen (Gough y Thomas, 1994).⁸¹

Un trabajo que media entre estas dos propuestas es el realizado por Alkire, que trabajando desde el enfoque de las capacidades, sostiene que las «capacidades básicas» se deben especificar sobre las «necesidades básicas». De tal manera que una capacidad básica es una capacidad para disfrutar de un funcionamiento que se puede identificar como una necesidad básica o vital, por ejemplo, estar bien nutrido. Así el conjunto de capacidades básicas podría ser pensado como capacidades que cumplen necesidades básicas.

Esta preocupación de Alkire corresponde a su análisis para la reducción de la pobreza absoluta a partir del enfoque de las capacidades, porque, no contenta

⁸¹ Cortina al analizar el enfoque de las necesidades básicas desde su ética del consumo hace una crítica en la que estoy de acuerdo porque señala tres insuficiencias al respecto, la primera es que “subraya ante todo la dimensión pasiva de las personas, que ven cubierta la necesidad sin participar en el proceso de cubrirla, sin empoderarse; dada la dificultad de caracterizar el concepto de necesidad básica y de dilucidar cuáles son las necesidades básicas, termina recurriendo a las mercancías; y, cuando recurre a las mercancías, se ve en la dificultad de tener que aclarar cuáles son necesarias teniendo en cuenta la diversidad cultural de los países y las personas” (Cortina, 2002, 207).

con la volatilidad que presenta la perspectiva de Sen a la hora de evaluar la pobreza, propone redefinir el concepto de «capacidades básicas» como un indicador más concreto y universal en el análisis de casos, reflejando una relación más directa entre las capacidades básicas, las necesidades y la pobreza absoluta.⁸² De todas maneras pienso que el enfoque de las capacidades es de mayor riqueza como espacio de información que el de las necesidades básicas y permite proyectarse a otros ámbitos que desbordan los límites estrechos en el que nos induce las necesidades básicas,⁸³ prueba de ello son los distintos desarrollos que ha tenido como el de Nussbaum o Crocker, este último en una ética del desarrollo, o en implicaciones para muchas otra teorías como podría ser en una ética de los derechos humanos o en una ética ciudadana. Esta última se elaborará cuando aborde en la segunda parte del trabajo las implicaciones del enfoque de las capacidades en la ciudadanía económica desarrollada por Cortina en su ética del consumo.

2.4. Capacidades y renta básica

Un concepto que vale la pena confrontar en aras de la indagación de lo que significa las capacidades y su alcance para evaluar la libertad real de una persona es el de «renta básica». Pues, hoy por hoy, se considera que garantizar una renta básica es una manera rápida de solucionar varios problemas que tienen que ver con el bienestar de una persona como la pobreza o la baja calidad de vida. En este sentido este numeral busca confrontar estos dos conceptos para saber qué significa una sociedad libre e igualitaria que se pueda concebir como decente, es decir, aquella en la que sus miembros no se sientan humillados (Margalit, 1997). Por esta razón desde el enfoque del «liberalismo auténtico» predomina la igualdad en «renta básica» como garantía de una libertad real que tiene como máximo exponente a Philippe Van Parijs, quien demanda una renta básica incondicional como un requerimiento para una libertad real. Pienso que el concepto de «renta básica» es muy limitado para tratar problemas de justicia social y de libertades

⁸² No me detengo en este desarrollo pues desborda los límites de este trabajo. Para profundizar en este análisis véase (Alkire, 2002, Cáp. 5)

⁸³ Desde el enfoque de la necesidades básicas también se sigue trabajando buscando implicaciones de mayor alcance filosófico, véase (Hamilton, 2003).

reales a la hora de evaluar una sociedad libre e igualitaria. Las implicaciones expresadas por el enfoque de las capacidades van mucho más allá de una renta básica si se quiere un liberalismo auténtico si seguimos la expresión de Van Parijs.

2.4.1. El concepto de renta básica en Philippe Van Parijs

El concepto de renta básica es una de las propuestas de mayor discusión en aras de la construcción de una sociedad más libre e igualitaria. Van Parijs es uno de los pioneros de esta propuesta en el ámbito de la filosofía política. Sus cálculos sobre la renta básica suenan muy optimistas ya que considera que una *renta básica universal* (en adelante RBU) es una propuesta para mejorar la condición humana (Parijs, 2001, 43).⁸⁴ La renta básica se puede ver como un instrumento de justicia social en la medida que proporciona una libertad real para todos, ya que permite acceder a los distintos recursos materiales que la gente necesita para perseguir sus aspiraciones. De igual manera sirve para ayudar a solucionar problemas tan graves como la pobreza y el desempleo.

Los antecedentes históricos sobre esta idea se remontan al siglo XIX cuando Charles Fourier publicó en 1848 *Solución del problema social*, donde defendía un dividendo territorial para cada ciudadano en virtud de la copropiedad igual del territorio de la nación. Más tarde John Stuart Mill en sus *Principios de economía política* defendería que a cada miembro de la comunidad se le debe asignar un mínimo de subsistencia, sea o no capaz de trabajar. En el siglo XX la idea de una RBU vuelve a tomar fuerza hacia finales de los años setenta en países como Holanda y Dinamarca.⁸⁵ En la década del los ochenta se crea el grupo de investigación sobre el Ingreso Básico fundado en Londres en 1984, que posteriormente se llamará Centro de Estudios para el Ingreso de los Ciudadanos. En Lovaina en 1986 se funda *Basic Income European Network* (BIEN).

⁸⁴ Existe hoy en día una amplia bibliografía sobre la renta básica, además que ha trascendido el plano de la filosofía política para ir a otros espacios en los que es motivo de discusión como a la economía y a las políticas públicas. Véase (Pinilla, 2004; Raventós, 1999).

⁸⁵ Cabe anotar que en los Estados Unidos se inició un debate público sobre RBU en 1967, gracias al economista James Tobin quien publicó el primer artículo técnico sobre el tema, véase (Tobin, Pechman y Mieszkowski, 1967).

La RBU consiste en que todo el mundo debería recibir una cantidad suficiente para la subsistencia. En palabras de Van Parijs:

Por *renta básica universal* entiendo el pago de un ingreso por parte del gobierno, de una cantidad uniforme y a intervalos regulares, a cada adulto miembro de la sociedad. Este pago se realizará y se determinará sin tener en cuenta si la persona es rica o pobre, si vive sola o con otros, si desea trabajar o no. En la mayoría de versiones -ciertamente la mía- se garantiza no sólo a los ciudadanos sino también a todos los residentes permanentes (Van Parijs, 2001, 45).

Tal como lo expone Van Parijs es un recurso con el que una persona puede contar; y se puede reconocer como «básico» ya que es una base material de la que dispone una persona. En este orden de ideas no se puede confundir con otra serie de recursos o ingresos que procedan de otras fuentes que una persona pueda tener como es el salario, los ahorros, las inversiones, etc. Asimismo, Van Parijs diferencia la RBU de lo que se considera una «necesidad básica». La RBU puede estar por debajo o exceder lo que se considera para llevar una existencia digna. Claro está que por justicia con Van Parijs es necesario aclarar que en su concepción se debe asumir el pago de una renta básica por encima del nivel de subsistencia.

La RBU no se debe confundir con los programas de subsidios existentes. Se diferencia de la seguridad social tradicional ya que ésta está restringida a los trabajadores asalariados que con sus cotizaciones se ganan el derecho a devengar tal subsidio. Por otra parte, se diferencia de los programas de ingresos mínimos condicionados. En estos programas para que una persona reciba un ingreso debe cumplir en algunos casos unos requisitos como ser capaz de trabajar, estar dispuesto a aceptar el trabajo que se le ofrezca, debe, además, comprobar que no tiene ingresos suficientes para vivir. Mientras que la RBU no requiere ninguno de estos requisitos. En este sentido la RBU se percibe, entonces, como un derecho de ciudadanía y no como un subsidio más.

2.4.2 La renta básica como contenido de una libertad real

El concepto de una RBU en la propuesta de Van Parijs se encuentra inmerso en su concepción de un liberalismo auténtico que expresa una «libertad

real para todos» (Van Parijs, 1996, 17).⁸⁶ Esta «libertad real» se garantiza, entre otras cosas, por unos ingresos básicos incondicionales para todos. Sin embargo, esta concepción de libertad incorpora tres componentes: seguridad, propiedad y oportunidad. De tal forma que una sociedad libre es una sociedad donde sus miembros son todos realmente libres gracias a que se satisfacen tres condiciones:

1. En esta sociedad existe una estructura de derechos que garantiza la seguridad.
2. En su estructura cada persona es propietaria de sí misma.
3. En ella cada persona tiene la mayor oportunidad posible para hacer cualquier cosa que pudiera querer hacer.

De esta manera desde el liberalismo auténtico de Van Parijs una sociedad libre es una sociedad donde sus miembros son formalmente libres, es decir, presenta una estructura que protege los derechos de propiedad que incluye la propiedad de sí mismo por parte de cada uno. Asimismo, es una sociedad en la que se brindan las mayores oportunidades reales, entendidas como el acceso a los medios para hacer lo que uno puede querer hacer; todo ello sujeto a la condición de que se respete la libertad formal de cada uno. De esta manera una sociedad libre es una sociedad justa. Ahora bien, el sentido de esta libertad formal no es otro que mantener el respeto de una estructura de derechos que incluye la propiedad de sí mismo, mientras que la libertad real a la que se refiere Van Parijs no tiene que ver solamente con los derechos de hacer lo que uno puede querer hacer sino que también tiene que ver con los medios para hacerlo. En este orden de ideas el término «libertad real» es una noción especial de libertad que llega a incorporar tres aspectos: seguridad, propiedad de sí y oportunidad, que va mucho más allá de la simple libertad formal que solamente incorpora los dos primeros aspectos.⁸⁷ Así:

⁸⁶ Para una discusión de la propuesta de Van Parijs véase (Teira, 2003).

⁸⁷ La clásica definición de libertad positiva y negativa discutida por los filósofos políticos liberales en el siglo XX, es una discusión que para Van Parijs no tiene mucho sentido ya que la libertad como soberanía individual es a la vez una libertad *de* y libertad *para*. En otras palabras, en la

A diferencia de la libertad formal, la oportunidad, y, por consiguiente la libertad real, de hacer cualquier cosa que uno quisiera hacer solamente puede ser una cuestión de grado. Por tanto, el ideal de una sociedad libre debe expresarse como el de una sociedad cuyos miembros son máximamente libres [...] más bien que una cuyos miembros sean simplemente libres (Van Parijs, 1996, 42-3).

Una de las consecuencias institucionales al asumir esta concepción de «libertad real» es el establecimiento de un ingreso no condicionado para todos. Pues la libertad real es la libertad para vivir como a una persona le puede gustar vivir, de ahí la importancia de establecer un poder de compra con independencia del trabajo realizado o su disposición hacia él, más aún, viviendo en sociedades capitalistas. Este es en últimas el sentido de porque hablamos de una RBU. De tal manera que:

La libertad real por la que debemos preocuparnos no es precisamente la libertad de elegir entre los diversos conjuntos de bienes que uno pudiera desear consumir. Es la libertad real para elegir entre las diversas vidas que uno puede querer desarrollar. La insistencia en esta distinción no quita importancia al asunto del ingreso o al conjunto de bienes. Pero, hace que sea de importancia crucial que el ingreso sea dado de manera incondicional a cada ciudadano, sin condición alguna, es decir, sin ninguna atadura diferente de la de su presupuesto, no sólo sobre lo que puede comprar sino también sobre cómo puede utilizar su tiempo. De aquí surge la siguiente propuesta bastante más radical. Si nos tomamos en serio la búsqueda de la libertad real para todos -y si se nos permite abstraer por el momento de consideraciones dinámicas y de las diferencias interpersonales en capacidades- lo que tenemos que buscar es el mayor ingreso *incondicional* para todos, y que resulte consistente con la seguridad y con la propiedad de sí mismo (Van Parijs, 1996, 54).

De esta manera sugiere Van Parijs que el ingreso básico sea una encarnación adecuada de la libertad real para hacer todo lo que uno quiere hacer, siendo importante porque debe estimular la libertad real de adquirir y utilizar los medios de producción. Esto lleva a sostener indudablemente que la concepción establecida de la libertad está basada en los recursos externos, que en este caso es una renta básica.

La «libertad real para todos» busca ser realmente libre en oposición a ser formalmente libre, en la medida que se poseen los medios, en este caso una renta

libertad como soberanía individual confluyen tanto el sentido positivo como negativo de la libertad. La discusión la traspasa más bien al sentido *formal* y *real* de la libertad. Considero que este es un giro muy importante en la teoría de la libertad en la que en la actualidad se debe insistir.

básica y, no solo el derecho, para hacer cualquier cosa que uno pudiera querer hacer. Ahora bien, cabe anotar que “no es realmente el tamaño o la extensión de su libertad real lo que la libertad real para todos exige sino instituciones que sirvan para maximizar el resultado de los que lo tienen peor. Más bien es la dotación de medios o de recursos lo que forma el substrato de esta libertad real.” (Van Parijs, 1996, 53). La renta básica se constituye, entonces, en la garantía de la libertad real que hace énfasis no tanto en el individuo como tal sino en las *instituciones* que garantizan ese ejercicio de la libertad sobre todo para los menos aventajados de la sociedad. Ello trae una consecuencia importante, que no es otra, que permitir evaluar el conjunto de las oportunidades que se le pueden ofrecer a los peor situados en alguna sociedad determinada, o qué régimen económico consigue un mejor resultado desde el enfoque de la libertad real para todos o para una sociedad determinada, que desde la perspectiva de Van Parijs no es el socialismo sino el capitalismo y, en este sentido, busca una legitimidad moral y política de este último que es el objetivo que subyace en toda su propuesta.

2.4.3 La libertad real y las capacidades

La relación que se puede establecer entre la concepción de la libertad real de Van Parijs y el enfoque de las capacidades de Sen salta a la vista cuando afirma:

Esta concepción de la libertad real, que ha estado implícita a lo largo de todo el capítulo, está muy cercana de la sostenida por Amartya Sen. Según Sen (1990d) «si realmente pensamos que una persona debería ser capaz de llevar adelante la vida que eligiese, a lo que debemos atender es a la categoría general de la libertad positiva {definida por lo que, considerando todo, una persona puede conseguir}». La libertad se preocupa «por la oportunidad real que tenemos para realizar lo que valoramos» (Sen 1992,31) (Van Parijs, 1996, 281, nota 45).

Reconocida esta deuda conceptual con el enfoque de las capacidades de Sen, Van Parijs intenta distanciarse del enfoque de las capacidades al buscar contrastar los permisos y las capacidades como elementos que afectan a las oportunidades, por ello sigue afirmando:

Podría haber seguido su sugerencia de que «la categoría de capacidades es la candidata natural para representar la idea de libertad para hacer algo» [...] En todo caso quisiera poder contrastar los permisos y las capacidades como dos conjuntos de factores que afectan al tamaño del conjunto de oportunidad, el término «oportunidad» me parece más apropiado (Van Parijs, 1996, 288, nota 45).

Vemos así que Van Parijs prefiere hablar de «oportunidades» en vez de «capacidades». Esto lo que deja ver es que Van Parijs no ha entendido qué son las capacidades en la perspectiva de Sen y mucho menos qué expresan, ya que en últimas las reduce a talentos personales. Por capacidades entiende una «dotación» similar a un recurso. Al referirse a las capacidades afirma:

Utilizo estos términos indistintamente en un amplio sentido que incluye tanto las capacidades para funcionar como las capacidades para conseguir bienestar [...] Prefiero utilizar el término «dotaciones» donde otros han utilizado, por ejemplo «recursos», «oportunidades» o «capacidades» para insistir en la restricción de lo que ha sido «dado» a los individuos, sea al principio o posteriormente, ya sea intencionalmente o sin saberlo, ya sea en la forma de bienes externos o en formas de poder de compra, o bien sea como rasgos corporales o como características mentales (Van Parijs, 1996, 291, nota 1).

Las dotaciones internas, por ejemplo la inteligencia, las asimila como capacidades que han sido recibidas por la naturaleza o por la educación. Mientras que las dotaciones externas son una serie de recursos con las que puede contar una persona, por ejemplo, una renta básica. Aquí notamos una diferencia muy clara con el enfoque de Sen quien distingue muy bien un «recurso» o una dotación externa de una «capacidad».⁸⁸ Van Parijs asimila los conceptos de recursos y capacidades en una misma categoría llamada «dotaciones». Creo que la posición de Van parijs es más cercana a la igualdad de recursos de Dworkin en este sentido de lo que el mismo cree.

Por otra parte, al sostener que el ingreso básico es la encarnación adecuada de la libertad real para hacer todo lo que uno quiere hacer, se debe tener mucho cuidado con esta afirmación, para no caer en algo que Marx vio con claridad y es el fetiche de las mercancías, aquí podemos hablar del fetiche del ingreso básico, el cual se puede ver como un ídolo al que se le atribuyen poderes sobrenaturales para

⁸⁸ Esta diferencia se encuentra explícita en (Sen, 1985b).

alcanzar una libertad real o todo lo que uno quiere hacer o ser (Marx, 1974, 36).⁸⁹ Desde el enfoque de las capacidades se puede afirmar, y en ello creo que Van Parijs estaría de acuerdo, que el ingreso básico es solamente *uno de los medios* y no *el medio* para alcanzar una libertad real, no se le puede atribuir poderes que no tiene cuando se analiza algo tan complejo como es la capacidad de elección en el hacer o ser de una persona, es decir, el ingreso básico no se debe mirar como algo valioso en sí mismo, sino valioso en la medida en que ayuda a desarrollar algunas capacidades (Sen, 1985b).⁹⁰ Si se goza de un ingreso básico se pueden proteger algunos funcionamientos valiosos como estar libre de hambre, entre otros. Esto demuestra que se puede establecer una relación entre capacidades e ingreso básico, pero este último no cubre otras capacidades vitales para un ser humano como podría ser la capacidad de participar en la vida pública que es una capacidad de mayor complejidad o la capacidad de agencia.

Si se garantiza un ingreso básico, así sea el mayor ingreso posible como mecanismo de justicia social también presenta sus problemas, por señalar alguno, se podría afirmar que está bien un ingreso básico incondicional para todos siempre y cuando todos gozaran de las mismas capacidades, es decir, de una igualdad de capacidades; pero sabemos muy bien que gracias a la diversidad humana, a la riqueza cultural y social no gozamos de las mismas características físicas, sociales ni culturales ni mucho menos de igualdad de capacidades. Esto llevaría a tener que mirar con un mayor detenimiento los funcionamientos necesarios para poder vivir en un contexto particular y sus correspondientes capacidades, como también, las necesidades existentes para alcanzar una libertad real y no solamente un ingreso básico igual para todos como mecanismo de justicia social. El enfoque de una RBU es limitado para tratar problemas de justicia social y demandas para una libertad real.

El concepto de libertad real de Van Parijs hace énfasis en la distribución de la dotación externa mientras que Sen lo hace en las capacidades. Para el

⁸⁹ En su crítica al sistema económico capitalista Marx inicia su investigación analizando la mercancía, pues la riqueza de las sociedades en la que impera el sistema capitalista se presenta como un inmenso arsenal de mercancías. Estas no son nada más que el producto del trabajo humano que adquieren un valor de uso y no se le deben adjudicar poderes que no poseen.

⁹⁰ Para ampliar la relación que se puede establecer entre capacidades e ingresos véase los apéndices A y B de esta obra, donde Sen muestra algunos datos comparativos entre China e India.

enfoque de las capacidades es importante distinguir entre las capacidades como logros de funcionamientos reales que reflejan la libertad disfrutada o sus oportunidades y, por otro lado, un ingreso básico incondicional. Un ingreso básico es un recurso elemental en una sociedad capitalista, pero las capacidades de una persona no están totalmente representadas en ese ingreso y mucho menos las oportunidades que es a lo que en últimas apunta Van Parijs.

Las capacidades representan el conjunto de logros de funcionamientos de una persona, es decir, poder vivir sin enfermedades parasitarias o gozar de una buena salud, entre muchos otros. Es el caso que una persona puede tener una renta básica, incluso, unos ingresos mayores que junto con la renta básica proporcionan una suma que se encuentra por encima de la media de ingresos en una sociedad del Tercer Mundo, que le permiten llevar una existencia con un mayor nivel de consumo, pero menos libertad para llevar una existencia con un buen nivel de alimentación debido a una mayor vulnerabilidad a padecer enfermedades parasitarias y a un mayor tamaño del cuerpo. Ahora bien, una renta básica no puede representar las capacidades o las verdaderas oportunidades de las que una persona disfruta realmente, porque es necesario tener en cuenta las características de edad, la propensión a enfermedades, las incapacidades existentes, entre otras, que dificultan la transformación de una renta básica en una oportunidad real, como podría ser tener la capacidad para participar en la vida en sociedad de manera libertaria y feliz.

Por otra parte, lo que entiende Van Parijs por «libertad real» es lo que entiende nominalmente Sen por la «libertad como capacidad» o libertad real. Es decir, la libertad es el conjunto de capacidades para hacer cosas que una persona tiene razones para valorar. La diferencia radical está en que para Sen la capacidad es un conjunto de vectores de funcionamientos que reflejan la libertad del individuo para llevar un tipo de vida u otro. Es la libertad para lograr diferentes estilos de vida. Van Parijs habla de las oportunidades que expresan la libertad real, pero estas oportunidades tienen como centro de atención a la dotación externa o renta básica, mientras que para Sen la libertad son las capacidades individuales que expresan las oportunidades reales que tenemos para alcanzar aquello que valoramos. De esta manera se muestran dos perspectivas distintas que

llevan al enfoque de las capacidades a asumir una política diferente en relación a una renta básica, donde ésta se ve simplemente como un medio o recurso con el que debe contar una persona en una sociedad de mercado, pero en ningún momento refleja todo el alcance de la libertad y mucho menos una libertad real. Sin embargo, como ya lo he afirmado, los recursos y en este caso la renta básica, es un medio valioso en una sociedad capitalista. La renta básica como muchos otros recursos permiten el desarrollo de las capacidades y en este sentido, la renta básica adquiere una valoración instrumental desde el enfoque de las capacidades, así que las dos propuestas más que distanciarse del todo se complementan a la hora de indagar por una sociedad libre, pues no podemos ser ingenuos al hablar del ejercicio de la libertad en una sociedad de mercado, donde la renta juega un papel crucial y, más aún, si nadie queda excluido de ella que es la propuesta de Van Parijs. En este sentido las dos propuestas son complementarias a la hora de evaluar una sociedad libre y permitir, a su vez, un instrumento para la constitución de ésta.

2.5. Capacidades y capital humano

Uno de los desarrollos más importantes en la economía contemporánea es el énfasis en la acumulación del capital, ya no tanto en términos físicos, sino como un proceso en el que interviene la calidad productiva de los seres humanos. Esta concepción conocida como capital humano se centra en el carácter de agente de las personas, ya que por medio de sus habilidades, conocimientos y esfuerzos, aumentan las posibilidades de producción influyendo en el crecimiento económico. Si bien el capital físico ha incorporado para sí las herramientas, las máquinas y todos aquellos elementos físicos que se consideran equipamientos productivos, esta concepción se ha extendido hasta incluir al capital humano.

El capital físico se crea introduciendo y transformado los distintos materiales para elaborar una serie de medios que facilitan la producción, el capital humano se elabora introduciendo cambios en las personas que llevan a que adquieran conocimientos y habilidades que las llevan a poder realizar nuevas labores que facilitan la actividad productiva:

Algunas actividades inciden fundamentalmente sobre el bienestar futuro; el impacto principal de otras tiene lugar en el presente. Algunas repercuten en la renta monetaria y otras en la psíquica, esto es, en el consumo. El navegar incide primordialmente sobre el consumo, la formación en el trabajo sobre la renta monetaria, y una educación universitaria quizá sobre ambos. Estos efectos pueden operar bien a través de recursos físicos o de recursos humanos. Este estudio se ocupa de las actividades que repercuten sobre las rentas monetaria y psíquica futuras a través del incremento de los recursos incorporados a los individuos. Esas actividades se denominan inversiones en capital humano.

Las múltiples formas que pueden adquirir esas inversiones incluyen la escolarización, la formación en el puesto de trabajo, los cuidados médicos, las migraciones y la búsqueda de información sobre precios y rentas. Las inversiones difieren en su influencia sobre las retribuciones y el consumo, en las cantidades que normalmente se invierten, en la cuantía de los rendimientos y en la medida en que se percibe la relación entre inversión y rendimiento. Pero todas estas inversiones mejoran la capacidad, los conocimientos o la salud y, por lo tanto, elevan las rentas monetarias o psíquicas (Becker, 1983, 21).

La incidencia más importante para el desarrollo del capital humano es la educación, pues a través de ella se aumenta la eficacia de la persona en la producción de bienes, se mejora el valor de la producción de la economía, así como su nivel de renta e ingresos. Por otra parte, la educación capacita a la persona para poder leer, comunicarse, deliberar y la habilita para adquirir un mayor nivel de información que le permite desempeñarse en un medio laboral propio de sociedades de mercados globalizados. Con esto se resalta la importancia económica de la educación y su papel en la formación del capital humano.

Ahora bien, ¿qué relación se puede establecer entre el enfoque de capital humano con el de las capacidades? Sobre este problema es posible sostener la tesis de que el enfoque de capital humano es más limitado, ya que sólo concibe las cualidades humanas en su relación con el crecimiento económico mientras que el de las capacidades realiza el acento en la expansión de la libertad humana para vivir el tipo de vida que las personas consideran valiosa. La perspectiva de las capacidades permite elaborar una visión más amplia que el enfoque de capital humano, pues el proceso de bienestar y desarrollo no se puede ver simplemente como un incremento del producto interno bruto, sino como la expansión de las capacidades humanas para llevar una vida más libre e igualitaria, ampliando las posibilidades reales de elección. Sin embargo, ambos enfoques están relacionados

en la medida en que se ocupan del papel de los seres humanos y, en especial, de las capacidades reales que éstos logran y adquieren. Pero se diferencian en la medida que ambas perspectivas centran la evaluación en logros diferentes.

Si se comparan ambos enfoques se notará que el concepto del capital humano es una visión muy limitada de lo que una persona tiene capacidad para hacer o ser. Incluso el concepto de capital humano encaja en el enfoque de las capacidades, debido a que este último presenta un mayor nivel de explicación y comprensión sobre aquellos aspectos que una persona considera valiosos y que inciden en su vida. Sen lo plantea así:

Dadas las características personales, su origen social, sus circunstancias económicas, etc., tiene capacidad para hacer (o ser) ciertas cosas que tiene razones para valorar. La razón por la que las valora puede ser directa (el funcionamiento implicado puede enriquecer su vida, por ejemplo, puede permitirle estar bien nutrido o sano) o indirecta (el funcionamiento implica que puede contribuir a producir más o a tener un precio en el mercado). La perspectiva del capital humano puede definirse -en principio- en un sentido muy amplio e incluir ambos tipos de valoración, pero normalmente se define -por convención- por su valor indirecto: las cualidades humanas que pueden emplearse como «capital» en la producción (de la misma forma que el capital físico). En este sentido, la visión más limitada del enfoque del capital humano encaja en la perspectiva más global de la capacidad humana, que puede abarcar tanto las consecuencias directas como las indirectas de las habilidades humanas.

Consideremos un ejemplo. Si la educación aumenta la eficiencia de una persona en la producción de bienes, se trata de una mejora del capital humano, que puede aumentar el valor de la producción de la economía, así como la renta de la persona educada. Pero incluso con el mismo nivel de renta, una persona puede beneficiarse de la educación, al poder leer, comunicarse, discutir, elegir teniendo más información, ser tomada en serio por los demás, etc. Los beneficios de la educación son superiores, pues, a su papel como capital humano en la producción de bienes. La perspectiva más amplia de la capacidad humana señalaría -y valoraría- también estos otros papeles. Las dos perspectivas están, pues, estrechamente relacionadas, pero son distintas (Sen, 1999a, 293-4).

Otro énfasis en la diferencia valorativa entre los dos enfoques está en que:

Hay, de hecho, una diferencia valorativa crucial entre el enfoque del capital humano y el de las capacidades humanas, diferencia que está relacionada en cierta medida con la distinción entre los medios y los fines. El reconocimiento de la contribución de las cualidades humanas al fomento y el mantenimiento del crecimiento económico -con todo lo trascendental que es- no nos dice nada sobre la causa por la que se busca el crecimiento económico para empezar. En cambio, si centramos la atención, en última

instancia, en la expansión de la libertad humana para vivir el tipo de vida que tenemos razones para valorar, la contribución del crecimiento económico a la expansión de estas oportunidades ha de integrarse en la comprensión más fundamental del proceso de desarrollo como la expansión de la capacidad humana para llevar una vida que merezca la pena y más libre (Sen, 1999a, 295).

La crítica radical desde el enfoque de las capacidades al concepto de capital humano es que este último reduce a los seres humanos a términos únicamente productivos llevando a una concepción de la naturaleza humana simplemente instrumental. Así se hace necesario ir más allá del concepto de capital humano porque no solamente somos seres productivos. Asimismo, no se debe olvidar el papel instrumental que desempeña la expansión de las capacidades en la realización de cambios sociales y políticos que llevan más allá de los cambios económicos:

Por ejemplo, como hemos señalado antes, la expansión de la educación de las mujeres puede reducir la desigualdad sexual en la distribución de los recursos en el seno de la familia y contribuir también a reducir las tasas de fecundidad y las tasas de mortalidad infantil. La expansión de la educación básica también puede mejorar la calidad de los debates públicos. Estos logros instrumentales pueden ser, en última instancia, bastante importantes y nos llevan más allá de la producción de bienes definidos convencionalmente (Sen, 1999a, 296).

En últimas, el énfasis en las capacidades sobresale debido a la importancia directa para el bienestar y la libertad de las personas, por su papel indirecto al influir en los cambios sociales y políticos, como también, en la producción económica. Mientras que el concepto de capital humano sólo hace énfasis en este último.

2.6. Capacidades y calidad de vida

Uno de los aportes más significativos del enfoque de las capacidades es su análisis a la calidad de vida o nivel vida. Como lo reconoce Sen hay muchas maneras diferentes de ver la calidad de vida y algunas de ellas parecen razonables, como podría ser que podemos contar con dinero pero no estar bien, se puede estar bien pero no llevar el tipo de vida que se quiere, se podría llevar la vida que se

quiere pero no ser feliz, podemos ser felices sin gozar de demasiada libertad y así sucesivamente.

El enfoque de las capacidades relaciona el nivel de vida con la vida que lleva la persona de tal manera que:

Es bastante fácil convencerse de que ser feliz es un logro valioso, como también lo es considerar que al evaluar el nivel de vida la felicidad es un objeto de valor (o, caso de que consideremos la felicidad de un modo plural, un grupo de objetos de valor). Lo que importa en este enfoque no es la legitimidad de considerar la felicidad como valiosa, algo que es bastante convincente, sino su legitimidad exclusiva. Consideremos a una persona muy marginada, pobre, explotada, que ha trabajado demasiado y que está enferma, pero que por medio del condicionamiento social (digamos a través de la religión, la propaganda política o la presión cultural) se ha logrado que se sienta satisfecha de su suerte. ¿Sería posible creer que le va bien sólo porque es feliz y está satisfecha? ¿Puede ser alto el nivel de vida de una persona si su vida está llena de privaciones? El nivel de vida no se puede separar de la naturaleza de la vida que lleva la persona (Sen, 1987b, 7-8).

Sen tampoco ve claro que el nivel de vida se pueda evaluar por los artículos de consumo o la opulencia alcanzada, por eso reitera que no hay que preocuparse tanto por los bienes como tales sino por el tipo de vida que uno consigue vivir con la ayuda de estos bienes, es decir, que se tenga la capacidad para estar bien alimentado, poder vivir al interior de la comunidad sin avergonzarse, etc. De tal manera que en última instancia hay que concentrarse en la vida que se lleva, en lo que se logra hacer o ser. En este sentido, la calidad de vida es realmente una cuestión de capacidades para funcionar, y no una cuestión de posesión de artículos de consumo u opulencia, porque el valor del nivel de vida reside en la vida misma, y no en la posesión de artículos de consumo, por ejemplo:

Consideremos dos personas, *A* y *B*. Las dos son bastante pobres, pero *B* es más pobre. *A* tiene mayores ingresos y más éxito a la hora de comprar comida y consumirla. Sin embargo, *A* también tiene un metabolismo más rápido y alguna enfermedad parasitaria; así que, a pesar de que consume más comida, está, de hecho, peor alimentado y más débil que *B*. Y ahora la pregunta: ¿Quién de los dos tiene un nivel de vida más alto? No creo que sea la pregunta del millón (y, si lo es, es un dinero fácil de ganar). *A* puede ser más rico o más opulento, pero no podemos decir que sea él quien posee un nivel de vida más alto, pues es evidente que está peor alimentado y más débil. El nivel de vida no es un nivel de opulencia, aunque está influido *inter alia* por ella. Debe ser una cuestión de la vida que uno

lleva más que de los recursos y medios que se tenga para vivirla (Sen, 1987b, 15-6).

El nivel de vida se evalúa por el tipo de vida que se lleva. Para esta valoración se pueden tomar los objetos de valor como objetos de la vida que se consigue llevar con éxito, entre ellas están las distintas actividades y los estados de la persona. Este tipo de evaluación requiere de un enfoque de «evaluación propia» y «evaluación estándar», que expresan de una mejor manera la intención de la propuesta de Sen. Se puede entender por evaluación propia lo que una persona consideraría como su nivel de vida en relación a la de otras personas desde sus propias valoraciones. La evaluación estándar “sitúa las condiciones de vida de esa persona en un *ranking* general en términos de algún nivel social (como se refleja en los valores comúnmente aceptados por la sociedad)” (Sen, 1987b, 30). Este tipo de evaluación es fructífera cuando se quiere mirar el alcance de la pobreza, por dar un ejemplo, en una comunidad en términos de algún nivel como podría ser ciertos artículos de consumo y los distintos funcionamientos relacionados. Para Sen ninguno de los dos tipos de evaluación es mejor que otro, todo depende de lo que se busque comparar y por qué.

Si bien es claro que un funcionamiento es un logro de una persona, aquello que puede hacer o ser, las capacidades son las habilidades para realizar estos funcionamientos o logros. En este sentido, los funcionamientos están más directamente relacionados con las condiciones de vida que son estados de existencia, como es hacer esto o ser aquello. Los funcionamientos reflejan los distintos aspectos de tales estados. Mientras que las capacidades son nociones de libertades, las verdaderas oportunidades que se tienen respecto a la vida que se puede llevar.

Si los funcionamientos están tan íntimamente ligados con el nivel de vida parecería razonable concentrarse solamente en ellos y no tener en cuenta, entonces, las capacidades, pero Sen advierte que el valor del nivel de vida lo da la capacidad para llevar distintos tipos de vida:

Dada la íntima relación de los funcionamientos con el hecho de vivir, parecería razonable concentrarse en ellos en vez de las capacidades a la hora de evaluar el nivel de vida. Creo que en gran medida esto es cierto, pero no del todo. Las capacidades también tienen un papel directo, ya que la idea del nivel de vida tiene un aspecto que no es del todo independiente de la

perspectiva de libertad. Supongamos que puedo escoger entre varios estilos de vida *-A, B, C y D-* y escojo *A*. Consideremos ahora que los otros estilos de vida *-B, C y D-* son inviables para mí, pero aún puedo escoger *A*. Podría decirse que mi nivel de vida no ha cambiado, ya que *A* hubiera sido mi elección en cualquier caso. Sin embargo, no es absurdo argumentar que hay alguna pérdida en mi nivel de vida debido a esta reducción de libertad.

Una manera de expresar esta circunstancia es argumentar que el valor del nivel de vida lo da la capacidad de llevar distintos tipos de vida, y, aunque se le debe dar especial importancia al nivel de vida que se ha escogido, la posibilidad de escoger las otras opciones también tiene algún valor. Otra forma de ver esta cuestión, quizá más claramente, es demandar que los funcionamientos se «afinen» para tomar nota de las posibles alternativas. Se puede decir que escoger *A* cuando *B* también está disponible es un funcionamiento «afinado» diferente al escoger *A* cuando *B* no lo está (Sen, 1987b, 36-7).

Un ejemplo pertinente para ver con mayor sutileza la necesidad del afinamiento es:

Consideremos dos personas que se están muriendo de hambre -una sin ninguna otra alternativa (ya que es muy pobre) y la otra por elección propia (ya que tiene un modo particular de ser muy religioso)-. En un sentido, sus logros de funcionamiento en términos de alimentación pueden ser por completo similares -ambas están desnutridas y asumamos que incluso en el mismo grado-. Sin embargo, una está «ayunando», mientras que la otra no. La persona religiosa que ayuna está *eligiendo morir de hambre*, mientras que el pobre que se muere de hambre no está realizando ninguna elección respecto a si morirse de hambre o no. En el espacio de los funcionamientos *afinados*, las oportunidades alternativas podían figurar en la característica de los funcionamientos en sí *mismas* [...]. La noción de capacidad es, entonces, reflejada en parte en la identificación de los funcionamientos afinados (Sen, 1987b, 37).

Resaltar que las posibilidades que tiene una persona gracias a las capacidades con que cuenta determinan aspectos vitales en su nivel de vida, como lo ha expresado Sen, lo veo verdaderamente valioso.⁹¹ El valor del nivel de vida lo

⁹¹ Nussbaum señala algunos aspectos que valen la pena tener en cuenta sobre la relevancia del enfoque de las capacidades a la hora de evaluar la calidad de vida: “El enfoque más prominente en la evaluación de la calidad de vida en las economías de desarrollo y en la elaboración de directrices generales a nivel internacional consistía simplemente en clasificar a las naciones de acuerdo con su PIB per cápita. Ahora se ha vuelto obvio que este enfoque no es muy ilustrativo, ya que ni siquiera pregunta por la distribución de la riqueza y del ingreso, de ahí que los países que aparecen con cifras agregadas similares puedan exhibir grandes variaciones distributivas. Sudáfrica solía estar en la cima de la lista de los países en desarrollo con esta medida, a pesar de sus flagrantes desigualdades. Contrario al enfoque de las capacidades y al de las formas kantianas de contractualismo, estos enfoques no consideran a cada persona como un fin sino que están dispuestos a promover un bien social general de forma que pueda en efecto usar a las personas como medios para el enriquecimiento de otros.

da la capacidad para llevar distintos tipos de vida de ahí la importancia de la elección con la cual debe contar una persona, porque se pueden tener dos situaciones parecidas como es el caso en el que dos personas sufren de desnutrición, es decir, un deterioro de un funcionamiento; pero la diferencia entre ambas personas es que uno muere de hambre porque no tiene otra alternativa debido a su nivel de pobreza, mientras que la otra ha elegido el ayuno haciendo uso de su libertad. Este es un ejemplo sutil para ver el papel del ejercicio de las capacidades alcanzadas por una persona en situaciones en las cuales se tienen las mismas circunstancias (desnutrición) pero con opciones distintas que llevan a evaluaciones muy diferentes.

2.7. Capacidades y derechos

Una relación que no puede pasar desapercibida es la que se logra establecer entre las capacidades y los derechos. Mucho se ha escrito en los últimos siglos sobre los derechos, pero lo que importa para el desarrollo de este trabajo es el enfoque basado en los derechos, que para muchos presenta ventajas considerables a la hora de evitar privaciones que se pueden considerar sustantivas.

Sen reconoce esta importancia de los derechos, incluso, sostiene que si a una persona se le niegan ciertos derechos, se le está privando de algo valioso (Sen, 1984a, 310). Para Sen los derechos pueden tener formas muy diferentes, como es el caso de los derechos sociales que toman formas de demandas sustantivas contra el Estado para garantizar la protección de la atención básica en salud, subsidio al desempleo, ayudas para aliviar la pobreza, entre otros. No obstante estos derechos no están típicamente justificados desde una importancia intrínseca. Su reconocimiento normalmente se debe a que se cree que estos derechos

Como lo revela el ejemplo de Sudáfrica, el enfoque del PIB también está equivocado en otro aspecto. No logra indagar por los elementos claves de una vida humana –no logra involucrar prerrogativas claves, diría el enfoque de las capacidades- que no siempre están bien correlacionados con riqueza e ingreso, ni siquiera distribuidos: elementos como la expectativa de vida, la mortalidad infantil, las oportunidades de educación, las libertades políticas y la calidad en las relaciones de raza y género. Países que les va muy bien con el PIB per cápita con frecuencia les va terriblemente en algunos de esos otros bienes, como lo pone en evidencia el *Reporte de Desarrollo Humano* del Programa de Desarrollo de las Naciones Unidas cuando indexa las naciones tomando como base una variedad amplia de parámetros” (Nussbaum, 2006, 71-2).

permiten un mejor bienestar o una mayor felicidad para los miembros de la sociedad.

Para Sen la relación entre los derechos y las capacidades se puede concebir típicamente de manera «negativa» y «positiva», semejante a la clásica distinción entre libertades positivas y negativas. De tal forma que el ámbito de los derechos expresan libertades negativas, buscando garantizar que una persona actúe sin impedimentos. Mientras que las capacidades reflejan libertades positivas, es decir, las oportunidades reales que tiene una persona para alcanzar aquello que valora. En este orden de ideas los derechos para Sen no tienen que ver con las capacidades reales para realizar alguna acción, pero sí tienen que ver en cambio, con la libertad para llevar a cabo una acción sin obstáculo o impedimento, gracias a que existe un derecho que la legitima. Sen hace notar que “los derechos no especifican de manera directa qué puede o no tener una persona sino que especifican las reglas que deben seguirse para hacer él o ella verdaderas sus tendencias y legítimas sus acciones” (Sen, 1984a, 311). Ahora bien, desde la concepción «negativa» de la libertad no existe la obligación de ayudar a poner en práctica estos derechos. Por esta razón Sen se pregunta ¿por qué es importante que no se me impida hacer algo sin importar que yo pueda o no hacerlo realmente? Esta es una pregunta que nace desde el enfoque de las capacidades donde lo centralmente importante es la libertad real de las personas.

Desde el enfoque basado en los derechos lo que realmente llega a preocupar son las libertades negativas, es decir, que las personas no sean obstaculizadas para hacer lo que ellas por derecho tienen. Esta posición se limita solamente a afirmar que una persona no debe interferir en los derechos de otros. Mientras que desde el enfoque de las capacidades se sugiere que se debería ver las capacidades con que cuentan las personas para ejercer estos derechos. Sin lugar a dudas que es razonable e importante defender la libertad negativa, pero para Sen, y en esto está en lo cierto, muchas veces es correcto violar deliberadamente la libertad negativa de otro para evitar una violación más seria de la libertad negativa de otra persona, sobre todo en aquellos casos en los que hay que detener a una persona para impedirle que le haga daño a otra. Póngase por caso:

Imaginemos que yo puedo parar a A de importunar a B usando el teléfono de C en su ausencia y asumamos que yo sé que C no me hubiera prestado su teléfono para este uso si el hubiera estado con nosotros. Debo violar la libertad negativa de C de no entrar en su cuarto y usar su teléfono en contra de sus deseos para la violación de la libertad negativa de B para que no sea golpeado por A. Yo diría que (a menos de que haya algo importante que no se hubiera incluido en la historia) la respuesta debe ser sí. Pero eso implica que algunas veces sea correcto violar deliberadamente la libertad negativa de otro para conseguir la prevención de una violación más seria de la libertad negativa de otra persona (Sen, 1984a, 314).

En otros casos, es necesario que evalúe las cosas que puedo hacer para impedir que a otros les importunen. Sen hace notar que sería erróneo evaluar la libertad negativa si yo rehusara tener en cuenta lo que puedo hacer en defensa de la libertad negativa, ya que las implicaciones de la libertad negativa pueden ir más allá como se expresa en la cita anterior.

Ahora bien, ¿por qué debemos de interesarnos sólo en las libertades negativas en lugar de estar involucrados con lo que la persona realmente puede hacer? ¿Se debería ayudar a una persona si ha quedado sin trabajo o ha perdido su casa con algún prestamista o ha sufrido inundaciones y pérdidas de cosechas en sus tierras, sin ninguna violación de su libertad negativa? Sen propone que se piensen las libertades fundamentales de la persona como la libertad positiva en forma de capacidades, ante la insuficiencia de los derechos vistos como libertades negativas que muchas veces no tienen en cuenta las consecuencias, sino simplemente la aplicación de la norma.⁹²

Sin lugar a dudas que valorar los derechos es algo muy positivo, pero cuando se indaga por una sociedad libre e igualitaria no se puede limitar el análisis solamente a la defensa de los derechos, pues como Sen ha mostrado en su texto *Poverty and Famines* (1981) es posible señalar que en muchas de las grandes hambrunas en las que millones de personas han muerto, no se presentó una disminución de alimentos, estas hambrunas ocurrieron debido a causa de los distintos cambios en las autorizaciones resultantes de los ejercicios de derechos que estaban perfectamente legitimados o legalizados. Pues una población puede morir de hambre si deja de tener la capacidad para comprar los alimentos debido a

⁹² Esta es tal vez la crítica más severa que Sen le hace a la concepción de la teoría moral de los derechos expresada por Nozick en su texto *Anarchy, State and Utopia* (1974) quien acentúa los procedimientos sin importar las consecuencias. En esta misma línea véase (Sen, 1982b; Scanlon, 2001).

una pérdida de renta. Cuando se presenta una crisis de hambruna se hace necesario que la sociedad reparta de manera igualitaria los alimentos existentes. Por esta razón desde el enfoque de las capacidades se hace especial énfasis en la libertad fundamental de los individuos y de las familias para comprar suficiente comida, que no es otra cosa, que la capacidad para vender y comprar bienes. Para Sen una teoría moral social sustantiva puede que no sea consecuencialista, pero sí debe ser sensible a las consecuencias (Sen, 1984a, 313), máxime cuando la libertad es valiosa en sí misma.

El enfoque de las capacidades hace énfasis en las libertades positivas que conducen directamente a la evaluación de las capacidades de las personas, como también, a evaluar todos los otros aspectos que refuerzan estas capacidades: políticas públicas y económicas. Ahora bien, proteger los derechos garantiza el desarrollo de las capacidades de las personas, por ejemplo, los derechos económicos permiten que una persona tenga capacidad para poder comprar y vender.⁹³ Pero los derechos no dejan de ser cartas en blanco hasta que las personas no demanden su realización, por lo menos para los países del Tercer Mundo. Para ello es necesario el desarrollo de las capacidades para funcionar de las personas que les garantizan una libertad real para alcanzar dichas demandas. Por otra parte, la preocupación por las capacidades implica una demanda de derechos, pero una petición de derechos no conlleva directamente una reclamación por las capacidades de las personas, es decir, tengo el derecho al desplazamiento al interior de mi país, pero ¿cuento con las capacidades respectivas para ejercer este derecho? Este es creo el verdadero problema para sociedades con Estados de derecho, en las cuales las personas sufren graves desigualdades manifiesta en la pobreza en la que se encuentran sumergidos y diferencia radicalmente el enfoque de los derechos con el enfoque de las capacidades. Por otra parte, los derechos además de su innegable importancia, su defensa y protección despiertan la sospecha de que el sujeto se comporta de manera pasiva, en vez de empoderarse y

⁹³ Es bueno aclarar que para Sen si los derechos permiten o toman la forma de derechos para el ejercicio de ciertas capacidades como el caso de los derechos económicos, sociales y culturales, entonces este sistema de derechos podría ser llamado «un sistema de derechos de capacidades» (Sen, 1982b, 16). Como anoté al inicio de este numeral el problema es, entonces, que estos derechos no están típicamente justificados desde una importancia intrínseca. De tal manera que su reconocimiento se constituye porque permiten un mejor bienestar o una mayor felicidad para los miembros de la sociedad.

tomar una posición activa. Asimismo, se edifican desde una tradición marcadamente occidental para una sociedad planetaria multicultural. Las capacidades por el contrario gozan de mayor aceptación transcultural (Cortina, 2002, 205).⁹⁴

Una discusión en la que vale la pena profundizar en este orden de ideas, es la relación que se puede establecer entre las capacidades y los derechos humanos. Sen percibe a los derechos humanos como derechos de ciertas libertades específicas y, por tal razón, es necesario algunos puntos de aclaración, pues las capacidades pueden ser vistas ampliamente como libertades particulares y pareciera que se establece una conexión entre estos dos conceptos o por lo menos se exige una mínima claridad al respecto. De tal manera que es posible preguntar ¿los derechos humanos se pueden ver como prerrogativas de ciertas capacidades básicas? ¿Puede el enfoque de las capacidades ofrecer una cobertura al contenido de los derechos humanos? ¿Lleva el reconocimiento de los derechos humanos a requerir una lista de capacidades básicas? ¿Es posible alcanzar un enfoque universalista tanto de los derechos humanos como de las capacidades, en un mundo donde impera la diversidad cultural y las distintas concepciones de vida buena?

2.7.1. Los derechos humanos como demandas morales

Los derechos humanos son unos de los conceptos de mayor aceptabilidad en las discusiones políticas contemporáneas. Sugiere la idea de que cada persona en cualquier parte del mundo, sin importar la ciudadanía ni la legislación territorial, tiene algunos derechos básicos que los demás deben respetar. Los derechos humanos han tenido una aplicación moral en una variedad de propósitos como la resistencia a la tortura, la encarcelación arbitraria, la exigencia del fin de la pobreza, el hambre y la guerra.⁹⁵

⁹⁴ Para una ampliación sobre la importancia que tiene el enfoque de las capacidades para un marco intercultural de pensamiento de la realidad humana y orientador de una auténtica convivencia integradora y cordial, véase (Conill, 2002b). Allí se expone como la libertad no es valorada sólo por una cultura, sino que el desarrollo de las capacidades es un valor intercultural.

⁹⁵ Sin embargo, porque la idea de los derechos humanos ha ganado un amplio nivel de aceptación, eso no quiere decir que no se presente un amplio debate sobre los mismos. Incluso el contraste entre el uso común de la idea de los derechos humanos y el escepticismo intelectual acerca de su

Para Sen los derechos humanos se deben ver como demandas éticas. No son estipulaciones legales o prescritas por la ley o conforme a ella. Los derechos humanos pueden inspirar una legislación, pero no es su característica constitutiva y tampoco se pueden reducir a ella; como cualquier otro argumento ético, deben sobrevivir al escrutinio abierto e informado por parte de todos los afectados. La propuesta de Sen no parte de ver a los derechos humanos en términos de valores universales compartidos y ya establecidos, sin posibilidad de mediar una discusión pública razonada. Los derechos humanos son demandas éticas porque incorporan libertades, que son identificadas y promovidas en su formulación. Las libertades son características descriptivas de las condiciones de la persona y alcanzan reconocimiento como derechos humanos en la medida en que reflejan una valoración general e influencia en la significación social (Sen 2004b, 329).

El reconocimiento de los derechos humanos como demandas éticas genera razones para las acciones de los agentes que están en posición de ayudar a promover o salvaguardar los derechos fundamentales, en este sentido, conlleva obligaciones asociadas. Si no ser torturado surge de la importancia de estar libre de cualquier tortura, ello lleva implícito una obligación asociada que se expresa como “una afirmación de la necesidad de que otros consideren lo que ellos razonablemente pueden hacer para asegurar que cualquier persona esté libre de tortura” (Sen, 2004b, 321). Las obligaciones inducidas involucran primariamente la obligación de dar una razonable consideración a las razones para la acción y sus implicaciones prácticas. En este orden de ideas para Sen un acuerdo sobre los derechos humanos implica un fuerte compromiso para dar una consideración razonable a las obligaciones que surgen de esa aprobación ética. Pero incluso con

fiabilidad conceptual no es nuevo. Sen nos recuerda que la declaración de independencia de los Estados Unidos, en 1776, planteó como «obvio» el que todos estén «dotados por su Creador con ciertos derechos inalienables», y 30 años después, la declaración francesa de «los derechos del hombre» declaró que los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derechos. Pero no le tomó mucho a Jeremy Bentham, en sus *Falacias Anárquicas* escritas durante 1791 y 1792 (dirigidas en contra de los derechos del hombre), proponer la total remoción de tal declaración. Bentham insistía en que «los derechos naturales son simples tonterías: derechos naturales e imprescriptibles, tonterías retóricas, tonterías sobre pilares». Esta duda permanece viva hoy en día y a pesar del persistente uso de la idea de derechos humanos en los asuntos prácticos, hay muchos que ven la idea de los derechos humanos como «letra muerta» (Sen, 2004b, 316). Otras críticas son más selectivas, aceptan la idea general de los derechos humanos, pero excluyen algunos derechos más específicos como los derechos económicos y sociales o derechos de bienestar. Para ampliar este rechazo véase los trabajos de O'Neill *Towards Justice and Virtue*. (1996) y la crítica de Ignatieff en su trabajo *Human Rights as Politics and Idolatry* (2001).

un acuerdo en estas afirmaciones, se pueden presentar serios debates, particularmente en el caso de las obligaciones que conllevan los derechos humanos en:

(i) las formas en las cuales se le presta mayor atención a ellos, (ii) como los diferentes tipos de derechos humanos deben ser sopesados unos frente a otros y sus respectivas estipulaciones integradas en conjunto, (iii) como las estipulaciones de derechos humanos deben ser consolidadas con otras preocupaciones evaluativas que pueden también merecer atención ética (Sen, 2004b, 322).

De esta manera el enfoque de los derechos humanos debe dejar un espacio para discusiones, disputas y desacuerdos al interior mismo de la teoría de los derechos humanos y sus aplicaciones en casos particulares. Todas estas dificultades que se pueden presentar al interior del enfoque de los derechos humanos necesita de un razonamiento público, que es central tanto para el enfoque de las capacidades como para los derechos humanos, si se quiere ayudar a resolver definitivamente algunas disputas sobre el alcance y el contenido incluyendo la identificación de algunos derechos claramente sostenibles y de otros que serían difícil de sostener como podría ser el caso el de una renta básica universal.

Una comprensión ética de los derechos humanos va no solamente en contra de la idea de verlos como argumentos legales (y en contra de la idea de tomarlos como *pretensiones* legales), sino que también difiere de un enfoque de los derechos humanos centrado en la ley, que los ve como si fuesen *fundamentos* básicos para la ley, así como «leyes por venir». En efecto, pueden existir pocas dudas respecto a la idea de que los derechos humanos pueden servir, y con frecuencia han servido en la práctica, como bases para una legislación. Incluso han sido frecuentemente utilizados de esta forma y de hecho este es un uso importante de los derechos humanos. Ofrecer inspiración para la legislación es ciertamente una forma en la cual la fuerza ética de los derechos humanos ha sido constructivamente desplegada. Sin embargo, reconocer que tal conexión existe no es lo mismo que asegurar que la relevancia de los derechos humanos recae exclusivamente en explicitar una serie de normas coercitivas. Es importante ver que la idea de los derechos humanos puede, y es, verdaderamente utilizada en

muchas otras formas también. De hecho, si se ve los derechos humanos como argumentos o demandas morales, entonces seguramente se tiene razón para mostrar algo de amplitud al considerar las diferentes oportunidades para promoverlos. Las formas y los medios de promover e implementar los derechos humanos necesitan, para Sen, que no se confinen solamente a hacer nuevas leyes, sino que se deben concebir, como ha señalado Pappachini, en un código moral para nuestro tiempo.⁹⁶

La universalidad de los derechos humanos se relaciona con la idea de la supervivencia en una discusión abierta a la participación de personas más allá de las fronteras nacionales. Sen advierte sobre la insistencia de Adam Smith de que en el escrutinio ético requiere que se examinen las creencias morales desde «una cierta distancia» y ello tiene un efecto directo en la conexión de los derechos humanos con el razonamiento público global. Este reconocimiento más allá de las fronteras nacionales, observa Sen, permite la implementación de los derechos humanos más allá de una legislación nacional, pues una teoría de los derechos humanos no puede estar lógicamente confinada solamente dentro del modelo judicial. Como también algunos derechos humanos reconocidos no están idealmente legislados, pero son promovidos a través de otros medios, incluyendo la discusión pública, la valoración y el apoyo de organismos no gubernamentales.

Desde la perspectiva de Sen, los derechos humanos pueden incluir libertades económicas y sociales significativas. Tales como el derecho a no padecer hambre, o el derecho a la educación básica o a la atención médica. Aunque estos derechos no figuraron en la presentación clásica de los derechos de los seres humanos, por ejemplo, la declaración de independencia de los Estados Unidos, o en la versión francesa de los «Derechos del Hombre». Para Sen son una parte importante en el dominio contemporáneo de lo se puede llamar «la revolución de los derechos». La legitimidad de incluir estos argumentos dentro de la clase general de los derechos humanos ha sido confrontada a través de dos argumentos, por una parte, se puede criticar que no están institucionalizados y, por otra, que no es posible la viabilidad de estos derechos por parte del Estado debido a sus altos costos.

⁹⁶ Par profundizar en este aspecto véase (Pappachini, 1997, 2001).

Para Sen si estos derechos humanos no pueden ser realizados debido a una institucionalización inadecuada, entonces, trabajar por la expansión o la reforma institucional puede ser una parte de las obligaciones generadas por el reconocimiento de estos derechos. Porque si un derecho humano aceptado no está realizado ello no lo convierte en un no-derecho, pues puede ser promovido a través de cambios institucionales o políticos que deben ser llevadas a cabo. La importancia moral de los derechos humanos ofrece buenas bases para la búsqueda de esta forma de realización a través de la expansión y las reformas institucionales. Esto puede ser llevado a cabo a través de una variedad de enfoques, incluyendo exigir y agitar en pro de una legislación apropiada, así como el suplemento de estipulaciones legales gracias al reconocimiento político y al monitoreo social (Sen, 2004b, 347).

2.7.2. Vínculo entre los derechos humanos y las capacidades

Los derechos humanos demandan libertades específicas y la obligación correlacional para considerar los deberes asociados que tienen que estar también centrados en torno a lo que otros pueden hacer para salvaguardar y expandir estas libertades. Ahora bien, si las capacidades pueden ser vistas, ampliamente, como libertades de tipos particulares, pareciese que esto establece una conexión básica entre estos dos conceptos.

Para establecer este vínculo y ver el papel que pueden jugar las capacidades en relación con los derechos humanos, hay que aclarar que Sen establece dos características de la libertad. Por una parte, Sen diferencia «la oportunidad» y «el proceso» de la libertad. Son dos aspectos de la libertad que requieren distinción y cuya importancia merece un reconocimiento específico y que he abordado en el apartado sobre la justificación del enfoque de las capacidades.⁹⁷ Sin embargo, pienso que vale la pena recordar que el aspecto de oportunidad de las libertades pertenece al mismo tipo de territorio que las capacidades, mientras que no se puede afirmar lo mismo del aspecto de proceso de la libertad. Los dos conceptos (derechos humanos y capacidades) se llevan bien

⁹⁷ Estos dos aspectos también son abordados en Sen (2002a), particularmente *Arrow Lectures Freedom and Social Choice* incluidos en los capítulos 20-22.

en la medida en que no se intente incluir alguno de ellos completamente en el espacio del otro.⁹⁸

Un ejemplo para entender el proceso de libertad como la oportunidad de libertad, que pueden ser diferentes pero no del todo independientes, es:

Considérese a una mujer, llamémosla Natasha, quien decide que le gustaría salir en la noche. Para tomar en cuenta algunas consideraciones que no son centrales a los aspectos aquí involucrados (pero que harían la discusión más compleja), se asume que no hay riesgos a su seguridad en la salida y que ella ha reflexionado críticamente sobre su decisión y ha juzgado que salir sería lo más prudente, incluso lo ideal.

Ahora, considérese una amenaza de violación a esta libertad si algunos guardianes autoritarios de la sociedad deciden que ella no puede salir en la noche (“es lo más impropio”), y si la fuerzan, de una forma u otra, a quedarse en casa. Para ver que hay dos cuestiones involucradas en esta violación, considérese un caso alternativo en el cual los jefes autoritarios deciden que ella tiene que -absolutamente tiene que- salir (“queda expulsada en la noche: sólo obedezca”). Hay claramente una violación a la libertad aquí aunque Natasha sea forzada a hacer exactamente lo que ella hubiese elegido hacer de todas formas y esto se puede ver fácilmente cuando comparamos las dos alternativas “libremente escoger salir” y “ser forzada a salir”. El último involucra una violación inmediata al aspecto de proceso de la libertad de Natasha ya que se le obliga a hacer una acción (aun cuando es una acción que ella hubiese escogido libremente) (Sen, 2005b, 152-3).

Para Sen el aspecto de oportunidad puede ser afectado ya que:

Una contabilidad plausible de oportunidades puede incluir el tener opciones y puede, entre otras cosas, incluir una elección libre de valoración. Sin embargo, la violación del aspecto de la oportunidad sería más substancial y manifiesta si Natasha no fuese solamente forzada a hacer algo que otra persona ha escogido, sino de hecho, forzada a hacer algo que ella de todas formas no hubiese escogido hacer. La comparación entre “ser forzada a salir” (cuando ella hubiese salido de todas formas, si tuviese la libertad) y “ser forzada a brillar los zapatos de otros en casa” (que no es su actividad favorita) muestra este contraste, el cual es básicamente un aspecto de oportunidad más que un aspecto de proceso. En la encarcelación de Natasha, podemos ver dos formas diferentes en las cuales ella ha perdido su libertad: primero, ella es forzada a hacer algo, sin libertad de elección (una violación a su libertad de proceso); y segundo, lo que Natasha es obligada a hacer no es algo que ella hubiese escogido hacer si ella hubiese tenido una alternativa plausible (una violación a su oportunidad substantiva de hacer lo que ella quiere hacer) (Sen, 2005b, 153).

⁹⁸ Un estudio reciente que amplía este debate al ámbito económico y al derecho internacional es el trabajo realizado por Vizard (2006).

Se puede observar claramente en el anterior ejemplo que se pierde la libertad en dos formas diferentes por una parte «se coarta la libertad cuando se me impide hacer una acción X» y, por otra, cuando «se me obligue a realizar una acción Y». En la primera se afecta el proceso de la libertad y en la segunda la oportunidad de libertad que tiene que ver con las diferentes *opciones de elección* que puedo tener para elegir. Ambas características de la libertad pueden figurar en el contenido de los derechos humanos. Por ejemplo si se niega el «debido proceso» a un juicio justo puede ser una violación de los derechos humanos, asimismo negar la oportunidad de un tratamiento médico o la oportunidad de vivir sin el peligro de que se me viole el derecho a la vida.

Sen hace notar la relación entre la idea de capacidades como expresión de oportunidades como uno de los aspectos del contenido de los derechos humanos. Ya que la idea de «capacidades» (por ejemplo, las oportunidades de lograr combinaciones valiosas de funcionamientos humanos -lo que una persona es capaz de hacer o de ser-) puede ser muy útil para comprender el aspecto de oportunidad de la libertad y los derechos humanos” (Sen, 2005b, 153). El concepto de capacidades permite dilucidar de una mejor manera el concepto de oportunidades que es frecuentemente invocado en el panorama contemporáneo de la filosofía política. Sen desde el enfoque de las capacidades ve las oportunidades en términos de capacidades, y esto permite distinguir apropiadamente entre 1) una persona que es verdaderamente capaz de hacer cosas que ella valora hacer, y 2) la posesión de los medios o recursos para que ella pueda dedicarse a lo que le gustaría hacer. Si se mira el primer aspecto, el enfoque basado en las capacidades resiste a una sobre concentración de medios tales como ingreso y bienes primarios. El enfoque de las capacidades permite identificar la posibilidad de que dos personas puedan tener oportunidades substanciales muy diferentes incluso cuando tienen exactamente el mismo conjunto de medios: por ejemplo, una persona discapacitada puede hacer mucho menos que una persona sin ninguna discapacidad con exactamente el mismo ingreso y otros bienes primarios, como expliqué en otros apartados. La persona discapacitada no puede, por ello, ser tenida como igualmente aventajada (con las mismas oportunidades) que una persona sin ninguna incapacidad pero con el mismo conjunto de bienes o recursos.

No se puede olvidar que el enfoque de las capacidades tiene en cuenta la variabilidad que se puede presentar en la relación entre los medios, por un lado, y las oportunidades reales, por el otro. Las diferencias en la capacidad para funcionar pueden surgir en el mismo conjunto de medios personales como los recursos o bienes primarios, debido a una variedad de razones, entre las cuales figuran las características físicas o mentales entre las personas (las discapacidades o las predisposiciones a algunos tipos de enfermedades). Asimismo, los distintos tipos de recursos no-personales (la cohesión social y la salud pública). Sin olvidar las diversidades medioambientales entre las que figuran las condiciones climáticas, epidemias, entre otras. Las capacidades, por otra parte, se relacionan con las oportunidades porque el enfoque propuesto por Sen se concentra en la *oportunidad* de ser capaz de tener combinaciones de funcionamientos, y de esta manera la persona es libre de hacer uso o no de esta oportunidad. Una capacidad refleja las combinaciones alternativas de funcionamientos de las cuales una persona puede elegir una. El término libertad, en la forma de capacidad, se refiere al grado en el cual la persona es libre de elegir niveles particulares de funcionamientos tales como estar bien nutrido, entre muchos otros. Un claro ejemplo que expresa esta intención de Sen lo subraya con Mahatma Gandhi y su lucha por la independencia de India. Pues Gandhi no uso esa oportunidad de estar bien alimentado cuando eligió ayunar como protesta en contra de las políticas del Raj británico en India. En términos del funcionamiento real de estar bien nutrido cuando Gandhi ayuna no difiere de una víctima que muere de hambre, pero las libertades y oportunidades que tenía respectivamente eran muy diferentes. Porque una cosa es hacer algo y, otro muy diferente, es tener la libertad de hacer ese algo. En este sentido lo que se recalca es lo que una persona es libre de hacer, es decir, sus oportunidades (Sen, 2004b, 334-5), aspecto que Sen considera importante para tener en cuenta en una teoría de los derechos humanos que se involucra con el alcance de las libertades sustantivas.

Existe, sin embargo, otro aspecto en el que el enfoque de las capacidades tiene una gran limitación frente a la teoría de los derechos humanos. Aunque la idea de capacidad tiene un considerable mérito en la valoración del aspecto de la *oportunidad* de la libertad, no puede dar cuenta del aspecto de *proceso* de la

libertad; ya que las capacidades son características de ventajas individuales y a duras penas dicen lo suficiente sobre la libertad de las personas para invocar y utilizar procedimientos que sean equitativos, un ejemplo para ver este contraste es el siguiente:

Está establecido que con cuidados simétrico, las mujeres tienden a vivir más que los hombres. Si sólo estuviésemos preocupados por las capacidades (y nada más), y en particular con la equidad de la capacidad de vivir por más tiempo, sería posible construir un argumento a favor de dar a los hombres más atención médica que a las mujeres dada su deficiencia masculina natural. Pero darle a las mujeres menor atención médica que a los hombres por el mismo problema de salud violaría claramente un requisito importante de la igualdad de proceso, y parece razonable el argumentar, en casos de este tipo, que exigencias de igualdad en la libertad de proceso podrían sensiblemente anular una concentración unívoca en el aspecto de oportunidad de la libertad (y de los requisitos de la igualdad de capacidad en particular). Mientras que es importante enfatizar la importancia de la perspectiva de las capacidades al juzgar las oportunidades sustantivas de las personas (particularmente en comparación con enfoques alternativos que se centran en ingresos o bienes primarios o recursos), ese punto no va, de ninguna forma, en contra de ver también la importancia simultánea del aspecto de proceso de la libertad en una teoría de derechos humanos (Sen, 2004b, 336-7).

Con esto se muestra que las capacidades y su aspecto de *oportunidad* de la libertad, tan importantes como son, tienen que ser suplidas por consideraciones de *procesos* justos ante la violación de derechos humanos que se producen en muchos lugares del planeta, ante estos sucesos es necesario invocar los derechos humanos para utilizarlos con el objetivo de alcanzar otros niveles de justicia social.

Para el enfoque de las capacidades los derechos humanos cumplen un papel fundamental, pues mejoran la capacidad de agencia en la medida en que centran su atención en desbloquear la agencia individual como motor para el desarrollo social, económico y político. De igual manera los derechos humanos, como la libertad de expresión, de reunión y la libertad de prensa son esenciales para crear los contrapesos necesarios frente a estrategias gubernamentales de desarrollo coercitivo, ya que al existir estas libertades se pueden crear mecanismos de retroalimentación que pueden ayudar a canalizar el descontento hacia las élites forzando a abandonar las políticas mal diseñadas generadoras de injusticia social (Ignatieff, 2001, 166-7). Las capacidades como aspectos de

oportunidad de la libertad, tan importantes como son, tienen que ser complementadas por consideraciones de procesos justos ante la violación de los derechos humanos. Esto es una muestra fehaciente de que el enfoque de las capacidades no lo dice todo sobre la libertad humana. Como se afirmó anteriormente, tampoco, logra ser una teoría completa de la libertad, pues como Sen mismo sostiene, la libertad es un concepto muy complejo y existen distintos tipos de libertades que resultan pertinentes en diferentes contextos y ámbitos específicos. De esta manera el enfoque de las capacidades es una indagación específica de un punto particular de la libertad humana como es la capacidad para llevar el tipo de vida que se considera valiosa, o para hacer cosas que una persona tiene razones para valorar.

Por último, al igual que en la elaboración de una lista de capacidades, en los derechos humanos (así como en la valoración de cualquier argumento ético para Sen) se debe juzgar la aceptabilidad de sus exigencias a partir de un escrutinio abierto e informado, y es desde ese escrutinio al que se tiene que referir cualquier proceder que busque emitir un juicio sobre la desaprobación o afirmación de las exigencias o consecuencias que conlleva para una sociedad aceptar un código moral como los derechos humanos. El estatus de los argumentos éticos tiene que depender en últimas de su capacidad de sobrevivir en una discusión libre. Esta discusión pública abierta en la cual nadie está excluido involucra una aceptación de igualdad.⁹⁹ Al respecto Sen afirma:

Es extremadamente importante que la conexión entre el razonamiento público y la formulación y uso de los derechos humanos sea entendida. Cualquier plausibilidad general que estos argumentos éticos, o sus contrapartes, tengan depende de, en esta teoría, de su supervivencia y florecimiento cuando se encuentran con una discusión no-obstruida y un escrutinio, así como con una disponibilidad de información adecuadamente amplia. La fuerza de una exigencia de un derecho humano sería seriamente debilitada si fuese posible mostrar que tienen pocas perspectivas de sobrevivir al escrutinio público abierto. Pero contrario a la razón comúnmente ofrecida para el escepticismo y el rechazo, el caso de los derechos humanos no puede ser descartado simplemente al señalar el hecho

⁹⁹ En este sentido, la viabilidad de los derechos humanos está ligada, para Sen, con lo que John Rawls ha llamado razonamiento público y su papel en la objetividad ética. Para profundizar en este planteamiento rawlsiano, véase (Rawls, 1996, 141). El problema de la objetividad en la ética es una temática que merece mayor atención, lo dejo aquí porque desborda los objetivos de este numeral. Sin embargo, para profundizar sobre el razonamiento moral y la objetividad, véase (Sen, 2002b).

(incluso cuando ese es el caso) de que en los regímenes social y políticamente represivos, que no permiten discusión pública abierta, muchos de estos derechos humanos no son tomados en serio para nada. El escrutinio crítico no-restringido es esencial para la remoción así como para la defensa. Incluso en lo que respecta al uso, el hecho de que el monitoreo de violaciones de los derechos humanos y el procedimiento de “nombrar y desacreditar” pueda ser tan efectivo (al menos para poner a los violadores a la defensiva) es alguna indicación del alcance del razonamiento público cuando la información puede encontrarse disponible y las discusiones éticas se permiten y no se reprimen (Sen, 2004b, 349).

Pero este dominio del razonamiento público no puede estar confinado solamente a una sociedad dada más aún en el caso de los derechos humanos, porque la naturaleza misma de los derechos humanos no es una perspectiva local, sino que conlleva pretensiones de alcance global máxime cuando están hechos para ser aplicados a todos los seres humanos. Aquí se ve un claro distanciamiento con Rawls quien limita la confrontación pública a los límites de cada nación particular o a una colectividad regional para determinar lo que sería justo, al menos en los asuntos domésticos. Sen ve la necesidad para el caso de los derechos humanos que la discusión pública trascienda ciertas fronteras nacionales que permita no caer en prejuicios parroquiales llevando a ampliar los contra argumentos que se puedan dar al interior de la discusión. Se hace un llamado así a no ser culturalmente «no-parcializado» en un mundo donde prima la diversidad cultural, porque se requiere respetar la participación de las personas en cualquier rincón de la tierra, que no es lo mismo que aceptar las prioridades establecidas en las sociedades existentes de manera dogmática, especialmente entre los grupos dominantes en sociedades particulares, cuando la información es extremadamente restringida y las discusiones y los desacuerdos no son permitidos (Sen, 2005b, 162). Porque en muchos casos lo que se toma como perfectamente normal o lógico en una sociedad aislada o particular no logra sobrevivir a un examen universal y menos limitado, siempre y cuando las perspectivas parroquiales sean reemplazadas por un escrutinio crítico, abierto y público donde se incluya una toma de conciencia de las distintas prácticas y normas en un ámbito más cosmopolita.

2.8. Capacidades y desarrollo humano

Si bien la perspectiva de las capacidades no es una teoría moral o política, ni una teoría que explique la pobreza; sí le permite a Sen elaborar una fundamentación teórica sobre el paradigma del desarrollo humano (Fukuda-Parr, 2003; Fukuda-Parr y Kumar, 2003). El enfoque constituye el núcleo central en su teoría del desarrollo, junto con otros aspectos que van a permitir la expansión de la libertad humana como la justicia social, las oportunidades sociales, el mercado, la capacidad de agencia, los derechos humanos y la democracia. Veamos en que consiste esta teoría del desarrollo humano y el papel que cumple el enfoque de las capacidades.¹⁰⁰

Para Sen el enfoque de las capacidades brinda un aporte sustantivo para pensar el desarrollo humano y los medios para alcanzarlo. Una forma de luchar contra los problemas sociales que se viven hoy en la sociedad global,¹⁰¹ como la desigualdad, el maltrato social, la discriminación sexual, la tiranía, entre otros, es ver en el desarrollo una práctica para la libertad. Desde el enfoque de las capacidades el desarrollo se ocupa de mejorar la vida que llevamos y de las libertades que disfrutamos, pues el desarrollo se concibe como un proceso de expansión de las libertades reales. Así las libertades no sólo son el fin del desarrollo, sino que se encuentra entre sus principales medios. El desarrollo humano consiste en la eliminación de las principales fuentes de privación de la

¹⁰⁰ Para ampliar la indagación por el desarrollo humano desde una aproximación ética véase (Goulet, 1999; Martínez Navarro, 2000; Marchesi y Sotelo, 2002).

¹⁰¹ Sobre el fenómeno de la globalización vale la pena decir que para Sen el problema no es la globalización en sí, ni la utilización del mercado en tanto que institución económica, sino la desigualdad que prima en los arreglos globales institucionales que lleva a una distribución desigual en los dividendos generados por el fenómeno de la globalización. Para él la pregunta no reside en si los pobres del mundo pueden o no obtener algo del proceso de la globalización, sino bajo que condiciones pueden obtener una parte realmente justa. Encuentra que es necesario reformar los acuerdos institucionales para erradicar los errores que resultan tanto de las omisiones como de las constricciones, que tienden a reducir drásticamente las oportunidades de los pobres en todo el mundo. De esta manera la globalización merece una defensa razonada, pero también requiere una reforma razonable (Sen, 2002k). Creo que en esta misma línea se encuentra el trabajo de Vicent Martínez (2006), quien ve la necesidad del empoderamiento de los pueblos empobrecidos mediante redes de movimientos sociales locales y globales para resistir ante una globalización unilateral y totalitaria. Es por ello que la libertad como capacidad “nos puede dar la posibilidad de usarla como uno de los valores de resistencia que nos lleven a la genuina globalización por la que todos los seres humanos hagamos uso de nuestras capacidades para utilizar los recursos que tenemos en común por pertenecer todos los pueblos al globo que es la tierra” (Martínez Guzmán, 2006, 132).

libertad que dejan a las personas pocas opciones y escasas oportunidades para alcanzar aquello que valoran.

El aporte del enfoque de las capacidades para medir el desarrollo humano a través de la libertad es significativo para las teorías del desarrollo. Normalmente se cree que el desarrollo de una sociedad se mide por medio del producto interno bruto, el aumento de las rentas personales, la industrialización, los avances tecnológicos o por la modernización social. Desde la propuesta del enfoque se puede deducir que la libertad es fundamental para el proceso de desarrollo porque permite, por una parte, evaluar el progreso en función del aumento que hayan experimentado o no las libertades de las personas. Y, por otra, debido a una razón de eficacia, ya que el desarrollo depende totalmente de la libre agencia de las personas. De esta manera la capacidad que tiene una persona para actuar y provocar cambios y cuyos logros pueden juzgarse en función de sus propios valores y objetivos constituye un importante motor de desarrollo humano. De aquí el vínculo entre la libertad individual y el desarrollo humano, porque lo que pueden conseguir las personas depende de las oportunidades económicas, las libertades políticas, las fuerzas sociales y las posibilidades que brinda la salud, la educación básica y el fortalecimiento de las iniciativas al interior de la sociedad.

Las personas concebidas como libres e iguales tienen el reto de construir una sociedad que permita el desarrollo de la vida humana desde las capacidades para funcionar que lleven a la producción y reproducción de la vida humana, para permitir que la vida se viva con dignidad. El reto para las sociedades democráticas es la construcción de una sociedad libre e igualitaria. Una sociedad que sienta vergüenza por situaciones tan indignas como el estado de pobreza o miseria de alguna persona en particular, representada en la ausencia de las capacidades para funcionar. Un tipo de sociedad que tolere la miseria de uno o un grupo de personas, atenta contra el derecho a la vida y a una vida digna. Este tipo de situación es inmoral porque humilla a los individuos, sometiéndolos a situaciones inhumanas como la pobreza, en la que se ven obligados a venderse debido a la ausencia de capacidades que no les permiten alcanzar una libertad real.

La búsqueda del desarrollo humano desde la perspectiva de las capacidades es una lucha frontal que parte de todos las personas por construir una

sociedad de no excluidos. Las sociedades del Tercer Mundo que hoy son la inmensa mayoría de la humanidad excluidas de unas condiciones mínimas para el desarrollo de una vida digna, que no son otra cosa que las víctimas del sistema-mundo en la ética de la liberación deben tener como tarea la reconstrucción moral y política de sus sociedades, porque estar en la condición de víctima es sufrir una forma de violencia social originaria caracterizada por la ausencia de las capacidades para funcionar.

Un requisito para la realización fáctica de este tipo de sociedad es la construcción de un Estado democrático social de derecho que tenga como tarea fundamental la inclusión de las víctimas, los marginales o los anormales que son los desempleados, los niños abandonados en la calle o explotados laboralmente, las minorías étnicas y culturales, los inmigrantes, los refugiados extranjeros que sufren la violencia política y sus consecuencias, el obrero, el analfabeta, etc. Todos aquellos que en últimas, por una u otra condición, se les ha vulnerado sus capacidades para funcionar.

2.8.1. Demandas de capacidades para el desarrollo

La búsqueda del desarrollo humano es el camino más expedito para la construcción de una sociedad verdaderamente libre, porque el sentido fundamental que tiene la libertad, como lo expuso Berlin, es el estar libre de cadenas, de encarcelamiento y esclavitudes por parte de los otros (Berlin, 2000, 66). Que podamos vivir sin intimidación y dominación. La ausencia de capacidades que se viven en la sociedad global es la mayor forma de encarcelamiento, esclavitud, intimidación, dominación y violencia. Una persona a la que se le está vulnerando la posibilidad del desarrollo de sus capacidades para funcionar jamás podrá ejercer una libertad real, ya que está limitada por las condiciones materiales de subsistencia para realizar su autonomía. A lo mucho tendrá una libertad formal, una libertad en papel, pero nunca las posibilidades reales de llevar a cabo su proyecto de vida debido a los obstáculos que se le presentan por la ausencia de unas capacidades mínimas para el desarrollo de una vida de calidad.

La libertad se refleja en las capacidades individuales que gozan los individuos para realizar las cosas que tienen razones para valorar. Entre las libertades fundamentales se encuentran algunas capacidades elementales, por ejemplo, poder evitar privaciones como la inanición, la destrucción, la morbilidad evitable y prematura, o gozar de las libertades relacionadas con las capacidades de leer, escribir, la participación política y la libertad de expresión, entre otras. Al hablar de una sociedad libre desde el enfoque de las capacidades se busca la expansión de éstas y otras libertades básicas para llevar el tipo de vida que valoran las personas y que tienen razones para valorar.

Una sociedad que busca el desarrollo de las capacidades vela por las libertades fundamentales de que disfrutan sus miembros. Así tener más libertad para hacer las cosas que tenemos razones para valorar, es importante para la libertad total de la persona y para aumentar las oportunidades de ésta y así obtener resultados valiosos. Las libertades fundamentales son de una importancia determinante en la iniciativa individual y la eficacia social. El aumento de la libertad mejora la capacidad de las personas para ayudarse a sí mismos, así como para influir en el mundo, y ello es vital en la calidad de vida.

2.8.1.1. Libertades constitutivas

Si las capacidades representan la libertad real con que cuenta un individuo para alcanzar aquello que valora, entonces, la libertad adquiere un papel constitutivo e instrumental en el desarrollo humano. Si se concibe el desarrollo humano como un proceso de expansión de las libertades reales de que disfrutan las personas, se considera que la expansión de la libertad es 1) el fin primordial y 2) el medio principal para su desarrollo. Es decir, el primero *papel constitutivo* y el segundo *papel instrumental*. El papel constitutivo está relacionado con la importancia de las libertades fundamentales para el enriquecimiento de la vida humana. Entre las libertades fundamentales se encuentran algunas capacidades para funcionar, por ejemplo, poder evitar privaciones como la inanición, la desnutrición, la morbilidad evitable y prematura, o gozar de las libertades relacionadas con las capacidades de leer, escribir, la participación política y la libertad de expresión, entre otras. Desde esta perspectiva constitutiva, el

desarrollo humano implica la expansión de éstas y otras libertades básicas. Así el desarrollo es el proceso de expansión de las libertades humanas. Gracias a que la libertad tiene un papel constitutivo, se da especial atención a la expansión de las capacidades de las personas para llevar el tipo de vida que valoran y que tienen razones para valorar.

La libertad individual tiene una importancia fundamental, pues con ella se *evalúa* y se mide la *eficacia* del desarrollo. El éxito de una sociedad ha de evaluarse principalmente en función de las libertades fundamentales de que disfrutaran sus miembros. Así tener más libertad para hacer las cosas que tenemos razones para valorar, es importante para la libertad total de la persona y para aumentar las oportunidades de ésta para obtener resultados valiosos. La segunda razón es que las libertades fundamentales son de una importancia determinante en la iniciativa individual y la eficacia social. El aumento de la libertad mejora la capacidad de los individuos para ayudarse a sí mismos, así como para influir en el mundo, y ello es vital en cualquier proceso de desarrollo social, político, económico y moral.

2.8.1.2. Libertades instrumentales

El papel instrumental de la libertad se refiere a la forma en que se constituyen los diferentes tipos de oportunidades, que permiten expandir la libertad del ser humano en general y, por tanto, a fomentar las distintas dimensiones del desarrollo. La eficacia de la libertad como instrumento reside en el hecho de que los diferentes tipos de libertad están interrelacionados, y un tipo de libertad puede contribuir extraordinariamente a aumentar otros. Entre los tipos de libertad instrumental están: las libertades políticas, los servicios económicos, las oportunidades sociales, las garantías de transparencia y la seguridad protectora.

La garantía de las libertades políticas, los servicios económicos, las oportunidades sociales, las garantías de transparencia y la seguridad protectora, son tareas para el desarrollo. Las libertades políticas se refieren a las oportunidades que tienen los individuos para decidir quién los debe gobernar y con qué principios, comprenden también la posibilidad de investigar y criticar a las

autoridades, la libertad de expresión política y de prensa sin censura, la libertad de elegir entre diferentes partidos, etc. Comprenden los derechos políticos que acompañan a las democracias como la posibilidad de dialogar, disentir y criticar en el terreno político, así como el derecho al voto y de participación en la selección del poder legislativo y el poder ejecutivo.

Una sociedad preocupada por fomentar su desarrollo no puede dejar de pensar en los servicios económicos, pues éstos se refieren a las oportunidades de los individuos de utilizar los recursos económicos para consumir, producir y realizar intercambios. Los derechos económicos que tiene una persona dependen de los recursos que posea o a los que tenga acceso, así como de las condiciones de intercambio, como los precios relativos y el funcionamiento de los mercados.

Otro énfasis para el desarrollo son las oportunidades sociales que se refieren a los sistemas de educación y sanidad, que tiene la sociedad y que influyen en la libertad fundamental de la persona para vivir mejor. Estos servicios son importantes para la vida privada porque permiten llevar una vida sana y evitar la morbilidad evitable y la muerte prematura, sino también para participar más eficazmente en las actividades económicas y políticas.

Las garantías de transparencia se refieren a la necesidad de franqueza que pueden esperar los individuos; es decir, la libertad para interrelacionarse con la garantía de la divulgación de información de claridad, pues la sociedad funciona presuponiendo la existencia de un mínimo grado de confianza. Cuando se viola esa confianza, la falta de franqueza afecta de manera negativa a la vida de muchas personas, tanto a las afectadas directamente como a terceras partes. Estas garantías desempeñan un claro papel instrumental en la prevención de la corrupción y de la irresponsabilidad financiera.¹⁰²

Una sociedad comprometida en la búsqueda de su desarrollo no olvida las libertades de seguridad protectora que permiten proteger a aquellos individuos que son muy vulnerables y que se pueden ver asumidos en grandes privaciones como consecuencias de cambios materiales que afectan negativamente sus vidas. Este aspecto comprende mecanismos institucionales como el subsidio al desempleo, así

¹⁰² Para ver el impacto que puede tener la confianza en las actividades empresariales véase (Cortina, 2003; García-Marzá, 2004; Lozano, 2004).

como ayudas económicas para los indigentes, ayudas para aliviar las hambrunas o empleo público de emergencia para proporcionar unos ingresos a los pobres.

En este sentido, desde el enfoque de las capacidades se debe criticar el aumento de la pobreza, el hambre, entre otros, que son una serie de condiciones materiales que no permiten hablar de una vida digna a una gran parte de la población mundial del planeta y mucho menos en pensar en un desarrollo humano sostenible. Ya que la ausencia de las capacidades para funcionar no permite que la libertad real se pueda ejercer por aquellos que sufren tales privaciones. Pensar el desarrollo de la persona desde el enfoque de las capacidades permite cuestionar las notables privaciones, miserias, hambre y opresiones que pueden vivir toda una sociedad global o una comunidad de personas. Como lo recuerda Sen, el compromiso de las sociedades democráticas modernas es eliminar las principales fuentes de privación de la libertad como la pobreza, la tiranía, la escasez de oportunidades económicas, las privaciones sociales sistemáticas, la falta de servicios públicos, la intolerancia y el exceso de intervención de los Estados represivos. El imperativo para nuestras sociedades es la construcción de una sociedad donde se minimicen las interferencias y se elimine la explotación, la intimidación y todo tipo de dominación por parte de otros, donde ninguna persona esté expuesta a la intervención arbitraria y goce de las capacidades para funcionar que le permita alcanzar aquello que valora reflejándose así su libertad real.

Una forma de luchar contra los problemas sociales como la pobreza, la desigualdad, la exclusión social, entre otros, es ver la necesidad del desarrollo de las capacidades como una práctica para la libertad. Para Sen el desarrollo de las capacidades se ocupa de mejorar la vida que llevamos y de las libertades que disfrutamos, pues el desarrollo de las capacidades se concibe como un proceso de expansión de las libertades reales de que disfrutaban las personas. El desarrollo de las capacidades consiste en la eliminación de las principales fuentes de privación de la libertad que dejan a las personas pocas opciones y escasas oportunidades para alcanzar aquello que valoran.

La perspectiva del enfoque de las capacidades es novedosa pues mide el desarrollo humano ya no por el producto interno bruto, el aumento de las rentas personales, la industrialización, los avances tecnológicos o por la modernización

social; sino por el progreso en función del aumento que hayan experimentado o no las libertades de los individuos. El desarrollo depende totalmente de la libre agencia de las personas. La capacidad que tiene una persona para actuar y provocar cambios y cuyos logros pueden juzgarse en función de sus propios valores y objetivos constituye un importante motor de desarrollo para ésta. De aquí el vínculo entre la libertad individual y las condiciones sociales, porque lo que pueden conseguir las personas depende de las oportunidades económicas, las libertades políticas, las fuerzas sociales y las posibilidades que brinda la salud, la educación básica y el fortalecimiento de las iniciativas al interior de la sociedad.

Otro factor indiscutible que contempla la propuesta de Sen y que no puede quedar en el olvido, es que desde el enfoque de las capacidades, las sociedades democráticas fundadas en Estados democráticos sociales de derecho deben permitir el desarrollo de las capacidades si se quiere una sociedad libre. Pero esto no se logra si cada individuo no se reconoce como sujeto moral y político. Aquí representa un papel central la democracia participativa, pues el debate público y la participación social son fundamentales para la elaboración de la política económica y social que evite la privación de las capacidades para funcionar que se manifiesta en la pobreza, el hambre y la carencia de medios de subsistencia.

Sen advierte que si una sociedad vive en privaciones económicas, algunos podrían pensar ¿por qué preocuparse por las libertades políticas si hay cosas tan graves como las acuciantes necesidades económicas? ¿Qué es lo primero que hay que hacer? ¿Erradicar la pobreza o garantizar las libertades políticas y los derechos humanos que de poco les sirven a los pobres? Desde el enfoque de las capacidades las libertades políticas pueden contribuir de manera extraordinaria a dar incentivos y a suministrar información para solucionar las necesidades económicas. La conceptualización de las necesidades económicas depende fundamentalmente de las discusiones y debates públicos que realizan las personas, cuya garantía requiere la asistencia en las libertades políticas y de los derechos humanos básicos. Así se pueden establecer dos consideraciones que nos indican la primacía general de los derechos políticos: 1) su importancia *directa* en la vida humana relacionada con las capacidades básicas. 2) Su papel *instrumental* y

constructivo en la mejora de las posibilidades y necesidades de las personas para expresar y defender sus demandas políticas y económicas.

El papel instrumental de los derechos políticos y entre ellos el poder elegir democráticamente es central, pues, Sen muestra que nunca ha habido grandes hambrunas en ningún país independiente que tuviera un sistema democrático, donde se celebren elecciones con regularidad, que se tengan partidos de oposición para expresar las críticas y que se permita que la prensa informe libremente y ponga en cuestión el acierto de las medidas de los gobiernos sin una censura general. Además, tenemos razones para valorar los derechos humanos y las libertades de expresión y de acción en nuestra vida, ya que somos seres sociales y valoramos la libre participación en las actividades políticas y sociales. La formación de nuestros valores requiere la posibilidad de comunicarnos y de debatir los argumentos, y las libertades políticas y los derechos humanos son fundamentales para este proceso. Así como para expresar públicamente lo que valoramos y para exigir que se les preste atención, necesitamos tener libertad de expresión y poder elegir democráticamente.

Las libertades políticas ejercidas a través de la democracia aumentan las probabilidades no sólo de que los poderes públicos respondan a las necesidades económicas, sino también de que la propia conceptualización de las necesidades económicas requiere el ejercicio de las libertades políticas. Para saber cuáles son las necesidades económicas es necesario el debate y el intercambio de ideas. Por esta razón Sen sostiene que “los derechos políticos y humanos, sobre todo los que garantizan la discusión, el debate, la crítica y la disensión abierta, son fundamentales para los procesos de decisión documentada y reflexionada. Estos procesos son cruciales para la formación de los valores y para las prioridades” (Sen, 1999a, 153).

Por otra parte, la democracia tiene especial éxito en la prevención de los desastres que son fáciles de comprender y en los que la solidaridad puede ser inmediata. Y puede ser de mucha ayuda en problemas de desigualdad entre los sexos, el analfabetismo, las hambrunas, entre otros. Por ejemplo, una política abierta y de oposición de un país con un sistema democrático tiende a obligar al gobierno de turno a tomar medidas a tiempo y eficaces para prevenir las

hambrunas, algo que no ocurre en sistemas no democráticos. La democracia, en últimas, tiene que concebirse como una de las vías que expresa y desarrolla las capacidades para funcionar de los ciudadanos para alcanzar aquello que valoran.¹⁰³

2.8.2. Demandas para la agencia de las mujeres

El desarrollo humano desde la perspectiva de las capacidades es una tarea prioritaria en aquellas sociedades donde la igualdad de género se encuentra vulnerada. A las mujeres se les debe reconocer su derecho de participación y liderazgo en el terreno político, económico y social. El hecho del aumento del poder de las mujeres es uno de los aspectos fundamentales en el proceso de desarrollo de muchos de los países del Tercer Mundo. Entre los factores que intervienen para este desarrollo está la necesidad de la educación de las mujeres, su libertad de propiedad, sus oportunidades de empleo y su desempeño en el mercado de trabajo. Otros factores menos conocidos son el tipo de empleo, las actitudes de la familia y de la sociedad en general hacia las actitudes económicas de las mujeres y las circunstancias económicas y sociales que fomentan el cambio en estas actitudes.

Uno de los retos para el desarrollo de humano en clave de capacidades es fomentar la agencia de las mujeres que es uno de los principales factores que intervienen en los cambios económicos y sociales. Ahora bien, comprender el papel de agencia es, pues, fundamental para reconocer que las mujeres son personas responsables que actúan de una forma o de otra. Con esto se pretende la erradicación de las inequidades que reducen su bienestar. Por lo tanto, la libertad para buscar y tener trabajo fuera del hogar puede contribuir a reducir las privaciones relativas y absolutas de las mujeres. La libertad en un área como libertad de ingresos, su nivel de lectura y escritura y de educación, los derechos de

¹⁰³ Una autora que ha recalcado en el mismo sentido de Sen la necesidad de la participación democrática como un valor intrínseco ya que proporciona medios para el desarrollo y el ejercicio de las capacidades es Iris Young. Para la filósofa la democracia es tanto un elemento como una condición de justicia social. Pues tener y ejercer la oportunidad de participar en las decisiones que nos afectan propicia el desarrollo de la capacidad de pensar sobre las necesidades propias y comunes (Young, 1990, 92). Sin olvidar, claro está, que este valor intrínseco de las instituciones democráticas ya había sido expuesto por Rousseau y J. S. Mill.

propiedad, contribuyen a fomentar la libertad en otras áreas como la libertad para no pasar hambre, no padecer enfermedades y no sufrir privaciones relativas.

En últimas, el desarrollo no es un asunto de la expansión de bienes de consumo, necesidades básicas o recursos, ni de incremento de las utilidades, sino de la posibilidad que tienen las personas para aumentar sus capacidades o libertades.

2.9. Observaciones finales

En esta primera parte he mostrado cuál fue la motivación que llevó a Sen a plantear el enfoque de las capacidades. Para ello fue necesario reconstruir el enfoque desde sus dos aspectos constitutivos: los funcionamientos y las capacidades. Asimismo, se mostró el vínculo entre estos dos conceptos, se expuso el criterio de evaluación que se debe tener presente a la hora de evaluar problemas concernientes a la calidad de vida de una persona. Por último, se planteó la discusión sobre las capacidades básicas y otros conceptos fundamentales a la hora de evaluar el estándar de vida. Estos conceptos fueron los bienes, las necesidades básicas, el capital humano, la renta básica y los derechos humanos. Esto se realizó con el firme propósito de elaborar una delimitación conceptual sobre lo que son las capacidades, estableciendo así sus alcances.

Ante la pregunta «¿qué es el enfoque de las capacidades?» se puede responder que es un marco conceptual normativo sobre la calidad de vida, en otras palabras, es un índice evaluativo sobre el bienestar individual y social. Este índice busca valorar la libertad individual en la medida en que las capacidades se constituyen como libertades fundamentales (o libertad real) con que cuenta una persona para alcanzar aquello que valora. Las capacidades son indicadores sobre el alcance de las libertades de una persona, reflejando las oportunidades con que cuenta para lograr diferentes estilos de vida. Esta indagación por la libertad entendida como capacidad no es otra cosa que una manera de interpretar la libertad positiva en los cánones de la teoría de la libertad social o política.

El enfoque de las capacidades implica la concentración sobre las libertades de alcanzar en general y las capacidades para funcionar en particular. Los logros individuales de la vida de una persona son vistos en términos de funcionamientos

humanos, consistiendo en lo que ella puede hacer o ser. Los funcionamientos son aspectos tan elementales como estar adecuadamente nutrido, vivir sin enfermedades prevenibles, hasta funcionamientos tan complejos como participar en la vida de la comunidad, entre otros. Los funcionamientos son logros de una persona y las capacidades un conjunto de combinaciones de tal serie de funcionamientos. El conjunto de capacidades de una persona representa las combinaciones alternativas de funcionamientos de los cuales la persona puede escoger una combinación. Esta es una representación de la libertad que realmente disfruta una persona en la elección de un modo de vida u otro. Esto lleva implícito la atención hacia las libertades en general, pues el enfoque de las capacidades está hecho para evaluar el alcance de la libertad y su importancia como el conjunto de oportunidades que disfruta una persona. Asimismo, el enfoque de las capacidades rompe con cualquier tradición antagonista entre libertad e igualdad, pues desde la perspectiva de las capacidades se encuentra que la libertad se ubica entre los posibles campos de aplicación de la igualdad y la igualdad se halla entre los posibles esquemas distributivos de la libertad.

La reconstrucción del enfoque de las capacidades permitió mostrar las distintas implicaciones sociales, económicas y políticas cuando se asumen las capacidades como una demanda para una sociedad libre e igualitaria. El enfoque de las capacidades, no es una teoría ética ni política o económica, es un marco evaluativo con implicaciones éticas, políticas y económicas, siempre y cuando, la *libertad como capacidad* se constituya como un aspecto valioso para tener en cuenta si buscamos una sociedad donde los ciudadanos se reconozcan como personas libres e iguales. En este sentido, el enfoque de las capacidades o la «perspectiva de la libertad» resulta ser de gran ayuda si se incorpora a una teoría ética, política, económica, del desarrollo o de la ciudadanía, ya que deja ver aspectos valorativos que otros índices (bienes primarios, recursos, necesidades básicas, etc.) no alcanzan a valorar.

Ahora bien, sabiendo que es el enfoque de las capacidades, voy a realizar una indagación sobre sus implicaciones éticas con el fin de mostrar sus principales límites y posibles aportes en el análisis de temas de gruesa envergadura como la praxis de liberación, el consumo y la ciudadanía. Aspectos que hasta ahora no se

EL ALCANCE DE LAS CAPACIDADES

han abordado en esta primera parte del trabajo. Para ello voy a tomar las críticas realizadas por el filósofo de la liberación Enrique Dussel al enfoque de las capacidades; por otra parte, analizaré la propuesta contenida en la ética del consumo elaborada por Adela Cortina. Elaboro esta discusión porque pienso que una de las mejores formas de evaluar críticamente el enfoque es analizando sus diferentes implicaciones en propuestas que prescriben distintos ámbitos de la en sociedad.

SEGUNDA PARTE: IMPLICACIONES ÉTICAS

CAPÍTULO III

LIBERACIÓN, CONSUMO Y CIUDADANÍA

3.1. Introducción

El objetivo de este capítulo es establecer un diálogo entre el enfoque de las capacidades con dos éticas aplicadas, que son relevantes en ámbitos sociales, políticos y económicos como lo es la ética de la liberación de Enrique Dussel y la ética del consumo elaborada por Adela Cortina. Esta confrontación permite analizar y evaluar críticamente el alcance y límites de la propuesta de Sen. Pienso que es interesante porque una de las mejores formas de ver la fuerza del concepto de capacidades, es al interior de propuestas de gruesa envergadura como las planteadas en la ética de la liberación por una parte y, en otro ámbito muy diferente, la ética del consumo. Pues viendo de qué manera la propuesta Sen interactúa al interior en cada una de ellas se percibe de una mejor manera su poder heurístico para la construcción de marcos teóricos morales desde la perspectiva de la valoración y evaluación del bienestar y los alcances de la libertad. De otra parte, desde el análisis de la ciudadanía propuesto por Cortina realizo una nueva aplicación del enfoque de las capacidades ya no a la ética del desarrollo (Crocker 1992, 1995; Gasper, 2004), a la ética de la liberación (Dussel, 2001), a la ética del consumo (Cortina, 2002), sino a la ética ciudadana.

3.2. El enfoque de las capacidades y la ética de la liberación: E. Dussel

En uno de sus últimos trabajos el filósofo de la liberación Enrique Dussel ha criticado la propuesta del enfoque de las capacidades desarrollado por Amartya Sen. Por esta razón me propongo analizar esta crítica como elemento evaluador

del enfoque de las capacidades. Asimismo, exponer las diferentes implicaciones que puede presentar el enfoque de las capacidades en la filosofía a la liberación establecida por Dussel. Para ello voy a exponer qué se puede entender por «filosofía de la liberación», luego haré una breve presentación de lo que significa la ética de la liberación en la tradición dusseliana. Posteriormente mostraré los principales argumentos del enfoque de las capacidades resaltados por la ética de la liberación, como también las principales críticas que desarrolla Dussel contra Sen. Me detendré en el aspecto de la pobreza, porque es un tema central para las dos propuestas, que se percibe como un problema social y ético. Allí se verá claramente el aporte que le brinda el enfoque de las capacidades a cualquier análisis de la pobreza, pero preferiblemente a la ética de la liberación. Por último, señalaré algunas críticas que se pueden realizar a la ética de la liberación desde el enfoque de las capacidades. Esta confrontación es interesante por dos razones, la primera, porque la discusión y aplicación del enfoque de las capacidades es todavía insipiente por parte de filósofos morales en América Latina¹⁰⁴ y, dos, ambas propuestas argumentan desde aquellos que sufren profundas desigualdades. Pero se distinguen porque proponen alternativas muy diferentes. Veamos, entonces, en qué consiste esta discusión.¹⁰⁵

¹⁰⁴ Un trabajo pionero en esta línea es el análisis realizado por Javier Iguñiz, donde se confronta la posición de Sen y la del teólogo de la liberación Gustavo Gutiérrez, allí se realiza una comparación entre el desarrollo visto como liberación y libertad, para ello véase (Iguñiz, 2000).

¹⁰⁵ En aras de la claridad conceptual es conveniente explicar dos conceptos que son usados a lo largo de este capítulo, «ética» y «moral», ¿qué se entiende por ética y qué por moral? ¿Cuándo se habla de ética y moral se habla de lo mismo? Si se mira detenidamente el origen etimológico de los términos se encuentran aclaraciones conceptuales importantes que permiten usarlos como sinónimos. La palabra moral viene del latín *mos-moris*, que significa costumbre, carácter, modo de ser, modo de vivir. El origen del término *mos-moris* fue la traducción al latín de los términos griegos *ἦθος* (*êthos* con êta o «e» larga) y *ἠθος* (*êthos* con épsilon o «e» breve) de donde proviene la palabra ética. El término *êthos* lo podemos traducir por cualidad del carácter, modo o forma de vida. El *êthos* en su sentido más amplio es la disposición del ser humano en la vida, su carácter o modo de ser, la manera como el ser humano va adquiriendo su forma de vida a lo largo de su existencia. Ahora bien, este carácter o modo de ser (*êthos*) es adquirido por *êthos* que significa *costumbre*, es decir, a través del hábito, la virtud o el vicio. De esta manera, *êthos* deriva de *êthos*, el carácter se logra mediante el hábito. Como en el latín no había un término que diferenciara a *êthos* de *êthos*, como sí sucedía en el griego antiguo, ambos términos se tradujeron como *mos-moris* (Aranguren, 1994,177). Cabe resaltar que es a Cicerón a quien se le atribuye la invención del término moral: Como dice Cicerón “(De fato I, 1), «puesto que se refiere a las costumbres, que los griegos llaman *êthos*, nosotros solemos llamar a esta parte de la filosofía una filosofía de las costumbres, pero conviene enriquecer la lengua latina y llamarla moral»” (Ferrater, 1994, 2460). De esta manera se ve que la palabra «moral» tiene un origen latino, mientras que la palabra «ética» presenta un origen griego, y estos dos conceptos muestran una similitud en su origen etimológico ya que el término latino *mos-moris* significa, por un lado, modo de ser o carácter y, por otro,

3.2.1. La filosofía de la liberación latinoamericana

Uno de los aportes principales de la filosofía en América Latina a la historia de la filosofía universal, es la configuración de una «filosofía de la liberación», que tiene como origen repensar la opresión de la realidad social, histórica, cultural, económica y política de América Latina, para reorientarla hacia un proceso de liberación. Este movimiento filosófico surgió cuando a comienzo de los años 70, varios filósofos se plantearon una «filosofía de la liberación latinoamericana».¹⁰⁶ Lo que motivó este quehacer por la filosofía fue la situación de dependencia e injusticia que han sufrido los distintos países de América Latina, como también, la convicción de que para superarla era necesario (aunque no suficiente) el aporte de una filosofía liberadora. De esta manera, esta inquietud filosófica toma como tema la «liberación», para establecer una praxis crítica que desvele las ideologías de dominación de las distintas sociedades latinoamericanas. Sobre la vigencia de estos primeros postulados de la filosofía de la liberación se puede sostener que debido a las profundas desigualdades reinantes y la vigencia de la pobreza en América Latina, aunque las circunstancias han cambiado radicalmente desde los años 70 hasta hoy, sin embargo, la situación sociopolítica en muchos casos ha empeorado, pues las mayorías sufren no sólo la opresión, sino

costumbre. Así que ambos términos pueden ser usados indistintamente que es el uso que se les dará en el resto del texto.

La ética como filosofía moral indaga por la orientación de las acciones humanas tanto individuales como sociales, permitiendo establecer los distintos conceptos que prescriben las acciones como conciencia moral, deber, bien, obligación moral, autonomía, entre otros. Por otra parte, realiza un análisis crítico de la manera como nacen, se desarrollan y transforman las costumbres, los valores y las normas que orientan las acciones humanas tanto individuales como sociales. Así como también, cuestiona las condiciones materiales que garantizan unos mínimos de bienestar social para el ser humano. En este orden de ideas la ética ciudadana en clave de capacidades, no es otra cosa, que la indagación por nuevas perspectivas en la orientación o prescripción de las acciones de los ciudadanos para el ejercicio de la vida buena entendida como una vida libre. Esta perspectiva permite la configuración de una actitud crítica que devela procesos de exclusión, marginalidad y dominación debido a la ausencia de las capacidades para funcionar que no permiten alcanzar estados de libertad, justicia e igualdad.

¹⁰⁶ Para consultar las principales propuestas en los inicios de la filosofía de la liberación, véase (Ardiles, 1973). En esta primera obra publicada en conjunto por filósofos de la liberación titulada *Hacia una filosofía de la liberación Latinoamericana*, se sostiene que es un pensar que parte del oprimido, del marginado, del pobre, desde los países dependientes, pretendiendo pensar desde la exterioridad del Otro para buscar su liberación.

también la exclusión social, política y económica. De esta manera se puede afirmar que la tarea de la filosofía de la liberación sigue vigente para este contexto.

Si se amplía el horizonte de mirada, entonces, la «filosofía de la liberación» busca reflexionar desde la situación real del planeta, desde los países pobres y periféricos, subdesarrollados que son el 85 % de la humanidad presente (Dussel, 2001, 44). La situación política de estos países se caracteriza por un estado de derecho insuficiente, por tener condiciones de vida que no garantizan una vida en libertad para todos sus ciudadanos. Donde el sistema democrático es todavía insuficiente para resolver los distintos problemas sociales. Con estas características la tarea de la filosofía de la liberación no solamente es pertinente para un contexto específico como es el caso de América Latina, sino que tiene una justificación y aplicación de mayor alcance.

Los antecedentes inmediatos de la filosofía de la liberación se pueden ubicar en los años 40, cuando un grupo de filósofos como Leopoldo Zea en México, Salazar Bondy en Perú, Arturo Ardao en Uruguay, Francisco Romero en Argentina, entre otros, reiniciaron el debate sobre la problemática de la filosofía en América Latina, como había acontecido en el siglo XIX, con Alberdi, Bello o Martí, o en la primera parte del siglo XX con Mariátegui, Vasconcelos, Samuel Ramos y tantos otros. Quienes levantaron una interpretación sobre la historia e identidad de América Latina. Estos filósofos de mediados del siglo XX tuvieron como marco teórico para nutrir su discusión a filósofos como Husserl, Heidegger, Ortega y Gasset y Sartre. Para este grupo de filósofos latinoamericanos pensar desde América Latina obligaba a reconocer problemas de dependencia y opresión, por eso el único pensar posible era un pensar liberador.

Si seguimos los planteamientos del filósofo peruano Augusto Salazar Bondy, la filosofía de la liberación presenta tres dimensiones: 1) una dimensión *crítica* que consiste en lograr la máxima conciencia sobre lo que está produciendo la situación de dominación y que requiere liberación. Para la realización de esta crítica de concientización se deben usar unos análisis que revelen verdaderamente la situación en la cual se vive. Esto lleva a pensar críticamente la historia social. 2) la dimensión de *replanteamiento* que no es otra cosa que volver a plantearse los problemas de la filosofía, pero ahora desde una óptica de liberación. 3) la

dimensión de *reconstrucción* que viene a ser el resultado de la dimensión anterior en el que la filosofía que hay que construir no puede ser una variante de ninguna de las concepciones del mundo que corresponden a los centros de poder hoy, ligadas como están a los intereses y metas de esas potencias. Al lado de las filosofías vinculados con los grandes bloques actuales o del futuro inmediato es preciso, pues, forjar un pensamiento que se arraigue en la realidad histórico social de nuestras comunidades y traduzca sus necesidades y metas y sirva como medio para cancelar el subdesarrollo y la dominación que tipifican esta condición histórica.

Existen en la historia de América Latina algunos aspectos que van a propiciar el inicio de una filosofía de liberación, entre ellas tenemos la revolución cubana de 1959, el surgimiento en varios lugares de movimientos sociales y políticos de liberación. Por otra parte, la recepción de las transformaciones estructurales de la iglesia católica que van a marcar todo un derrotero en la práctica misma de la evangelización de un sector de la iglesia en América Latina que va a llevar a configurar lo que se conocerá como teología de la liberación.¹⁰⁷

Por otra parte, el surgimiento de una sociología Latinoamérica que para esos años había planteado la teoría de la dependencia, que buscaba nuevas respuestas explicativas al subdesarrollo del subcontinente. Este subdesarrollo era

¹⁰⁷ Al respecto Scannone comenta lo siguiente: “muchos cristianos latinoamericanos recibieron en esa atmósfera el impacto del concilio Vaticano II (1962-1965), de su apertura al diálogo con el mundo moderno, su aplicación teológica del método «ver, juzgar, actuar» referido a las realidades sociohistóricas y el énfasis puesto por algunos padres conciliares en la Iglesia de los pobres. Todo ello enfocado hacia América Latina agudizó la percepción de los cristianos para discernir a la luz de la comprensión evangélica del hombre tanto las situaciones de injusticia y dependencia como los gérmenes de su superación liberadora [...] Así es como se preparó el camino no sólo para el surgimiento de la teología de la liberación, inmediatamente antes y después de la II Conferencia del Episcopado Latinoamericano en Medellín (1969), sino también para la elaboración -en y para esa Conferencia o bajo su influjo- de categorías como «liberación integral», «estructuras de pecado» y «violencia institucionalizada». Aún más, Medellín hizo una opción preferencial y solidaria por los pobres de América Latina.

En relación con esa opción la teología de la liberación se autocomprendió como «reflexión crítica de la praxis histórica a la luz de la Palabra» de Dios (cf. Gutiérrez, 1972, 38), es decir, como acto segundo, reflexivo, crítico y teórico (teológico) desde, sobre y para la praxis liberadora que nace de la opción preferencial por los pobres, opción evangélica y ética, pero también histórica y social, mediada por una comprensión estructural de las causas de su pobreza, según las interpretan las ciencias sociales. Estimo que tanto Medellín como la teología de la liberación son los primeros testimonios de un aporte original que el cristianismo latinoamericano iba a dar a la problemática filosófica en general y, en particular, de la religión, aporte que se puede condensar en la palabra liberación» (Scannone, 1993, 94).

debido no tanto como un estadio atrasado del desarrollo capitalista, sino como un efecto del mismo, es decir, como un capitalismo periférico y estructuralmente dependiente. Se cuestionó así el programa *Alianza para el Progreso* que implementó Estados Unidos con el objetivo de conceder préstamos a Latinoamérica y así ayudarlo a salir de su atraso económico. El resultado fue un endeudamiento progresivo y un mayor subdesarrollo. Se mostró que a mayor inversión del capital extranjero del centro, en la periferia se producía un efecto perverso: por una parte, una mayor acumulación de dinero en los países del Primer Mundo, y, por otra, una mayor dependencia, endeudamiento, y pobreza en los países del Tercer Mundo. La tesis que defendieron los teóricos de la dependencia es que el subdesarrollo no es natural, sino consecuencia lógica de la dependencia colonial, y resultado del orden internacional. Una obra para resaltar de este paradigma económico es la de A. Gunder Frank con *Sociología del desarrollo y subdesarrollo de la sociología* (1971).¹⁰⁸

De esta forma, si se tiene en cuenta el clima de movimientos sociales y políticos de liberación, el surgimiento de la teología de la liberación, la teoría de la dependencia, en pedagogía las obras de Paulo Freire que instaura una educación como práctica para la libertad desde una pedagogía del oprimido, la elaboración de obras como *Las venas abiertas de América Latina* de Galeano, permitieron crear un ambiente propicio para que se diera el movimiento denominado «filosofía de la liberación». Que tuvo como trasfondo la polémica filosófica entre Augusto Salazar Bondy y Leopoldo Zea sobre la filosofía latinoamericana, el primero subrayando una filosofía hecha en situación de dependencia y, el segundo, resaltando sus estudios sobre la filosofía y la cultura Latinoamérica,¹⁰⁹ se planteó entonces una filosofía de la liberación latinoamericana, que tuvo como acta de fundación los inicios de los años 70, Scannone comenta así las características y la fundación de este movimiento:

Ya en enero de 1971 surgió dicho planteamiento con ocasión de la reunión de un grupo de profesores cristianos jóvenes de filosofía con E. Dussel y J. C. Scannone en Calamuchita (Córdoba, Argentina) en la que se discutieron la cuestión de una filosofía latinoamericana, el cuestionamiento

¹⁰⁸ Entre los economistas que criticaron el planteamiento de la teoría desarrollista están Theotonio dos Santos, Fernando Henrique Cardoso, Enzo Faletto, Celso Furtado y A. Quijano, entre otros.

¹⁰⁹ Para profundizar en esa discusión véase (Bondy, 1968; Zea, 1969).

a ésta, hecho por Salazar Bondy, y las eventuales contribuciones de Heidegger y Levinas a la misma. Luego, en junio y agosto del mismo año, respectivamente, con ocasión del II Congreso Nacional de Filosofía (Alta Gracia, Córdoba) y de las II Jornadas Académicas de las Facultades de Filosofía y Teología (San Miguel, Buenos Aires) sus ideas se conectaron con las de otros filósofos preocupados por la misma cuestión. Así se formó un grupo que fue creciendo, y se reunía dos veces por año: entre sí en Calamuchita, y con otros filósofos de distintas regiones de Argentina y de otros países de América Latina, así como con investigadores de otras disciplinas (teología, ciencias humanas y sociales, etc). Durante las Jornadas de San Miguel, que se publicaban regularmente en la revista *Stromata*. Ese ritmo de encuentros se prolongó hasta el golpe militar (1976). Con la primera obra conjunta del grupo, a la que se añadieron trabajos de algunos otros pensadores [...], se publicó *A manera de manifiesto*, un texto que resume varias ideas claves: se trata de un filosofar que no parte del ego (yo pienso, yo conquisto, yo como voluntad de poder), sino desde los pobres y oprimidos y los países dependientes; que pretende pensar desde la exterioridad del Otro, y desde la praxis de liberación, tomando críticamente en serio los condicionamientos epistemológicos y políticos del pensar mismo. Ya desde entonces se tenía conciencia de que era necesario superar una mera dialéctica «dependencia-liberación» (aunque incluyéndola y transformándola) desde lo nuevo y propio de la *alteridad* de los pobres latinoamericanos. Así como en la crítica a la filosofía de la subjetividad se nota el influjo de Heidegger, y en la concepción dialéctica, el de Hegel, Marx y la Escuela de Francfort, la comprensión de la alteridad y la exterioridad (desde la cual se recomprende a aquéllos) muestra la impronta de Levinas, pero releída desde la situación histórica latinoamericana. La interpelación del pobre es entendida no sólo ética sino también políticamente (a través de una interpretación estructural de la pobreza injusta), de modo que a la alteridad se la considera tanto ética y metafísicamente cuanto en forma histórica, social y cultural. Para ello la filosofía se pone en diálogo con las ciencias de la sociedad, la historia y la cultura (Scannone, 1993, 95).

Cada uno de estos pensadores y algunos otros que se van agregando posteriormente como Marquínez Argote, Ellacuría, Raúl Fonet-Betancourt, entre mucho otros, desarrollan distintas tendencias de lo que se puede entender por filosofía de la liberación, de tal forma que la filosofía de la liberación no pretende ser una escuela, sino un movimiento, por ello no es de extrañar que se den distintas tendencia y corrientes a lo largo de los años, que permiten hablar mejor de «filosofías de la liberación».¹¹⁰ Por otra parte, el surgimiento de la filosofía de la liberación es fruto de un contexto y una situación sociopolítica que la explica y

¹¹⁰ Se pueden encontrar cuatro corrientes muy marcadas al interior de la filosofía de la liberación si se sigue el planteamiento de Horacio Cerutti en su obra *La filosofía de la liberación latinoamericana* (1983). La corriente ontologicista, la analéctica, historicista, problematizadora. Para devenir en los últimos tiempos en una quinta corriente filosófico-teológica desarrollada por Franz Joseph Hinkelammert.

la fundamenta. La filosofía de la liberación surge, entonces, como resultado de la conciencia de una situación de opresión que viven las sociedades latinoamericanas, que es propiciada, entre otras cosas, por el capitalismo dependiente y desenmascarado por la teoría de la dependencia (Beorlegui, 2004, 672).

3.2.2. La ética de la liberación de E. Dussel.

La propuesta de Dussel se instaura en el movimiento de la filosofía de la liberación latinoamericana. La ética de la liberación expuesta por Dussel se constituye desde la realidad, por ser es una reflexión sobre su propia realidad parte de lo que ya es, de su propio mundo, de su sistema, de su espacialidad. De esta manera, su propuesta se origina desde el análisis de la realidad sociopolítica de América Latina, realizando la labor de la filosofía como conciencia crítica de su cultura. La ética de la liberación parte del reconocimiento del Otro en su estado de pobreza, dominación, desplazamiento, de sujeto masacrado. Es desde este reconocimiento donde se elabora una racionalidad crítica ante todo sistema alienante y opresor que violenta los valores básicos de la libertad y la igualdad. Un sistema con tales características no permite el deber de producir, reproducir y desarrollar la vida humana en comunidad.

En el desarrollo de la ética de la liberación expuesta por Dussel, se pueden establecer dos grandes momentos, el primero, enmarcado en su obra *Para una ética de la liberación latinoamericana Vol. I-II* (1973) constituida por cinco tomos (Dussel, 1973, 1977, 1979, 1980). El segundo, dos décadas más tarde, por su obra *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión* (1998).¹¹¹ El «primer Dussel», como he decidido llamarle, gira sobre la interpretación de Hegel, Marx, Husserl, Heidegger y Levinas.¹¹² Este último le permite a Dussel pensar la vulnerabilidad del Otro, el excluido, el indio, el negro,

¹¹¹ Esta pendiente hacer un estudio entre estos dos grandes momentos sobre el pensamiento de Dussel, por ahora dejo planteado aquí el problema porque es un tema para otra investigación, de todas maneras se puede consultar: (Beorlegui, 2004), quien hace uno de los mejores estudios hasta hora realizados sobre el pensamiento latinoamericano y presenta algunas características fundamentales del pensamiento de Dussel y lo que constituye la filosofía de la liberación.

¹¹² Para profundizar en esta relación y ver de manera detenida los distintos aportes de Husserl, Heidegger, Levinas a la filosofía de la liberación véase (Moreno, 1998).

el hambriento, el extranjero. Estos distintos tópicos le permiten profundizar en aspectos como la praxis de liberación de la mujer oprimida por una erótica machista, posteriormente, abordar la praxis de la liberación pedagógica. Aquí el tema central es el Edipo reprimido o ideológicamente dominado, la juventud domesticada, la cultura popular subalterna de los países coloniales del Sur. Plantea asimismo el problema de la política latinoamericana donde toma como centro de análisis la categoría de «las relaciones poder». Por último, realiza una reflexión sobre la filosofía de la religión en el contexto de la cultura latinoamericana.

El segundo Dussel se separa de Levinas debido a que busca pensar críticamente la responsabilidad acerca de la vulnerabilidad del Otro, pero en el proceso de la construcción de un nuevo orden. Esto le lleva a subsumir las categorías de Marx, Freud, Horkheimer, Marcuse, Benjamin, y Foucault, de la hermenéutica de Ricoeur y de la ética discursiva en la versión apeliana,¹¹³ todo ello para volver a justificar la praxis de liberación, ya no centrada en la alteridad sino en una ética que indaga por la negación de la vida humana. Así sostiene:

Nos encontramos ante el hecho masivo de la crisis de un «sistema-mundo» que comenzó a gestarse hace 5000 años, y que se está globalizando hasta llegar al último rincón de la Tierra, excluyendo, paradójicamente, a la mayoría de la humanidad. Es un problema de vida o muerte. Vida humana que no es un concepto, una idea, ni un horizonte abstracto, sino el *modo de realidad* de cada ser humano en concreto, condición absoluta de la ética y exigencia de toda liberación. No debe extrañar entonces que esta *Ética* sea una ética de afirmación rotunda de la vida humana ante el asesinato y el suicidio colectivo a los que la humanidad se encamina de no cambiar el rumbo de su accionar irracional. La *Ética de la Liberación* pretende pensar filosófica y racionalmente esta situación real y concreta, ética, de la mayoría de la humanidad presente, abocada a un conflicto trágico de proporciones nunca observado en la historia de la especie humana, filogenéticamente hablando (Dussel, 1998, 11).

Esta segunda obra sobre la ética de la liberación, es un segundo paso con respecto a la primera donde se advierte una mayor presencia de la negación de la vida humana, con una arquitectónica racional de principios mucho más construida de la que carece la primera gran obra. Situándose en un horizonte mundial, planetario y no estrictamente en las sociedades latinoamericanas. E introduce

¹¹³ Para ello véase (Dussel, 1998, 2005).

nuevos diálogos con filósofos como Apel, Habermas, entre muchos otros que no están en la primera obra. Este es un segundo momento y no intenta pues sustituir a la anterior obra, pero si busca actualizarla, reformándola, radicalizándola, desarrollando nuevos aspectos fundamentales, y respondiendo a nuevas críticas. En el primer Dussel desde Heidegger y Levinas se mostraba el contenido ontológico de la positividad de los pobres, de la viuda y el huérfano, su positividad como exterioridad. En el segundo Dussel, se desarrolla una ética de principios con una arquitectónica kantiana especialmente a partir del debate con Apel (Dussel y Apel, 2005).

En este segundo Dussel, el filósofo de la liberación no es un representante de nadie, ni habla en nombre de otros. El filósofo crítico latinoamericano se asigna la responsabilidad de luchar por el Otro,¹¹⁴ la víctima, desde su conciencia ética situada que se indigna ante la injusticia que sufre algún Otro. Se sitúa así desde la periferia del sistema-mundo, desde las razas dominadas, desde la mujer en el orden machista, desde el niño en el sistema de la educación bancaria, desde los movimientos feministas, ecologistas, naciones pobres, clases oprimidas, etnias indígenas, poblaciones urbanas marginales, inmigrantes y desplazados por la guerra o situaciones económicas, desde los niños de la calle, los ancianos desechados, y tanto otros que se constituyen en frentes de liberación. Para Dussel es importante que desde estos sujetos históricos se articule una ética crítica que fundamente sus decisiones desde un principio de liberación.

La ética de la liberación parte de un principio ético material o de contenido con pretensión de universalidad: *el deber de producir, reproducir y desarrollar la vida humana en comunidad*. De esta manera desde el segundo Dussel se puede sostener que la ética de la liberación es ahora una ética de la vida humana, cuyo tema de discusión es su negación (Dussel, 1998, 309). Parte así de la negación de

¹¹⁴ La categoría el «Otro» es bastante amplia y muy compleja ya que “El Otro será la/el otra/o mujer/hombre: un ser humano, un sujeto ético, el rostro que se manifiesta como epifanía de la corporalidad viviente humana; será un tema de significación exclusivamente racional filosófico antropológico. Un «absolutamente Otro» en esta *Ética* sería algo así como una tribu amazónica que no hubiera tomado *ningún contacto* con la civilización actual, hoy prácticamente inexistente. La libertad del Otro -siguiendo en este aspecto a Merleau Ponty- no puede ser una «absoluta» incondicionalidad, sino siempre una cuasi-incondicionalidad referida o «relativa» a un contexto, a un mundo, a la facticidad, a la factibilidad. En esta *Ética* el Otro no será denominado metafóricamente bajo el nombre de «pobre». Ahora, inspirándonos en W. Benjamin, lo denominaré «la-Víctima» -noción más amplia y exacta” (Dussel, 1998, 16-7).

la corporalidad expresada en el sufrimiento de las víctimas, de los dominados para la toma de conciencia de dicha negatividad. Este reconocimiento es para Dussel un «hecho empírico» de contenido material, expresado en la corporalidad de la negatividad en el nivel de la producción y reproducción de la vida del sujeto humano como dimensión de una ética material. Desde allí critica o juzga negativamente aquello que produce la pobreza o la infelicidad de las víctimas. De esta manera, la verdad del sistema es ahora negada desde la imposibilidad del vivir de las víctimas. Así sostiene:

Sólo después, a la luz ya definida del criterio y del principio material (del deber ético de la reproducción y desarrollo del sujeto humano, desde una comunidad de vida, en una cultura dada, presuponiendo como proyecto la felicidad subjetiva en condiciones objetivas de justicia, en último término de toda la humanidad) puede descubrirse un hecho masivo a finales del siglo XX: buena parte de la humanidad es «víctima» de profunda dominación o exclusión, encontrándose sumida en el «dolor», «infelicidad», «pobreza», «hambre», «analfabetismo», «dominación» (Dussel, 1998, 310).

El anterior argumento lo respaldan hechos como saber que la pobreza a nivel mundial alcanza a 840 millones de personas que padecen de hambre severa. Actualmente 1.500 millones de habitantes son desesperadamente pobres y más de 1.000 millones sobreviven con un ingreso diario menor a un dólar. En este orden de ideas el proyecto del sistema-mundo vigente que se globaliza en ámbitos económicos y políticos se descubre en contradicción consigo mismo, pues proclama libertad, igualdad y riqueza, pero lo que se ve es que la mayoría de sus posibles participantes afectados se encuentran privados de cumplir con las necesidades que el mismo sistema proclama como derechos. Este proceso globalizador evidencia que conlleva a la exclusión de las grandes mayorías de la humanidad: las víctimas o los pobres del sistema mundo. La globalización expresa un doble movimiento en el que se encuentra apesada la periferia mundial: por una parte, la pretendida modernización dentro de la globalización formal del capital; pero, por otra, la exclusión material discursiva formal creciente de las víctimas de ese pretendido proceso civilizador. Esta ética da cuenta de esta dialéctica contradictoria, construyendo las categorías y el discurso crítico que permite pensar filosóficamente este sistema preformativo, que destruye, niega y empobrece a un amplio sector de la población mundial. La muerte de las mayorías

exige una ética de la vida, y sus sufrimientos nos mueven a pensar en justificar su necesaria liberación. Esta pretensión de liberación en muchos casos legitima el uso de la violencia y la guerra para acabar con situaciones de desigualdad e injusticia social.¹¹⁵

3.2.2.1. Aspectos significativos de Sen para la ética de la liberación

La ética de la liberación desde sus inicios ha insistido en la preeminencia del pobre, como víctima de sistemas económicos y sociales (Dussel, 1973, t. I, Cáp. 3). Se toma al pobre como categoría ética, que excluido de la posibilidad de la reproducción de la vida interpela a la conciencia ética y económica. La dificultad para la ética de la liberación era darle un estatuto «científico», desde la economía al tema de la pobreza. Para Dussel, Sen ayuda a clarificar este tema

¹¹⁵ Respecto a la justificación de la violencia como una praxis de liberación, veo un grave problema que me lleva a distanciarme de Dussel. Esta pretensión de liberación asume como legítimo el uso de la violencia y la guerra para acabar con situaciones de desigualdad e injusticia social. Pero, ¿es justificable moralmente la violencia y su forma más cruel, la guerra? ¿Está la violencia y la guerra más allá de cualquier juicio moral? ¿Es justo o injusto el recurso a ellas? ¿Se pueden justificar moralmente las conductas que se dan una vez iniciada la guerra? Desde la ética de la liberación desarrollada por Dussel la violencia tiene una justificación moral en la medida que sea una praxis de liberación. Ahora bien, el problema para la ética social nace si nos preguntamos entonces: ¿es ésta la labor de la ética, proporcionar buenas razones para desatar el infierno de la guerra o la matanza recíproca?

Sobre este punto pienso que se pueden distinguir dos tipos de violencia, una es la violencia originaria que se caracteriza por ser la causa primera de otras formas de violencia, es la que encarna el origen de la agresión que lleva a la humillación, la esclavitud, la violación de los valores básicos y derechos fundamentales de un ciudadano o de toda una sociedad. En últimas, es toda forma de violencia que genera víctimas. La segunda forma de violencia es la violencia de respuesta a la violencia originaria, que se manifiesta en acciones que responden a las agresiones primeras de un sujeto o acto generador de violencia. Aunque las causas de esta segunda forma de violencia tengan alguna justificación moral, ello no quiere decir que no sea regulada ni que esté exenta de algún juicio de responsabilidad sobre las acciones realizadas.

Todo tipo de violencia originaria es condenable moralmente venga de donde viniere. Incluida las causas que originan una violencia de respuesta a los atropellos a las capacidades para funcionar de una persona. La violencia de respuesta debe tener una censura moral, porque actos de violencia como ataques a la población civil, asesinatos de niños, violaciones a mujeres, torturas, secuestros, etc., son crímenes que deben ser castigados. Estos actos también ocurren en violencias de respuesta. En una sociedad democrática donde los ciudadanos se reconocen como libres e iguales se deben buscar caminos distintos a la violencia para la reivindicación de unas condiciones materiales decentes de existencia, máxime cuando la sociedad ha evolucionado a una sociedad democrática constituida bajo un Estado democrático social de derecho. Los ciudadanos deben recurrir a la deliberación en ámbitos políticos, sociales y económicos para resolver los distintos conflictos inherentes a la vida en sociedad y no a la violencia política, como es el caso de la sociedad colombiana.

central para toda ética crítica en el sentido de una negatividad material, que sufre un sujeto en condiciones de pobreza.

Dussel resalta la característica crítica de la economía de Amartya Sen, pues le brinda un aporte sustantivo a la ética de la liberación, asimismo considera que sus desarrollos desde una ética de la liberación le aportan una fundamentación a la propuesta de Sen.

Dussel resalta de Sen, primero, que éste tiene una visión más compleja de los problemas económicos que la de los economistas clásicos, asimismo la crítica que hace Sen a la ciencia económica de distanciarse de la ética, ya que este distanciamiento ha traído unas graves consecuencias como es el empobrecimiento de la economía de bienestar y ha debilitado también la base de una gran parte de la economía descriptiva y predictiva (Sen, 1987a, 78-9).¹¹⁶

Dussel describe el análisis de Sen de la siguiente manera:

La ciencia económica actual parte de la “teoría del equilibrio general, que trata de la producción y del intercambio que suponen las relaciones de mercado” [...], aclarando, hasta cierto punto, la comprensión de la naturaleza de la interdependencia social, permitiendo aún, por ejemplo, un análisis causal de los dramáticos problema del hambre en el mundo actual. Además, toda la economía supone, por otra parte, un cierto tipo de racionalidad, sea como consistencia interna, sea como maximización del propio interés (egoísta) (Dussel, 2001, 128).¹¹⁷

Dussel resalta en segundo lugar que Sen indague ampliamente sobre el concepto de racionalidad centrado en el propio interés. Llama la atención como Sen se pregunta: ¿por qué debe ser únicamente racional perseguir el propio interés excluyendo todo lo demás? Para Sen puede que la maximización del propio interés no sea irracional (a corto plazo), pero “mantener que cualquier otra posibilidad excepto la maximización del propio interés deba ser irracional parece absolutamente extraordinario” (Sen, 1987a, 15). Sen muestra convincentemente que en la economía actúan muchos otros factores que el solo egoísmo. Por

¹¹⁶ Aquí es interesante señalar que para Sen un contacto más íntimo entre la ética y la economía puede ser beneficioso no sólo para la economía, sino también para la ética, pues muchos problemas éticos tienen problemas «técnicos», y algunos de ellos suponen en realidad relaciones económicas.

¹¹⁷ De esta manera para Sen la teoría económica convencional caracteriza el comportamiento racional de dos maneras, por una parte, considerando la racionalidad como la consistencia interna en la elección, la otra, identificando la racionalidad con la maximización del propio interés.

ejemplo, “el éxito de algunas economías de libre mercado, como Japón, [...] sugiere que las desviaciones sistemáticas del comportamiento egoísta hacia el deber, la lealtad y la buena voluntad han desempeñado un papel fundamental en dicho éxito industrial” (Sen, 1987a, 18-9).

El tercer aspecto que tiene presente Dussel es que la economía del bienestar, que se funda en último término en el utilitarismo, toma como criterio de eficiencia económica la optimalidad de Pareto, en el sentido que toda medida económica que aumente la utilidad de uno no debería reducir la utilidad de ningún otro, así sostiene Sen que en la pequeña jaula en la que se confinó a la economía de bienestar, donde la optimalidad de Pareto era *el único criterio de valoración* y el comportamiento egoísta *la única base de elección económica*, las posibilidades de decir algo interesante se hicieron extremadamente pequeñas (Sen, 1987a, 33-4). De esta manera, el fondo de la cuestión para Sen se caracteriza en que el tener bienes de uso suficiente y la utilidad que satisface como cumplimiento del deseo no son el último criterio por el que el ser humano elige en concreto. Pues si se considera al ser humano como un «agente» en cuanto sujeto concreto de valoraciones, el agente puede elegir lo que más valora, sin que sea el fundamento de dicha elección el «bienestar o la utilidad».

Dussel aprecia positivamente las críticas de Sen sobre la evaluación del bienestar basado en la utilidad, pues para Sen es problemático juzgar el bienestar de una persona exclusivamente por la felicidad o la satisfacción del deseo. Una persona que ha tenido una vida desdichada, con muy pocas oportunidades y con muy poca esperanza, se puede conformar más fácilmente con las privaciones que otras personas que han crecido en unas condiciones más afortunadas, es el caso del mendigo, el jornalero en situación precaria, el ama de casa dominada, el parado que pueden disfrutar con pequeñas cosas y conseguir suprimir el intenso sufrimiento por la necesidad de continuar sobreviviendo (Sen, 1987a, 45). Esta situación le lleva a sostener a Dussel que en este caso no se está en una situación de bienestar, y tampoco de cumplimiento de deseos en el sentido «utilitarista», sino que nos encontraríamos en un nivel más profundo de una estrategia de sobrevivencia en referencia a la vida humana como condición de posibilidad.

Por otra parte, Dussel resalta de Sen que:

Para el cumplimiento pleno de la persona es necesario un acceso al bienestar y utilidad desde la «libertad» (y el derecho). Aquí A. Sen articula el aspecto material y objetivo (de la ética y economía) con el aspecto formal y subjetivo. Sabe incorporar los logros del liberalismo -refiriéndose a Rawls, Nozick, Dworkin, etc.- sin perder la sustantividad material de la pluralidad en la evaluación de la «realización» del proyecto ético propio de vida. Es decir, desde la libertad y el derecho, el agente puede realizar su proyecto valorativo ético-cultural, frecuentemente como utilidad y bienestar, pero no exclusivamente. Se trata de una «libertad al bienestar» (Dussel, 2001, 130).¹¹⁸

Para Dussel, Sen desarrolla una ética de las capacidades, en la medida en que Sen sostiene:

“El conjunto de *capacidades* representa pues la libertad de elección que una persona tiene entre los modos de vida diferentes que puede cumplir” (Sen, 1998, p. 113). “Es posible concebir el modo de vida conseguido por una persona como una combinación de *realizaciones* o bien de *hacer* (*doing*) y *ser* (*being*)” (Citado por Dussel, 2001, 131).

Dussel entiende, entonces, que la capacidad “es tener la posibilidad efectiva *libremente* de realizar ese modo de vida con los bienes útiles y que dan bienestar” (Dussel, 2001, 131). Ello le permite afirmar que no sólo hay bienes objetivos que son «útiles» y dan «bienestar» como consumo, “sino que las personas se tienen por realizadas cuando pueden cumplir sus «modos de vida» propios (no sólo occidental, sino hindú, por ejemplo), que es un modo de “ser” (hindú) y de “hacer” (operar como agente: *agency*)” (Dussel, 2001, 131). Todo ello supone un modo diferente de evaluar la situación de la realización del sujeto económico, ya no por bienes sino por la capacidad para gozar de ellos.

Sin lugar a dudas que la propuesta de Sen es crítica y en ello convergen las dos propuestas.¹¹⁹ Pues para Sen a la economía no solamente le concierne la renta

¹¹⁸ Desde este nivel de argumentación Dussel ve que Sen es un buen ejemplo de un pensador que sabe articular aspectos formales y materiales de contenido.

¹¹⁹ Otros autores, como es el caso de Conill, resaltan esta vertiente crítica del enfoque de las capacidades, incluso, sostiene que se puede entender como una «hermenéutica crítica»: “el enfoque de las capacidades podría ser entendido en forma de «hermenéutica crítica» y de «ética de la responsabilidad», porque a partir de la vida real histórica (vertiente hermenéutica) descubre la necesidad del presupuesto del valor intrínseco y normativo de la libertad en las mediaciones de la vida económica y en las más diversas culturas (vertiente crítico-universal).

Creo que el enfoque de las capacidades conecta bien con la transformación discursiva y hermenéutica de la concepción kantiana, especialmente por lo que se refiere a la atención a los

y la riqueza, sino también el modo de emplear estos recursos como medios para lograr fines valiosos, entre ellos la promoción y el disfrute de vidas largas y dignas. Los criterios del éxito económico se pueden mejorar incluyendo evaluaciones sobre la capacidad de una nación o una región para alargar la vida de sus habitantes y elevar su calidad. Por otra parte, los datos de mortalidad permiten enjuiciar la política seguida por las distintas instituciones del Estado, y reconocer aspectos cruciales de la penuria económica en ciertas naciones o en grupos concretos dentro de las naciones. Para Sen las estadísticas sobre mortalidad son útiles para el análisis socioeconómico que reflejan el hambre en muchos lugares, incluso, en algunos donde no falta alimento. Reflejan asimismo la baja esperanza de vida en lugares con alto ingreso per cápita. Si se buscan explicaciones a estos problemas muchos de ellos dependen de la política de producción y distribución de alimentos. La hambruna en muchos lugares del mundo ocurre debido a que una fracción muy importante de personas pierde los medios para obtener comida por culpa del paro, la depreciación salarial o una grave alteración del tipo de cambio entre la venta de bienes y servicios y la compra de alimentos. Para Sen la información de todos estos factores y de muchos más procesos económicos que influyen en la capacidad de procurarse comida debería estar en la base de las políticas encaminadas a evitar la escasez y aliviar el hambre.

En este sentido la propuesta de Sen es crítica porque permite una manera de evaluar el bienestar general de la persona para llevar el tipo de vida que considera valioso (Sen, 1993h, 6). Para Sen el posicionamiento de la libertad gracias al enfoque de las capacidades es un instrumento potente, por ejemplo, en la crítica social, al mostrar la ausencia de libertad de los trabajadores desempleados o esposas subyugadas en sociedades particulares (Sen, 2002a, 622).

Pero, es un error de Dussel sostener que Sen hable de una «ética de las capacidades», por varias razones, la primera es que este concepto hasta el momento no lo ha utilizado Sen, él habla de el «enfoque de las capacidades» no de una «ética de las capacidades». Es correcto que el conjunto de capacidades

afectados, a la vida real y a las bases de la información (las fuentes de información) para comprender las situaciones históricas y culturales de la vida humana, en que viven las personas concretas (más allá de los modelos abstractos del imperialismo económico). No se trata del cálculo utilitarista y racionalista, sino de la atención a las situaciones reales (a las variables, índices, indicadores vitales) (Conill, 2004, 197-8).

representa la libertad de elección de una persona, como también, concebir el modo de vida de una persona como una combinación de realizaciones, que es lo que una persona logra hacer (*doing*) o ser (*being*). Pero de allí no se puede sostener que el enfoque de las capacidades sea una teoría moral que explique qué es el bien, la vida buena, el deber, la conciencia y otros fenómenos morales, tampoco configura principios o el diseño de normas y virtudes para el sentido de la vida del ser humano, otra cosa, es que el enfoque de las capacidades incluya valoraciones éticas. O Sen como economista vea la necesidad de que la ética y la economía tengan puntos de intersección, pero esto es otra cosa.¹²⁰

3.2.2.2. Más allá de las capacidades: la vida humana

Dussel resalta la labor de factibilidad ética elaborada por Sen en los distintos informes del PNUD, pues Sen es uno de los inspiradores de estos *Informes*, que permiten mostrar empíricamente la complejidad y dificultad de un cálculo o «medida» objetiva del desarrollo humano.

El *Informe* permite medir la situación mundial por medio de un Índice de Desarrollo Humano encaminado a aumentar todas las opciones humanas, que deben dirigirse a ampliar y mejorar también las opciones de consumo, pero promoviendo la vida humana. El Índice de Desarrollo Humano (IDH) es un indicador que mide los avances promedio de un país en función de tres dimensiones básicas del desarrollo humano, a saber: vida larga y saludable medida según la esperanza de vida al nacer; educación medida por la tasa de alfabetización de adultos y la tasa bruta combinada con la cobertura en enseñanza primaria, secundaria y terciaria; y nivel de vida digno medido por el producto interno bruto (PIB) per cápita. Para Dussel, estos son los criterios *materiales* (es decir, los aspectos de la vida humana en definitiva) que permiten clasificar el desarrollo de los países no sólo por el PIB per cápita, sino que se considera también la «esperanza de vida», el grado de alfabetización y escolaridad, etc. De esta manera una reflexión ética pormenorizada nos haría tomar conciencia de

¹²⁰ Hay trabajos clásicos en esta línea como es el elaborado por Max Weber *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1904/1905). En nuestro días dos trabajos que muestran claramente estas relaciones es el de Jesús Conill *Horizontes de economía ética* (2004) y *Por una ética del consumo* de Adela Cortina (2002).

situaciones de terribles desigualdades en el mundo en la era de la globalización. Pues a escala mundial, el 20% de los habitantes de los países de mayor ingreso hacen el 86% del total de los gastos en consumo privado, y el 20% más pobre, un minúsculo 1.3%.¹²¹

Dussel destaca de estos informes del PNUD que se refieren a aspectos o momentos determinantes de la vida humana. Aspecto en el que Dussel actualmente centra su ética de la liberación en la medida que las condiciones que posibilitan la vida humana se erigen como principios formales con contenido material que le permiten elaborar una serie de características para fundamentar su ética de la liberación.¹²²

Es curioso ver que para Dussel estos informes cuentan con un principio ético material algo más profundo y amplio que el descubierto por Sen en sus obras, según Dussel:

En efecto, no hay sólo “capacidades” para el acceso a la realización de un modo de vida. En realidad, de lo que se trata, es de aspectos de la *vida humana* misma y como tal. Este es el criterio universal último de todos los *Informes*, el de una ética material, que incluye y supera los principios del utilitarismo, el “*welfarism* (bienestarismo)”, pero aún los de las “*capabilities*” en el sentido del mismo A. Sen. En efecto, la vida humana (como *modo de realidad*, de un ser vivo autoconciente y por ello responsable de su propia vida) es la que permite la satisfacción o la felicidad del cumplimiento de lo deseado (utilitarismo), la lucha por la realización del propio interés (*welfarism*, aunque no egoísta, porque la vida humana siempre es de una comunidad como su horizonte necesario desde su origen), la necesidad del alimento, de la casa, etc., (Dussel, 2001, 133).

De esta manera para Dussel la propuesta de Sen carece de un principio ético material universal de mayor profundidad y amplitud. Sin embargo, Sen sí supera

¹²¹ En el *Informe* de 1992 el 20% más rico consumía en 1990 el 82% de dichos gastos en consumo privado, mientras que el más pobre un 1.4%. Así las cosas en el 2020 la diferencia entre ese 20% más rico y el más pobre será de 120 veces. Otro aspecto para destacar es que en el *Informe* de 1998 se puede observar que Canadá tiene un índice de desarrollo de 0,960 (teniendo un promedio de 0,897 los países con un alto grado de desarrollo); mientras que Sierra Leona tiene un índice de desarrollo de 0,185 (teniendo un promedio de 0,409 los países de bajo desarrollo).

¹²² Al respecto Dussel sostiene que estos aspectos indican en parte el contenido de la vida humana, en la medida que “como efecto de normas, actos, instituciones o sistemas (como el económico, en primer lugar; aunque también del educativo, cultural, político, etc.). Se trata del “alimento” (primera manera de mediar la vida su relación con la naturaleza), de la “duración” misma de la vida (longevidad), del grado de “conocimiento” (educación, cultura, etc.), casa habitación, medios de transportes (vías férreas, automóvil, etc.), de información (teléfonos, radio, diarios, televisión, etc.), emisiones de CO2 per cápita (que indica grado de destrucción ecológica pero también de presencia industrial, automóvil, etc.)” (Dussel, 2001, 132-3).

para Dussel la confrontación que Sen establece con las éticas anglosajonas contemporáneas, con ello creo que se está refiriendo al utilitarismo, la teoría de la justicia de Rawls y la ética de los derechos de Nozick.

Creo que Dussel cae en un grave error de comprensión de la obra de Sen, pues como ya he afirmado, el enfoque de las capacidades no pretende ser una teoría ética, por esa razón no contiene un principio ético material universal que es lo que critica Dussel. Asimismo, la propuesta de Sen no intenta ser una teoría de la justicia como la contenida en Rawls, menos aún, una ética utilitarista, o de los derechos como es el caso de Nozick. Este no es más que un desconocimiento por completo por parte de Dussel sobre lo que significa el enfoque de las capacidades, que es el marco en el que Sen discute la propuesta utilitarista, la justicia como equidad y la concepción libertaria de Nozick.

Dussel piensa que los informes más bien le dan razón a él, pues sostiene que debajo de ellos se encuentra un principio como:

El ser humano debe producir, reproducir y desarrollar la vida humana en comunidad en todos los aspectos o determinaciones, como capacidades de realización de esa vida humana, siempre concretada humanamente en un modo de vida o cultura, que es el horizonte histórico desde donde debe medirse su realización (tanto individual como comunitaria, y en último término de toda la humanidad) (Dussel, 2001, 133-4).

Este es el principio que Dussel echa de menos en la supuesta ética de las capacidades de Sen, pero, claro, es un principio que ratificaría a la ética de la liberación desarrollada por Dussel y no propiamente el enfoque de las capacidades de Sen. En este sentido Dussel pide aspectos que no están en el enfoque de las capacidades, y no están porque no fue diseñado para tal propósito. Si se quiere elaborar principios éticos de tal magnitud habría que ir más allá del uso que Sen le ha dado al enfoque, que es lo que pretendo hacer al final de este capítulo.

3.2.2.3. La pobreza como problema social y ético

La dificultad para la ética de la liberación es darle un estatus económico preciso al tema de la pobreza, los distintos trabajos de Sen sobre la pobreza le

permiten a la ética de la liberación asumir tal rigor teórico y empírico.¹²³ La ética de la liberación ve al pobre como víctima de los sistemas económicos sociales. El pobre lo asume como una categoría ética en la medida en que es el Otro, que es excluido de la posibilidad de la reproducción de la vida, e interpela así a la conciencia ética y económica. Pues siguiendo a Levinas el Otro se constituye como responsabilidad que obliga, así:

Este «tomar-a-cargo» la vida negada del Otro no tendría sentido crítico-ético si procediera de un reconocimiento del Otro *como igual*. El acto propiamente crítico-ético se origina por el hecho de la negatividad del Otro re-conocido *como otro*: porque es una víctima; porque tiene hambre, porque no puede obtener beneficio alguno de su existencia. Gratuidad de la responsabilidad. Me está pidiendo solidaridad desde la «exposición» de su propia corporalidad sufriente. Me pide, me suplica, *me manda* éticamente que lo ayude (Dussel, 1998, 374).

La pobreza así entendida desde la ética de la liberación es una negatividad material, es desde sus principios formales, imposibilidad de producción, reproducción o desarrollo de la vida humana, es falta de cumplimiento de necesidades.¹²⁴ Desde los análisis de Sen no solamente se evalúa el desarrollo

¹²³ Son innumerables los trabajos de Sen sobre el análisis de la pobreza, pero para profundizar en sus estudios véase (Sen, 1973a, 1981a, 1989a).

¹²⁴ Sin lugar a dudas que uno de los problemas más graves del mundo es la pobreza, como lo afirma Arcadi Oliveres, debido a las actuales relaciones internacionales, las políticas de los gobiernos, los intereses de cada país y el avance imparable del neoliberalismo económico han creado un mapa del mundo de consecuencias nefastas e injustas para una gran parte de los habitantes del planeta. La pobreza, hoy por hoy, causa más víctimas que la guerra o que las catástrofes naturales. Aunque la pobreza tenga múltiples caras -la falta de medicamentos básicos, la falta de recursos o la falta de una vivienda digna-, la primera de sus expresiones es el hambre. Según la FAO, la Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación, 840 millones de personas padecen hambre severa en el mundo. De los 840 millones, unas 100.000 personas mueren de hambre diariamente. De tal forma que “el hambre, junto con la propagación de enfermedades como el sida o la falta de recursos como el agua potable, conforman un mapa del mundo en el cual el índice de pobreza no para de crecer y se sitúa en unas zonas muy concretas del mundo, lo que llamamos Tercer Mundo, países del Sur, países empobrecidos -en términos económicos- o países de la periferia (entendiendo que a menudo quedan fuera de un «centro» de toma de decisiones a nivel planetario y al margen de las posibilidades de desarrollo social por la falta de recursos), frente a los países del Primer Mundo.” (Oliveres, 2005, 13).

Pero la pobreza no es un mal sin remedio, “pues el nivel de producción anual de alimentos en el mundo sirve para cubrir las necesidades de toda la población mundial, y todavía quedaría un excedente del 10%. La deducción solamente puede seguir una lógica: no se trata de que haya poco alimento, sino que está mal distribuido. O, dicho de otra forma, que en algunas zonas del planeta se producen alimentos en abundancia y se tiran los excedentes (casos como Europa, Estados Unidos o Australia), mientras que en otras zonas del planeta, como podrían ser África subsahariana, Asia meridional o algunos países de América Latina, la producción está por debajo de las necesidades básicas de la población.” Para pensar en una solución a este problema se necesita “revisar el sistema de funcionamiento de cada zona para conseguir que en los países del Norte se produzca

humano, sino los efectos no-intencionales de la economía y este es un gran aporte para Dussel, pues:

En efecto, el *Informe* 1997 del PNUD, se dedica exclusivamente al problema de la pobreza en el mundo. Por ello en el *Informe* 1998 no sólo se mide el desarrollo humano (IDH), sino igualmente los efectos negativos no-intencionales de la economía, bajo el título de "Índice de Pobreza Humana" (IPH). Aquí se manifiesta la potencia crítica de las investigaciones económicas que hicieron a Amartya Sen merecedor del premio Nobel de Economía de 1998. Procedente de unos de los países más pobres de la Tierra, la India, A. Sen tiene conciencia crítica acerca de que la pobreza no significa sólo falta de bienes básicos, falta de cualidades de esa mercancía, ni sólo grados menores de felicidad (tal como la define el utilitarismo) o cantidad insuficiente de dinero expresado por el PIB. La pobreza significa ante todo falta de "capacidad-para" la *realización* efectiva del propio *modo de vida* concreto, cultural (de la "vida humana" en cuanto tal) (Dussel, 2001, 139).

En este momento vale la pena recordar que desde el enfoque de las capacidades, la pobreza se concibe como la privación de las capacidades y no solamente como la falta de ingresos, que es el criterio normalmente con el que se mide la pobreza. Este enfoque contribuye a comprender mejor la naturaleza y las causas de la pobreza y la privación, trasladando la atención principal de los medios como podría ser la renta a los fines que las personas tienen razones para elegir; es decir, a las libertades necesarias para poder satisfacer estos fines, en este sentido tiene toda la razón Dussel en mostrar el énfasis de Sen.

Sen critica profundamente que la pobreza se interprete como bajos ingresos. Para ello expone un ejemplo que radicaliza en la dicotomía ingresos o capacidades, que es la base de su crítica a las posiciones que conciben la pobreza como ausencia de ingresos. El ejemplo es el siguiente:

Considérese dos personas 1 y 2. La persona 1 tiene un nivel de ingresos algo inferior que el de 2. Pero 2 tiene un problema de riñón y necesita utilizar una máquina de diálisis que le cuesta muchísimo, y también

menos y en los países del Sur se produzca más. Este esquema, que a simple vista es muy sencillo, fue estudiado por la FAO, [...], que hizo constar que con una inversión anual de unos 50.000 millones de dólares se podría ayudar a los países del Tercer Mundo a organizar su producción y se podría erradicar -si no totalmente, sí una buena parte- el hambre del planeta. Pero esta aportación nunca la han aprobado los países del Norte. Paradójicamente, los mismos países que en junio de 2002 negaron a la FAO 50.000 millones de dólares para ayudar a erradicar el hambre del planeta entregaron, siete meses más tarde, unos 200.000 millones de dólares para financiar la guerra de Irak" (Oliveres, 2005, 13).

tiene una vida mucho más empobrecida que la persona 1. ¿Quién es el más pobre de los dos, la persona 1 porque sus ingresos son inferiores, o la persona 2 porque su conjunto de capacidades está más restringido? (1992a, 107).

Si se compara el criterio de renta y el de capacidades para medir la pobreza, se ve claramente las ventajas que brinda el enfoque de las capacidades:

- 1) El enfoque de las capacidades centra la atención en las privaciones que son intrínsecamente importantes a diferencia de la renta baja que sólo es instrumentalmente importante.
- 2) En la perspectiva de las capacidades existen otros factores que influyen en la privación de capacidades además de la falta de renta.
- 3) La relación instrumental entre la falta de renta y la falta de capacidades varía de unas comunidades a otras y de unos ciudadanos a otros. Por ejemplo, la relación entre la renta y la capacidad depende de la edad de la persona, del sexo y de los roles sociales como la maternidad y de las obligaciones familiares, del lugar como la propensión de unas regiones a las inundaciones o sequías. En otros casos, la falta de renta y las dificultades para convertir la renta en funcionamientos pueden ir emparejadas. Las desventajas como la edad, la enfermedad reducen la capacidad de una persona para percibir una renta. Pero también hacen que sea más difícil convertir la renta en capacidad, ya que un ciudadano en edad avanzada, más incapacitado o más enfermo puede necesitar más renta para lograr las mismas funciones que otros. Esto significa en palabras de Sen, que la pobreza real entendida como la privación de capacidades puede ser, en un importante sentido, mayor de lo que aparece en el espacio de rentas o riqueza. La perspectiva de las capacidades es fundamental cuando se evalúan medidas públicas para ayudar a las personas de edad avanzada y a otros grupos con bajo nivel de renta.

Este aporte de Sen le permite sostener a Dussel que:

Medir la pobreza abre todo un capítulo a la ciencia económica *crítica*, negativa. Ya en *Sobre la desigualdad económica* (Sen, 1973) se bosquejaba toda la problemática de las dificultades para calcular objetiva y normativamente la "desigualdad" económica -cuyo extremo es la pobreza-. Aquí puede ya verse la diferencia entre la desigualdad en la distribución según el merecimiento (trabajo o capacidades, en la que consistiría para A. Sen la posición de Marx) y según la necesidad (nunca considerada por la ciencia económica) del sujeto humano. De donde la pregunta: ¿qué es la pobreza?, muestra serias dificultades en la respuesta, y, sin embargo, esta respuesta es necesaria para poder medirla empírica, científica,

económicamente. La dificultad estriba, además, en que la pobreza es un problema social y ético fundamentalmente (Dussel, 2001, 139).

Para Sen es muy claro que la pobreza es una de las tantas formas de desigualdad posible, pero no toda desigualdad implica pobreza. Asimismo, existe una gran dificultad para evaluar la pobreza desde una medida puramente «objetiva», por esta razón ha integrado un criterio normativo¹²⁵ a la hora realizar una valoración sobre la misma, y el enfoque de las capacidades no es más que ello, en la medida que se constituye en un marco normativo y, a la vez, crítico, que permite evaluar y valorar la calidad de vida de un individuo, un grupo o una sociedad gracias al alcance de la libertad entendida como capacidad.

Desde el informe sobre el desarrollo humano de 1997 se puede encontrar un índice para evaluar la pobreza que presenta tres elementos: 1) la longevidad, 2) el analfabetismo y 3) la privación de un nivel de vida decente, este último a su vez considera tres aspectos: 3a) el acceso a agua potable, 3b) el cuidado de la salud y 3c) el peso del niño al nacer. Dussel recoge estos aspectos para señalar que son siempre características de la vida humana, de su reproducción o desarrollo. La ética de la liberación debe tomar en cuenta estos criterios de cálculo y fundamentarlos. Dussel cree hacerlo en la medida que la «vida humana» es un valor absoluto y se constituye como criterio material. Desde su propuesta todo modelo, argumento, sistema económico constructivo o crítico debe tenerla como referencia última.

Pero, ¿cuál es esta concepción de la «vida humana» que permite tal fundamentación? La vida de la que habla la ética de la liberación es la vida humana. Por humana entiende la vida del ser humano en su nivel físico-biológico, histórico-cultural, ético-estético, y aun místico-espiritual, siempre en un ámbito comunitario. Con ello no pretende caer en una postura biológica simplista o materialista cosmológica. La vida humana de la que habla no es un concepto, una idea, un horizonte ontológico abstracto o concreto. No es tampoco un modo de ser. La vida humana es un «modo de realidad»; es la vida concreta de cada ser

¹²⁵ Los criterios normativos para Sen son siempre necesarios, ya que resulta muy difícil hablar de desigualdad de un modo puramente objetivo. Si se quiere estimar el nivel de desigualdad podría resultar imposible si no se incluyen ciertos conceptos éticos. En este sentido las medidas viables de la desigualdad deben reunir los aspectos fáctico con los normativos (Sen, 1987a, 2).

humano desde donde se encara la realidad constituyéndola desde un horizonte ontológico donde lo real se actualiza como verdad práctica. Por ello sostiene:

La vida humana tiene la racionalidad como constitutivo *intrínseco* (porque «humana») y el ejercicio intersubjetivo y veritativo de la racionalidad es una exigencia de la propia vida: es una «astucia» de la vida. La vida humana nunca es «lo otro» que la razón, sino que es la condición absoluta material intrínseca de la racionalidad. Por esto se exige, entonces, no poner la razón sobre la vida (y la vida como lo irracional, en el caso de tantos racionalismos reductivistas, porque en ese caso se cae en una falacia contraria y tan mortal -en cuanto posibilita la muerte del sujeto humano-, como la del vitalismo irracionalista). Ni vitalismo ni racionalismos reductivos. Defendemos entonces que la vida humana es fuente de toda racionalidad, y que la racionalidad material tiene como criterio y última «referencia» de verdad y como condición absoluta de su posibilidad a la vida humana (Dussel, 1998, 618-9).

Sabiendo que se entiende desde la ética de la liberación por «vida humana», veamos, ahora, unas críticas fundamentales que Dussel le realiza a Sen. Dussel piensa que quizá por Sen conocer el medio intelectual en que se mueve como son los países desarrollados, Sen se cuida de indicar claramente las «causas» de la pobreza en el mundo. Para él Sen siempre analiza parcialmente el problema, porque va al hecho y estudia los criterios de su medida, pero jamás habla de que la pobreza pueda presuponer una relación de dominación con respecto al trabajador o productor o a las naciones poscoloniales en la relación centro-periferia, como el posible origen estructural de la pobreza. Desde la ética de la liberación la pobreza no origina una rebelión cuando se la admite como «natural», como una relación originaria del sistema económico. Es decir, el esclavo admite la esclavitud, el siervo el feudalismo, el asalariado el capital como si fueran órdenes «naturales». Pero cuando el pobre descubre que es víctima, sostiene Dussel, de diversos sistemas surge una «ética crítica» de la que A. Sen no tiene clara conciencia, pero que la necesitaría para fundar normativamente sus cálculos económicos acerca de la pobreza. De esta manera Dussel vuelve a afirmar que la ética de la liberación fundamenta normativamente los avances científicos del proyecto de A. Sen, ya que define a la pobreza como un efecto negativo no-intencional del sistema económico con efectos de desigualdad en la distribución de la riqueza.

Pienso que la ética de la liberación se beneficiaría si tuviera en cuenta los distintos análisis de Sen sobre la pobreza, pues da una definición más fina y

detallada de este problema social y ético, en la medida que para Sen la pobreza presenta distintas caras. En este sentido la anterior crítica es errada, pues para Sen las privaciones pueden tomar muchas formas diferentes. La pobreza económica no es la única que empobrece la vida humana. Para identificar a los pobres debemos tener en cuenta, por ejemplo, la privación de los ciudadanos en regímenes autoritarios, desde Sudán a Corea del Norte, a los que se le niegan la libertad política y los derechos civiles. Y debemos entender las tribulaciones de las mujeres que se ocupan de las tareas domésticas en las sociedades dominadas por los hombres, muy comunes en Asia y África, que llevan una vida dócil no cuestionada; de los niños analfabetas a los que no se les ofrece oportunidad de ir a la escuela; de los grupos minoritarios que tienen que acallar su voz por temor a la tiranía de la mayoría. De esta manera Sen amplía el sentido de la pobreza, pues evaluar la pobreza por el nivel de ingresos es una visión muy limitada, que lleva sólo a predecir tendencias y a contar pobres. Además no solamente es el sistema económico el único que genera pobreza, los otros sistemas como el social y el político también la generan. La vida humana para Sen se puede empobrecer de muchas maneras, cosa que no alcanza a percibir Dussel, pues los ciudadanos sin libertad política (ya sean ricos o pobres) están privados de un componente básico del buen vivir. Lo mismo se puede decir de las privaciones sociales como el analfabetismo, la falta de sanidad, la atención desigual a los intereses de las mujeres y las niñas.

Debemos recordar cómo se planteó en el capítulo dos que el crecimiento del PIB no es la única cuestión económica de importancia. Reducir las privaciones políticas puede ayudar a disminuir la vulnerabilidad económica. Para Sen hay considerables pruebas de que la democracia, así como los derechos políticos y civiles, puede ayudar a generar seguridad económica, dando voz a quienes sufren de carencias y a los vulnerables. Si se mira un nivel de pobreza absoluta manifiesta en el hambre, el hecho de que las hambrunas se produzcan sólo en regímenes de Gobierno autoritario y militar, y de que nunca se haya producido una gran hambruna en un país democrático y abierto (aun cuando ese país sea muy pobre), ilustra el aspecto más elemental del poder protector de la libertad política. Este es un análisis que todavía no ha realizado la ética de la liberación.

En este sentido el análisis de Sen es todavía mucho más fecundo para analizar al pobre, que padece altos niveles de exclusión social, que en la ética de la liberación se constituye como el Otro.

Dussel piensa desde la ética de la liberación a las víctimas de un sistema que son aquellos que sufren la pobreza en el mundo actual, y el sistema que las produce pierde por ello toda pretensión de validez, de justicia. Es decir, pierde su legitimidad normativa, porque:

El sistema tiene un “impulso a conservar el ser” (del sistema) que pone la vida humana a riesgo en un irracional proceso hacia el suicidio colectivo. La pobreza es la consecuencia mayor. La responsabilidad sobre esas consecuencias se torna en crítica de la “causa” que la origina. La crítica de la pretensión de verdad, validez y eficacia del sistema es la conclusión de la toma de conciencia ética de la existencia de un efecto negativo global del sistema globalizado actual. Sólo cuando la ética tiene un principio universal material *positivo* (el deber de reproducir y desarrollar la vida humana en comunidad) puede ahora fundamentar el principio crítico *negativo*: *se debe criticar el sistema que produce pobreza institucional o sistemáticamente, a partir de la estructura misma del capital internacional globalizado, cumpliendo en el presente 500 años de su inicio* (Dussel, 2001, 142).

Desde este orden de ideas para Dussel su ética crítica (ética de la liberación) se conjuga en este punto con la «economía crítica» de Amartya Sen, ya que juzgan como perverso el sistema que causa efectos negativos, aunque sean no-intencionales. Sen desde su análisis sobre la desigualdad y la pobreza deja ver las consecuencias negativas de un sistema, es decir, si se ve desde el enfoque de las capacidades es víctima quien carece de capacidades para funcionar. El enfoque de las capacidades permite establecer un marco evaluativo para corregir o rectificar decisiones para evitar dichos efectos negativos. Incluso desde este análisis la pobreza se percibe en términos absolutos, que desde el enfoque de los bienes o recursos no se alcanza a percibir y mucho menos desde el análisis de Dussel.

3.2.2.3.1. La pobreza en términos relativos y absolutos

Si se asume la capacidad como un elemento central en el nivel de vida de una persona, desde este reconocimiento se desprende una disputa sobre lo absoluto y relativo al conceptualizar la pobreza. De tal manera que la pobreza se percibe como una noción absoluta en el espacio de las capacidades pero con

frecuencia toma una forma relativa en el de los bienes o recursos (Sen, 1984a, 335).

Pensar la pobreza como algo totalmente relativo surge de manera parcial del hecho de que la satisfacción absoluta de algunas necesidades puede depender de la posición *relativa* de una persona frente a otras. Desde el espacio de los bienes escapar de la pobreza sería poseer unos bienes que nos permitan aparecer en público en nuestra comunidad sin sentir vergüenza por nuestra situación. Para ello es necesario un conjunto de variables de bienes, son este conjunto, nos recuerda Sen, los que resultan *relativos* con respecto a la situación de otros. Mientras que desde el espacio de las capacidades escapar de la pobreza tiene un requerimiento absoluto, que consiste en evitar este tipo de vergüenza. “No tanto de sentir tanta vergüenza como otros, sino de no sentirse avergonzado, en absoluto” (Sen, 1984a, 335). Si en una sociedad, por dar un ejemplo, donde los servicios de transporte público son deficientes y la mayor parte de las familias poseen un automóvil como servicio de transporte, una familia sin automóvil en tal sociedad sería absolutamente pobre de una manera que no lo sería en una sociedad más pobre. Desde el enfoque de las capacidades el problema en este sentido no son los bienes o recursos, porque lo que busca evaluar son ciertas capacidades importantes como evitar sentir vergüenza por no cumplir con las convenciones sociales, participar en las actividades sociales y mantener la autoestima. En este sentido, la pobreza puede ser vista como la imposibilidad de alcanzar cierto nivel absoluto de capacidad. Demostrándose así que la privación en este caso no es otra cosa que una falla relativa en el espacio de los bienes, o el de los recursos, con un efecto de privación absoluta en el espacio de las capacidades.

Si lo que estamos evaluando es el nivel de pobreza a partir de ciertos bienes que se consideran básicos, éstos desde distintas comunidades varían por muchos factores, y la pobreza así entendida se puede ver como relativa, pero en situaciones donde las personas tienen vulnerada su capacidad para proporcionarse una alimentación adecuada y padecen hambre y ésta causa muertes, entonces es evidente que hay pobreza, independiente de cómo se vea la imagen relativa. En este sentido, la imagen relativa pasa a un segundo plano con respecto a la

consideración de alcanzar cierto nivel absoluto de capacidad para proporcionarse una alimentación adecuada.

Lo anterior genera que desde el enfoque de las capacidades se haga una diferencia en el análisis de la pobreza y, consecuentemente, en la política contra la pobreza. Es el caso que las mujeres con frecuencia requieren, por razones biológicas, sociales y culturales, ingresos más altos que los hombres para asegurar la misma capacidad. Por otra parte, factores como la edad, la localización y las enfermedades correspondientes al medio también afectan fuertemente el poder de una persona para convertir bienes en elementos para una vida valiosa. De acuerdo con esto, el análisis de la pobreza basado no en los bajos ingresos, sino en el ingreso inadecuado para sostener las capacidades relevantes en determinadas circunstancias presenta un significado ético y político importante en la generación de políticas públicas. Esto no niega la dificultad por parte de las distintas instituciones del Estado para identificar los requisitos de capacidades de cada persona y así adaptar para cada uno el apoyo que se le debe dar por razones de justicia. Incluso en estas condiciones se podría pensar en identificar las diferencias agregadas entre subpoblaciones que afectan la convertibilidad del ingreso en capacidad, diferencias que justifican dispersión desigual de fondos per cápita en las distintas regiones y grupos (Cohen, 1994, 120). Es por ello que las políticas públicas para combatir la pobreza generadas desde la perspectiva de las capacidades sugieren modos de intervención y capacitación que aseguren el mejoramiento sustancial del desarrollo de las capacidades de las personas. Aspecto que desde la ética de la liberación no se alcanza a percibir, pero si creo que sea muy importante para la toma de conciencia de su situación de sujeto excluido de una vida en libertad, que no le permita caer en lo que se ha llamado preferencias adaptativas y luchar por unas mejores condiciones de vida.

3.2.2.4. Crítica desde el enfoque de las capacidades a la ética de la liberación

Como conclusión tengo que afirmar, que si bien es claro, que la tarea de la filosofía de la liberación sigue vigente para contextos donde predominan distintas formas de exclusión social y dominación, pienso, eso sí, que debe responder a nuevos desafíos como es pensar el quehacer de la ciudadanía desde un ámbito

crítico, reflexivo y deliberante, pues el ciudadano es el sujeto de la liberación (Dussel, 2001, 62). El ciudadano víctima que sufre la exclusión, debe asumir su capacidad de agencia para luchar por el reconocimiento de sus derechos fundamentales, para demandar de las instituciones de su comunidad política una *vida en libertad*, porque no hay mayor acto de liberación que la conquista de la libertad. Asimismo, elaborar una reflexión crítica que permita pasar de sociedades en transición democrática a consolidar toda una cultura democrática por parte de la ciudadanía. Instaurar una cultura democrática permitirá incluir la razón en los asuntos públicos como mecanismo alternativo al uso de la violencia política, pues como bien lo ha expresado Arendt, la violencia no genera poder político. En sociedades democráticas el poder nace del consenso a través de un proceso deliberativo que involucra la participación de los ciudadanos. Pienso que la tarea por la libertad es un ideal en continua construcción, de ahí la vigencia de una «filosofía de la liberación» para nuestros días.

La anterior posición me lleva a distanciarme de los postulados clásicos de Dussel, en la medida que introduzco en la nueva tarea de la filosofía de la liberación aspectos políticos que normalmente no han sido debatidos, como es repensar la ciudadanía en contextos de desigualdad e injusticia social para el caso de América Latina y la elaboración de una cultura democrática como mecanismo político para salir de situaciones de dominación que generan exclusión social. Estos aspectos no han sido debatidos porque Dussel ha tenido como tema de análisis solamente la «praxis de la liberación» y no ha gestado una propuesta para la constitución de una sociedad libre, justa e igualitaria. En este sentido pienso que faltan mayores desarrollos teóricos que involucren aspectos económicos, políticos y sociales que permitan crear instituciones para el pleno ejercicio de la libertad.

Sobre la confrontación entre el enfoque de las capacidades y la ética de la liberación existe una diferencia muy marcada en las dos propuestas, pues una se centra en el reconocimiento de la vida humana como un valor absoluto, mientras que desde el enfoque de las capacidades es la libertad quien toma esta fuerza normativa. La posición de Sen al respecto me parece de mayor alcance a la hora de valorar la calidad de vida que lleva una persona. La propuesta contenida en el

enfoque de las capacidades presenta un sentido valorativo más «real» del estado de una persona que la ética de la liberación de Dussel no alcanza. De otro lado, la ética de la liberación tampoco fundamenta al enfoque de las capacidades, ya que el criterio sobre la vida humana no constituye a la libertad humana. Más bien, es desde el valor de la libertad de donde se adquiere una valoración sobre la vida, en la medida que somos libres valoramos una *vida en libertad*. Desde la perspectiva de Sen, la vida se considera como un conjunto de funcionamientos que se encuentran interrelacionados, consistentes en estados y acciones. El conjunto de funcionamientos son de tal importancia que la realización de una persona puede entenderse como la suma de sus funcionamientos, ya que éstos son las peculiaridades del estado de su existencia, reflejando así las diversas cosas que puede hacer o ser. El problema, entonces, no es la vida en sí, si no las distintas condiciones en que se desenvuelve la vida humana, si cuento con las respectivas libertades para alcanzar aquello que valoro. El enfoque de las capacidades centra su valoración sobre el valor de la «libertad» y no en la «vida» como valor absoluto como pretende Dussel desde su ética de la liberación. Además, desde la propuesta que nace desde el enfoque de las capacidades, ya no se ve al pobre como una víctima indefensa, que requiere de la caridad de los países del Primer Mundo o de grupos o personas generosas, sino que ve al pobre como un ciudadano que se le ha negado su libertad como capacidad y que espera una oportunidad para salir adelante por sí mismo. Ello conlleva a una mirada muy distinta de la víctima, como ha sido pensada por la filosofía de la liberación en la tradición dusseliana. Por último, la ética de la liberación cae en una profunda contradicción al interior de sus postulados básicos, pues justifica la violencia como una praxis de liberación, pero al mismo tiempo reconoce la vida humana como un valor absoluto. Esto le lleva a caer en una contradicción ya que defiende la vida humana, pero al mismo tiempo justifica actos que atentan contra la vida misma.¹²⁶

¹²⁶ Para profundizar en otro tipo de violencia que se genera al interior de la vida humana como es el caso del conflicto que lleva a barbaries, debido al choque de las identidades plurales que conviven en contextos particulares véase (Sen, 2006a). Un análisis muy interesante sobre la necesidad de la paz como alternativa a la violencia política, social y económica, es el trabajo de Vicent Martínez (2001, 2005).

3.3. El enfoque de las capacidades y la ética del consumo: A. Cortina

Otra de las principales incidencias del enfoque de las capacidades es su aporte en la elaboración de los supuestos básicos de la ética del consumo desarrollada por Adela Cortina. Su análisis ético sobre el consumo resulta pertinente para una sociedad de mercado donde el consumo es la actividad por excelencia de la vida *en* común. La ética del consumo busca alcanzar un consumo justo, libre, solidario y felicitante. Voy a analizar esta propuesta ya que considero que es una de las mejores formas de seguir evaluando críticamente el alcance y los límites de la propuesta de Sen. Los problemas a desarrollar son: ¿cuáles son los elementos que toma la ética del consumo del enfoque de las capacidades? ¿Presenta algún aporte el análisis ético sobre el consumo realizado por Cortina al enfoque de Sen? ¿Qué implicaciones puede presentar el enfoque de las capacidades al análisis de la ciudadanía económica? Para responder a estos cuestionamientos en primera instancia, muestro los aspectos constitutivos de la ética del consumo y las principales ventajas del enfoque de las capacidades para esta propuesta. En seguida esbozo los fundamentos kantianos para el enfoque de las capacidades que se elaboran desde la ética del consumo. En tercer lugar elaboro las principales críticas desde la ética del consumo de Cortina a la propuesta sobre una versión prudente del consumo expuesta por Crocker desde la perspectiva de las capacidades.¹²⁷ Y, finalmente, presento las principales implicaciones del enfoque de las capacidades al análisis de la ciudadanía económica elaborada por Cortina. Para terminar con una aplicación del enfoque al análisis de la ciudadanía en clave de capacidades.

3.3.1. Aspectos constitutivos de una ética del consumo

Cortina parte de ver el consumo como una actividad humana consciente que se constituye como expresión de la libertad, por tanto, entra en el ámbito de la ética, y por ello tiene que ser justificado. La acción de consumir surge de la

¹²⁷ David Crocker también ha incursionado en la elaboración de una ética del consumo desde la perspectiva del enfoque de las capacidades. Sin embargo, como Crocker mismo lo reconoce, la obra de Cortina hasta el momento es la elaboración más completa en torno a la problemática de la ética del consumo, por esa razón no me centro en Crocker sino en la propuesta de Cortina (Crocker, 2006).

libertad y se justifica desde los valores de quien consume. Refiriéndose a la acción de consumir sostiene:

Está incrustada, como las demás acciones conscientes, en esa estructura moral de los seres humanos que les hace libres y les obliga tanto a justificar sus elecciones como a poder responder de ellas, si es necesario. Libertad, necesidad de justificación y responsabilidad son los tres elementos nucleares de la estructura moral de la persona y de sus acciones conscientes. Hasta tal punto nos encontramos en el reino de la libertad en esto del consumo, que es posible elegir no consumir, en una huelga de hambre o mediante el suicidio. Obviamente, si podemos elegir entre consumir o no hacerlo, tanto más podremos hacerlo entre consumir de una forma u otra, siempre que exista diferentes opciones y no una sola (Cortina, 2002, 179).

El problema entonces es quién decide lo que se consume y lo que se produce, y quién debería decidirlo, quién está moralmente autorizado para tomar en sus manos las riendas del consumo y con ello el de la producción. Este es el problema que considero central en la propuesta de Cortina y por el cual elabora su ética del consumo. El consumo y las formas de consumo como actos de libertad muestran la capacidad de las personas para elegir lo que consumen, así afirma:

Y si el acto mismo de consumo pertenece al reino de la libertad, tanto más serán miembros de ese reino las formas de consumo y, entre ellas, las formas de consumir productos del mercado. En ellas se muestra, en principio, si las personas tienen la capacidad de elegir lo que consumen, o por el contrario, no disponen de bienes entre los que elegir o capacidad de producirlos. En ellas se muestra, cuando se cuenta con la capacidad adquisitiva necesaria, si las personas son capaces de ejercer su libertad o se dejan influir hasta tal punto por el marketing, grupos de referencia, instituciones, medios de comunicación, que prefieren hacer dejación de ella. Lo cual es a su vez un acto de libertad que, con el tiempo, acaba atrofiándose” (Cortina, 2002, 29).

Aquí se encuentra una de las principales convergencias entre la ética del consumo de Cortina y el enfoque de las capacidades de Sen: ambas propuestas tienen a la libertad como eje de preocupación central. En Cortina la acción de consumir y las formas de consumo están en manos de la libertad; para ella, la libertad es realmente la esencia humana. La libertad es uno de los trasfondos de discusión en ambos autores, sus trabajos son en alguna medida una indagación por el ejercicio de la libertad. En Sen existe la preocupación por la valoración y evaluación de la libertad, así como por su papel fundamental en la ética, en el comportamiento social y el desarrollo. Resalto esto porque para Cortina si se

quiere conocer algo acerca del consumo no puede pasar desapercibido la «capacidad de elegir lo que se consume o la libertad de consumir». Aspecto que como vamos a ver es crucial para una ética del consumo.

El análisis sobre el consumo lo realiza Cortina teniendo como marco evaluativo una nueva versión de la ética discursiva. La ética discursiva que tiene como gestores a Habermas y Apel (sabiendo que existen diferencias entre ambos) es un proyecto ético de corte kantiano; cognitivista, deontológico, formal y universalista. Cognitivista porque insiste en el conocimiento racional que busca la validez de lo bueno como principio de lo que debe ser, permitiendo fundamentar los juicios morales mediante procedimientos formales, para los que no existe una referencia al contenido sino a las formas de las normas. La ética discursiva es deontológica, porque se ocupa en justificar las acciones a partir de normas a la luz de principios que merecen ser reconocidos, prescindiendo de cuestiones referentes a la felicidad y la vida buena. Por último, es formal y universalista porque no es válida para un determinado grupo humano, social o cultural, sino que pretende una validez universal. Cabe resaltar que los trabajos éticos de Habermas han recogido aportes significativos y, al mismo tiempo, reelaborado resultados de la filosofía y la psicología del desarrollo moral propuesto por Lawrence Kohlberg. La ética discursiva constituye la construcción filosófica de la etapa sexta en el desarrollo de la conciencia moral, tal como Kohlberg lo expone, en la medida en que se basa en principios éticos universales y adopta una perspectiva procedimental (Cortina, 1989, 535).¹²⁸ Esta perspectiva le permite a Cortina hacer una lectura kantiana del enfoque de las capacidades que se muestra novedosa ya que Sen hasta el momento no lo ha hecho. Creo que este es un gran aporte para el enfoque de las capacidades, pues permite darle una fundamentación moral diferente a la elaborada por Nussbaum, y que está en relación con mi elaboración sobre la justificación del enfoque desarrollado en el capítulo uno.

¹²⁸ Para ampliar el análisis de Cortina sobre la ética discursiva véase (Cortina, 1989, 1995). Un análisis que muestra el aporte de Cortina a la ética discursiva como una hermenéutica crítica es el trabajo de Siurana sobre la idea de sujeto en la ética del discurso de Karl-Otto Apel, véase (Siurana, 2003).

3.3.1.1. Por un consumo autónomo, justo, corresponsable y felicitante

El llamado de Cortina al proponer una ética del consumo es buscar potenciar estilos de vida que hagan posible un consumo autónomo, justo, corresponsable y felicitante. Estas cuatro dimensiones morales para el ejercicio del consumo se encuentran íntimamente relacionadas y saber qué se puede entender por cada una de ellas es un requisito si se quiere tener claridad en la propuesta de Cortina.

El consumo autónomo parte del supuesto de que la acción de consumir es un asunto de libertad, en la medida que consumir o no, y cómo hacerlo es una decisión que debe recaer sobre los consumidores. Este es un llamado a mantener una actitud de señorío sobre las cosas permitiendo que se apropien de las posibilidades que ofrecen las mercancías generando espacios para el ejercicio de la libertad. El problema es que con el tipo de mercado existente este ejercicio de la libertad se ve continuamente amenazado, pues en un mercado globalizado es notorio que los consumidores están constantemente condicionados por factores como el marketing, los medios de comunicación, las creencias sociales, sus creencias personales, las instituciones y los distintos grupos en los que se desenvuelve su vida. Pero los seres humanos no estamos determinados, tenemos la capacidad para la elección y ello nos convierte en seres libres, de ahí que Cortina afirme que consumir o no y cómo hacerlo esté en parte en nuestras manos. Tenemos la libertad de distanciarnos respecto a las cosas que nos permite forjar nuestra autonomía, es un “ir haciendo uso de la libertad básica para apropiarse de las mejores posibilidades vitales, entre las que incluye el apropiarse de sí mismo, en vez de perder las riendas de la propia existencia y expropiarse, pasar a ser propiedad de otros o de las cosas” (Cortina, 2002, 235). Un consumidor autónomo, entonces, es quien toma las riendas de su consumo.

El consumo justo, por otra parte, es el que promueve el florecimiento de la libertad de las personas. Para que se de esta forma de consumo se requieren tres normas que garantizan un consumo justo: 1) consume de tal modo que tu norma sea universalizable sin poner en peligro el mantenimiento de la naturaleza. 2) Consume de tal modo que respetes y promuevas la libertad de todo ser humano, tanto en tu persona como en la de cualquier otra, siempre al mismo tiempo. 3)

Asume, junto con otros, las normas de un estilo de vida de consumo que promuevan la libertad en tu persona y en la de cualquier otra haciendo posible un universal reino de los fines. Para un consumo justo importa, entonces, pensar estilos de vida sostenibles, asumibles y universalizables, más que normas aisladas, porque sin comunidad ética no hay una verdadera transformación de actitudes. En esta formulación se expresa claramente que la libertad es la categoría moral fundamental, porque es la que constituye a los seres humanos como fines en sí mismos. Por esta razón es injusto consumir de forma tal que la libertad se vea deteriorada tanto en mi persona como en la de cualquier otro. Por otra parte, estas normas intentan guiar en aquello en lo que el enfoque de las capacidades ha hecho tanto énfasis, en promover estilos de vida en que las mercancías estén al servicio de la libertad, entendida en doble sentido: “como autonomía, es decir, como la capacidad de elegir lo que vale por sí mismo, y como autorrealización, es decir, como la capacidad de optar por el propio modelo de felicidad elegido sin imposiciones externas, siempre que con ello no se interfiera en la autorrealización ajena” (Cortina, 2002, 248).

El consumo corresponsable que es una responsabilidad compartida en aquellas cosas que nos afectan, exige mantener un diálogo entre los afectados, que para el caso del consumo son los consumidores y potenciales consumidores. No es el consumidor el que tiene que decidir monológicamente que formas de consumo son justas, tampoco, nos recuerda Cortina, los expertos de los organismos internacionales, ni los productores o los políticos. Son los afectados quienes tienen que dialogar, eso sí contando con la información de los expertos y en condiciones de simetría. Esta condición de simetría exige la obligación moral de promover las capacidades de los participantes en un diálogo que involucre a todos los afectados por esas formas de consumo, para que realmente puedan participar en las condiciones más cercanas de libertad, igualdad y justicia. Así una norma de consumo sólo será justa si promueve las capacidades necesarias de los afectados para poder dialogar en condiciones de simetría.

El consumo corresponsable tiene sentido en la ética del consumo, porque para Cortina la clave de la vida social no es el individuo, sino la persona que se reconoce como tal porque el Otro la reconoce como persona. De esta manera el

reconocimiento recíproco es el núcleo de la sociedad, y es responsabilidad de los afectados la decisión de un consumo justo, lo cual va a suponer un compromiso, “que ningún hablante competente puede asumir en solitario y que exige corresponsabilidad: el compromiso de intentar encontrar, junto con otros, las soluciones más adecuadas para que se promuevan las capacidades de los posibles interlocutores y el intentar promover, junto con otros las instituciones que mejor aseguren su promoción” (Cortina, 2002, 251). Todo esto se puede sintetizar en una norma para una ética del consumo justo y responsable que sostiene: “*Asume, junto con otros, estilos de vida que promuevan la capacidad de las personas de defender dialógicamente sus intereses, y no pongan en peligro la sostenibilidad de la naturaleza, y fomenta asociaciones e instituciones que trabajen en esa dirección*” (Cortina, 2002, 254-5).

Conocidos los aspectos para un consumo autónomo, justo y corresponsable, es necesario ahora saber ¿qué debería hacer quien quisiera convertir su forma de consumo en una oportunidad de vida feliz? ¿Qué carácter debería forjarse quien quisiera hacer de su forma de consumo una oportunidad, no sólo para una vida de calidad, sino también para una vida feliz? ¿De qué virtudes tendría que ir apropiándose para elegir una vida digna de ser vivida? Para ello Cortina propone el ejercicio de dos virtudes que considera esenciales para configurar un carácter felicitante: la lucidez y la cordura. Antes de profundizar en las dos virtudes, resulta conveniente conocer que por felicidad (*eudaimonía*) no se debe entender bienestar o calidad de vida, significa más bien «buen daimon», que es a la vez «buen carácter» y «buena suerte». Por esa razón:

La felicidad no se planifica. Se pueden hacer con respecto a ella mil planes y no alcanzarla, porque depende en buena parte de la buena suerte. De la buena suerte natural, de las dotes naturales con las que se nace y el lugar en el que se crece, pero también de las personas y acontecimientos que advienen sin haberlo previsto. Hijos, amigos, compañeros, enemigos, oportunidades, enfermedades, buenas noticias, noticias dolorosas.

Para ser feliz se precisa, pues, buena suerte. Pero no sólo eso. También hace falta tener la apertura de vida suficiente como para saber acogerla, agradecerla, cuidarla, hacerla crecer. Y para eso es un signo de inteligencia forjarse un buen carácter, apropiarse de las mejores posibilidades, ir adquiriendo día a día esas virtudes que nos predisponen a optar por lo que realmente nos hace felices, y que los clásicos llamaban «excelencias» del carácter, porque superan la mediocridad. Hasta la vida

más humilde puede ser excelente. Hasta la más llamativa puede ser mediocre. La diferencia radica en saber tender a la felicidad (Cortina, 2002, 256).

La primera virtud que permite configurar un carácter felicitante es la *lucidez*, que le permite a una persona sacar a la luz los diferentes motivos por los que consume como podrían ser el afán de consumo, el disfrute, el sentido de la igualdad, la necesidad de seguridad, el deseo de estar a la altura de aquellas personas con quienes comparte, entre muchos otros.

Esta virtud le permite a la persona tener conciencia de que existen una serie de mecanismos sociales que le inducen al consumo como la creencia de que la autorrealización se identifica con la posesión de objetos costosos, de que la interacción con los otros tiene que estar mediada por los bienes del mercado, de que los productos tecnológicos, hoy por hoy, son indispensables para una vida feliz, “la convicción generalizada de que lo natural es consumir de forma creciente y que moderar el consumo es retroceder” (Cortina, 2002, 258). De esta manera la lucidez “permite tomar conciencia de que las cosas no son así, sino que las hemos hecho así, y que haciéndolas así hemos perdido una gran cantidad de oportunidades felicitantes. Deconstruir el sistema comercial que le impele al consumo y tomar conciencia de que gastar crea adicción serían tareas de su competencia” (Cortina, 2002, 258).

La otra virtud para la constitución de un carácter felicitante es la *cordura* y no tanto la *prudencia*, que es a la que se le ha asignado dilucidar qué es lo que conviene para llevar una vida digna de ser vivida; para Cortina esta virtud entendida como la virtud del término medio entre el exceso y el defecto, puede llegar a ser una virtud sin corazón:

Si quien la ejerce olvida que no es un individuo aislado, que precisamente ha llegado a ser persona y a disfrutar de bienes porque otras personas le han reconocido como tal, porque otras personas colaboran en la producción de esos bienes, sea por acción, sea por omisión. Los cálculos prudenciales de individuos aislados dueños son falsos, porque no existe el individuo aislado dueño de sus bienes, y son inmorales porque carecen de corazón.

Por eso en este libro no proponemos la prudencia como virtud indispensable para la felicidad, sino la cordura, que enraíza las ponderaciones sobre el término medio, sobre lo suficiente y la vida de calidad en el corazón de la humanidad, en el de lo justo y lo injusto, que es

una suerte de injerto de la prudencia en el tronco de la justicia (Cortina, 2002, 261).

La cordura se presenta entonces como prudencia justa y solidaria. Invita a no elegir lo bueno, sino lo mejor para el consumidor y para el contexto social, no para un momento breve sino para la vida en su conjunto. La virtud de la cordura exige proponer creativamente estilos de vida moderados respecto al consumo y plurales en cuanto a las actividades que se puedan realizar.

3.3.1.2. Ventaja de las capacidades para la ética del consumo

Establecidos en forma breve los supuestos básicos de la ética del consumo, veamos ahora otros aspectos centrales por los cuales es pertinente la propuesta de Cortina para este trabajo. Cortina presenta una lectura del enfoque de las capacidades muy acertada en la medida que ha señalado con claridad que el enfoque de Sen no pretende presentarse como una teoría ética. Las palabras que resumen su percepción sobre Sen, son las siguientes:

El enfoque de las capacidades de Amartya Sen no pretende presentarse formalmente como una teoría ética, preocupada por dar cuenta de los distintos lados del fenómeno moral, es decir, por las dimensiones personal y social, la configuración de principios y metas, el diseño de normas y virtudes, el sentido de la vida y de la muerte. La propuesta nace más bien de una preocupación económica, en el amplio sentido de la palabra economía, que obviamente incluye valoraciones éticas. Porque Sen pertenece a ese grupo de economistas heterodoxos, desviados de la línea neoclásica, que han dignificado la economía al llevarla mucho más allá de la utilidad y el ingreso. Entiende Sen, con buen acuerdo, que la economía, como actividad y como saber, puede y debe hacer por los seres humanos mucho más que proporcionarles utilidad y mercancías, puede y debe potenciar su libertad. Y no sólo liberándoles de la necesidad, que ya sería mucho, sino potenciando positivamente su capacidad de hacer y ser. En estas condiciones las valoraciones éticas son esenciales (Cortina, 2002, 203).

Esta claridad de Cortina sobre lo que es el enfoque de las capacidades ha significado un giro muy importante en este trabajo, ya que en mi primera aproximación al enfoque de las capacidades sostenía que éste expresaba una teoría ética del orden social que tiene como fundamento el desarrollo de las capacidades que gozan los individuos para alcanzar aquello que valoran. Este fue el argumento que sostuve en el trabajo *Ciudadanía e igualdad: De Rousseau a Sen*. (Urquijo,

2004, 403). Sin embargo, tengo que reconocer que el enfoque en sí mismo no es una teoría ética como claramente lo sostiene Cortina, pero eso no quiere decir que desde él no se pueda elaborar una ética del orden social, pero, claro, se tendría que ir más allá de Sen incorporando un marco conceptual más amplio que involucre nuevas categorías.

El enfoque de las capacidades presenta distintos desarrollos, uno de ellos es, por ejemplo, la perspectiva de Nussbaum que sostiene que el enfoque de las capacidades es una doctrina política acerca de los derechos básicos. Para ella no es una doctrina moral comprensiva. Incluso tampoco llega a ser una doctrina política completa, ya que simplemente especifica algunas condiciones necesarias para una sociedad justa, en la medida en que todos los ciudadanos cuentan con un conjunto de derechos fundamentales (Nussbaum, 2006, 155). Luego, el enfoque de las capacidades es más un suelo que puede servir de base a distintas propuestas y el hecho de que no esté cerrado lo hace compatible con distintas teorías sustantivas (Cortina, 2002, 204). Creo que este suelo fértil del que nos habla Cortina se debe gracias a que el enfoque de las capacidades presenta como centro de atención a la libertad, y la indagación por las implicaciones de la libertad a nivel social, político y ético es todavía una tarea inacabada.

Tres son los caminos que Cortina identifica para la elaboración de la propuesta de Sen. Por una parte a través de un intento de evaluar el bienestar que tiene en cuenta el ingreso real y la utilidad, para ir más allá de ellas introduciéndonos en las capacidades. El segundo camino que señala es la preocupación de Sen de ver en las capacidades una variable focal desde la que es posible establecer comparaciones interpersonales y así evaluar los alcances de la igualdad. En tercer lugar, señala la preocupación de Sen por el desarrollo que tiene como base de información a las capacidades de los individuos. Sin lugar a dudas que estos son tópicos importantes en la obra de Sen y a los cuales se ha aplicado el enfoque de las capacidades, pero creo que habría que señalar en este itinerario la valoración y evaluación de la libertad en general que recoge los anteriores caminos señalados por Cortina, porque es la preocupación central en la obra de Sen y le da razón de ser al concepto de capacidades.

Cortina resalta que su ética del consumo está basada en el enfoque de las capacidades, ya que ve muy pertinente la relación que Sen ha establecido entre los bienes y las capacidades y, encuentra una serie de ventajas competitivas del enfoque de Sen. Al respecto afirma:

Ciertamente, las bases de información más cercanas a lo que Sen propone son los *bienes primarios* (Rawls) y las necesidades básicas. En su ajuste de cuentas con Rawls, Sen reconoce abiertamente que el enfoque de las capacidades es, en cierta medida, una profundización en el enfoque de los bienes primarios. También Rawls critica al utilitarismo por acabar reduciendo la agencia humana a bienestar, y también él toma como base de información elementos que valen por sí mismos y no para otras cosas, porque incluye en los bienes primarios, no sólo ingreso y riqueza, sino también derechos, libertades, oportunidades y las bases sociales del autorespeto. Ingreso y riqueza forman parte de la base de información y son medios, pero también forman parte de ella esos otros factores que valen por sí mismos. En este sentido, los bienes primarios valen por su capacidad para llevar adelante las metas personales, sea desarrollar un proyecto de vida feliz (*Teoría de la justicia*), sea comportarse como ciudadano en una democracia liberal (*Liberalismo Político*).

Sin embargo, a juicio de Sen, esta ampliación del foco de información a los bienes primarios todavía es insuficiente para considerar en qué medida afectan a las capacidades y los funcionamientos de las personas. Gentes con la misma cantidad de bienes primarios pueden ser enormemente desiguales por diferencias personales de edad, enfermedad, condiciones higiénicas, y, por lo tanto, les pueden empoderar de forma muy diferente. Y, en lo que se refiere a la obligación social de asegurar las bases sociales del autorespeto, de forma que una persona no tenga que avergonzarse de sí misma en público, ni se tenga en menos ante sí misma, es éste un camino que exige abrirse al enfoque de las capacidades, en vez de quedar en una cuestión de bienes. Las distintas sociedades exigen medios diferentes para mantener el decoro social, como ya hemos comentado, de ahí que importe tener en cuenta, no sólo los bienes primarios, sino también las características culturales y las personales que hacen posible la conversión de bienes primarios en habilidades para promover su bien.

Ésta es una de las razones por las que, a mi juicio, una ética del consumo basada en el enfoque de las capacidades no entendería que la igualdad exigida por la justicia debe ser una igualdad de consumo, ni siquiera una igualdad de acceso al consumo (Cortina, 2002, 207).

La crítica de Sen sobre este aspecto ha sido contundente y lleva a la autora a proponer una igualdad de capacidades para hacer aquellas cosas que valoramos hacer, para llevar adelante una vida que consideremos digna de ser vivida. Aquí el consumo juega un papel fundamental siempre y cuando permita el desarrollo de las capacidades. Además, con las anteriores características descritas Cortina ve,

entonces, que una ética preocupada por el fenómeno del consumo debe transitar del espacio de las mercancías y el ingreso al espacio de las capacidades. No puede desconocer el llamado realizado por Sen de atender al efecto que las mercancías tienen en las capacidades, pues las mercancías tienen un valor instrumental.¹²⁹ Al analizar el fenómeno del consumo le da razón a Sen, pues no se debe creer que las mercancías son valiosas en por sí mismas, cuando son «buenas para», su poder es relativo, deben estar al servicio de las capacidades de las personas. No se puede ignorar que las mercancías se transforman en distintas capacidades según las personas y los entornos sociales. Es interesante para el enfoque de las capacidades una deducción de la autora al sostener que se puede llegar a pensar que al “promocionar el «fetichismo de la mercancía», en virtud del cual los deberes de justicia parecen cumplidos con tal de haber proporcionado una cantidad de mercancías” (Cortina, 2002, 210), creyendo que la justicia se alcanza con un reparto común de mercancías, pues la justicia social no se alcanza sólo con la distribución de éstas, es necesario otra serie de aspectos y entre ellos el cuidado de la libertad de las personas expresada como capacidades.

Desde la ética del consumo la igualdad económica no está referida a la igualdad de mercancías, sino que se refiere a la «igualdad en capacidades» para hacer aquellas cosas que una persona valora hacer. De esta manera Cortina asume a las capacidades y los funcionamientos como categoría ética central para su propuesta. Pero se distancia de Sen ya que ve que el enfoque de las capacidades no precisa cuáles son las capacidades básicas en un universo multicultural. Por esta razón siguiendo a Nussbaum y a Crocker propone unas capacidades fundamentales que le permiten valorar y evaluar el fenómeno del consumo. Estas capacidades son:

¹²⁹ Las conclusiones que Cortina extrae del análisis Sen entre la relación entre los bienes y las capacidades se sintetizan así: “1) Las características son de los bienes y los funcionamientos son de las personas. Las capacidades de las personas son muy diferentes de las características de los bienes que esas personas poseen, aunque dependan también de ellos: queremos los bienes porque valoramos las capacidades, lo cual significa que valorar las capacidades implica querer también esos bienes. Pero valorar las capacidades no es lo mismo que valorar las mercancías. 2) Un funcionamiento es diferente tanto de tener bienes con sus correspondientes características como de obtener utilidad. No es lo mismo ir en bicicleta que tener una bicicleta, ni es tampoco lo mismo que el placer que proporciona ir en ella. 3) La relación entre mercancías y capacidades puede variar enormemente incluso entre individuos de la misma sociedad y, por supuesto, entre individuos de distintas sociedades” (Cortina, 2002, 209-10).

1) *Corporales*: estar adecuadamente sano, alimentado, vestido, protegido, tener movilidad adecuada, así como estar libre de sufrimiento físico y agresiones corporales.

Con la expresión «adecuadamente» nos referimos al hecho de que estas capacidades pueden ejercerse de muy diverso modo y es imprescindible que las personas puedan desarrollarlas en un nivel que les permita no tener que avergonzarse en público. Una sociedad está obligada a pertrechar a las personas de lo necesario para poder ejercer sus capacidades sin avergonzarse ante otros y ante sí mismas.

2) *Mentales*: capacidades cognitivas para las actividades de percibir, imaginar, razonar, juzgar y decidir de forma autónoma; capacidad de disfrutar del placer de la salud física, el arte, la naturaleza, la bondad moral.

3) *Sociales*: relaciones personales profundas de familia, amistad, participación en la vida social y relaciones ecológicas de la comunidad. De aquí derivamos también en gran medida la autoestima, porque la persona que no tiene la capacidad de participar en la vida social difícilmente va a estimarse y a sentirse estimada por otros. La marginación social es pobreza profunda.

4) *De la singularidad*: ser capaz de elegir la propia vida, poder elegir por sí mismo en materia de amistad, sexualidad, matrimonio, paternidad, empleo y, en general, nuestra propia concepción de la vida buena (Cortina, 2002, 211-12).

Pienso que señalar unas capacidades básicas es pertinente para elaborar propuestas aplicadas en el ámbito de la ética como es el caso de la ética del consumo, pero esto no debe hacer olvidar que el acento valorativo verdaderamente importante es la libertad, porque se puede correr el peligro que unos haceres y seres como podrían ser ciertas «capacidades básicas» se constituyan en valiosas en sí mismas y reducir la libertad solamente a estas capacidades, olvidando que estas «capacidades básicas» no son sino parte de una manifestación de la libertad que se despliega en múltiples capacidades que son relevantes en distintos contextos sociales, culturales, económicos y políticos. O en distintos marcos conceptuales como las diferentes éticas aplicadas o concepciones de la filosofía política. Por otra parte, la libertad es muy compleja y no se deja reducir solamente a una serie de logros u oportunidades que llegan a ser pertinentes debido a los diferentes contextos.¹³⁰

¹³⁰ Claro está que Cortina podría decir que ella no ha olvidado la importancia de la libertad pues sostiene que se ha referido al concepto de libertad que expresa el enfoque diciendo que “la «capacidad» de una persona refleja lo que puede hacer o llevar a cabo, su libertad positiva de hacer; mientras que los «funcionamientos» reflejan las cosas que una persona puede valorar hacer o ser. La combinación de funcionamientos que una persona emprende refleja sus logros, lo que

Con estas capacidades como centralmente importantes Cortina sigue el desarrollo hasta cierto punto dado por Nussbaum al enfoque de las capacidades. El problema de señalar unas capacidades básicas como lo expresa Cortina y la misma Nussbaum, es que en distintas sociedades se requieren diferentes formas de ejercer estas capacidades. Un grupo de personas o una persona en particular que presente un mayor nivel educativo, cultural y de salud, con una mayor autoestima, pueden necesitar más unas capacidades que otras o unos bienes más que otros, que otro grupo de personas que carecen de educación, cultura, salud, alimentación y se sientan menos seguras de sí mismas. Con ello quiero hacer un llamado de atención a cualquier lista de capacidades, pues ninguna lista es definitiva y mucho menos universalmente válida si se quiere evaluar los alcances del bienestar y la libertad. En ello me da razón Cortina cuando afirma:

Ante este conjunto de capacidades es imposible decir que unas son más básicas que otras. Evidentemente, propiciar las corporales puede parecer más urgente y, realmente, ante el peligro de muerte, conservar la vida es lo primero. Pero incluso saber mantener la propia vida depende del desarrollo cultural y de la capacidad de mantener relaciones sociales con la familia, los amigos, las instituciones. La cuestión no es sólo tener las mercancías, sino, sobre todo, tener las capacidades básicas y la trama social necesarias para proveerse de lo que se precisa (Cortina, 2002, 212).

Cortina desde su ética del consumo propone para un mínimo de un consumo justo imprescindible: que se fomente “de tal modo las capacidades que una persona sea capaz de participar en un diálogo sobre aquellas cuestiones del consumo que le afectan, celebrándose el diálogo en condiciones de simetría” (Cortina, 2002, 212). Involucrando para este desarrollo de las capacidades a sectores cruciales en la vida en sociedad como el político, el empresarial, las asociaciones de la sociedad civil y las personas concretas.

está haciendo o realizando, como evitar la enfermedad, estar bien alimentado, no pasar frío, tomar parte en la vida de la comunidad o potenciar su autoestima. En suma, no se trata sólo de propiciar lo que se ha llamado la «libertad negativa», porque consiste en defender a las personas frente a interferencias ajenas, tanto de las demás personas como del Estado, sino de potenciar una «libertad positiva», la de sí hacer” (Cortina, 2002, 213). Ésta es una definición breve de lo que significa el enfoque de las capacidades, pero creo que mi argumento no se desdibuja por esta afirmación, antes por el contrario lo reafirma. Y, claro está, salva a Cortina de cometer dicho error.

La ética del consumo construida desde el enfoque de las capacidades asume que el valor de las mercancías, de los bienes de consumo de mercado es instrumental, porque están al servicio de las capacidades de las personas. Promueve asimismo una dimensión de la justicia ya que las mercancías deben estar al servicio del igual desarrollo de las capacidades básicas de las personas, así “una sociedad global es justa si promueve el igual desarrollo de las capacidades básicas de todos y cada uno de los seres humanos” (Cortina, 2002, 214). Con esta sentencia Cortina va más allá de Sen pues como afirma él, el enfoque de las capacidades no es una teoría de la justicia sino un criterio de evaluación que puede estar al interior de una teoría de la justicia. Y diríamos complementado esta idea que el enfoque de las capacidades también se puede promover como un criterio de evaluación para cualquier teoría de la justicia. De esta manera la propuesta de Cortina hace una aplicación del enfoque de las capacidades y va más allá del mismo Sen, en la medida en que reconoce unas capacidades como centralmente importantes y, segundo, porque amplía el enfoque de las capacidades a una teoría igualitaria de la justicia en torno al consumo. Por otra parte, ha visto claramente que el enfoque de las capacidades supera el concepto habitual de la economía neoclásica, considerando que la igualdad económica no es igualdad de ingresos y mercancías, sino igualdad de capacidades para llevar la vida que se considera valiosa. Éste es el criterio que le permite afirmar que “en el ámbito del consumo la igualdad no consistirá en la igualdad de consumo, porque con los mismos bienes gentes diferentes tienen resultados diferentes en sus vidas” (Cortina, 215-6).

Es interesante el concepto de «empoderamiento» que utiliza Cortina para referirse a una de las ventajas más importantes que presenta el enfoque de las capacidades a la hora de valorar y evaluar sociedades por debajo de los mínimos de justicia, ya que para ella frente al paternalismo, que consistiría en hacer llegar recursos de una manera arbitraria e indiscriminada a las personas que sufren de pobreza, es mejor percatarse de que hay una obligación de *empoderar* a quienes se encuentran en situaciones de pobreza, que no es otra cosa que buscar reforzar las capacidades de las personas que se encuentran viviendo en estas condiciones de injusticia. Este ejercicio de empoderamiento potencia la libertad positiva, que

desde el planteamiento de Sen se percibe como «sustantiva», consistiendo en sí poder hacer. Desde el enfoque de las capacidades entonces de lo que se trata es “de entender como una obligación la de empoderar a quienes tienen que tener la capacidad de llevar adelante su vida, porque es de justicia” (Cortina, 2002, 215).

Este ejercicio de empoderamiento derivado del reconocimiento del valor del enfoque de las capacidades, creo que permite afirmar que da los fundamentos conceptuales para elaborar el principio ético de orientación general para la propuesta de Cortina en su ética del consumo, pues sostiene:

La orientación general de nuestro principio ético afirma que es preciso sentar las bases políticas, económicas y sociales que hagan posible y que promuevan el desarrollo de estilos de vida capaces de fortalecer la libertad de todas y cada una de las personas y de respetar la naturaleza. Importa precisar que la libertad se entendería aquí en un triple sentido, como capacidad de elegir el propio modelo de felicidad, como capacidad de optar por las leyes que se consideran humanizadoras y como capacidad de participar en un diálogo sobre los propios intereses de la forma más próxima posible a la simetría. Las tradiciones aristotélicas, kantiana y la ética discursiva se darían cita en esta triple forma de entender una libertad que el consumo ha de posibilitar y promover, en vez de obstaculizarla e incluso hacerla imposible (Cortina, 2002, 315).

Retomando lo expresado en la anterior cita, Cortina asume la libertad en un triple sentido en el que se ve la incidencia del enfoque de las capacidades, en la medida que la entiende como la capacidad de elegir el propio modelo de felicidad, como la capacidad de optar por las leyes que se consideren humanizadoras y como capacidad de participar en un diálogo sobre los propios intereses de la forma más próxima a la simetría. De otra parte vale la pena resaltar que el concepto de libertad como capacidad aglutina a tres tradiciones éticas: la aristotélica, kantiana y la discursiva, asimismo el consumo debe estar al servicio de promover y posibilitar este sentido de la libertad. Creo que en esta medida el concepto de «libertad como capacidad» se constituye en una demanda moral con pretensiones de universalidad en la que confluyen distintas tradiciones éticas.

3.3.1.2.1. Demanda de la igualdad de capacidades para el consumo

Desde el enfoque de las capacidades se resalta que la libertad es uno de los fines más valiosos de los seres humanos y, por ello, para Cortina, no puede

ponerse al servicio de ninguna otra meta sea la utilidad, el ingreso, los recursos, los bienes primarios, ni mucho menos al servicio de las mercancía o los bienes de consumo. De allí que:

Una ética del consumo tiene como clave innegable la afirmación de que los bienes de consumo deben estar al servicio de la libertad de las personas concretas, que las mercancías y sus características deben estar al servicio de las capacidades y que cambiar el fin (la libertad) por los medios (mercancías) es incurrir en inhumanidad.

Al afirmar la prioridad de la libertad sobre las mercancías estamos esbozando una norma general, la norma de poner las mercancías al servicio de las capacidades de las personas concretas, de la libertad de las personas concretas, que podemos denominar *la norma de la prioridad de la libertad sobre los bienes de consumo* (Cortina, 2002, 217).

Para Cortina el sentido de la justicia reclama atender a las capacidades. Ello conlleva a que la norma de la prioridad de la libertad sobre los bienes de consumo es de justicia y, por lo tanto, es exigible en la organización de la vida pública, ya que una intervención pública debe hacer el esfuerzo por atender a los efectos de las mercancías en las personas y en su libertad. Por norma de justicia las mercancías deben estar al servicio de las capacidades de las personas para permitir así un empoderamiento de éstas. Pero esta norma no solamente tiene que ver con las políticas de Estado, sino que también se dirige a las personas como consejo de prudencia, de tal manera “«que si quieres alcanzar la felicidad, lo aconsejable es que pongas los bienes de consumo al servicio de tu libertad o, lo que es lo mismo, de tus capacidades»” (Cortina, 2002, 219).

Desde esta propuesta Cortina entiende que la pregunta por la igualdad: «igualdad, ¿en qué?», que es una indagación por una categoría moral que permite establecer comparaciones interpersonales, lleva a una respuesta concisa: «igualdad en capacidades básicas». Su aplicación para el análisis del consumo le permite sostener una segunda norma “*es injusta cualquier forma de consumo que no promueva el igual desarrollo de las capacidades básicas de las personas*”. Desde esta norma analiza el consumo que afecta a la estructura económica, política y social del mundo global, para mostrar que impide el igual desarrollo de las capacidades básicas de las personas, y demanda con ello responsabilidad en las

decisiones de la cosa pública y a la vida de las personas en concreto (Cortina, 2002, 222).

Este es en mi concepto el núcleo moral fundamental de la ética del consumo expuesta por Cortina y que deriva del enfoque de las capacidades en la versión Sen/Nussbaum, que se expresa así: *una forma de consumo es injusta si no permite el desarrollo igual de las capacidades básicas de todos los seres humanos*. Este presupuesto moral está dirigido a los responsables de la vida pública como también a las personas en concreto:

En lo que respecta a los primeros, «una intervención será justa sólo si se esfuerza por emplear las mercancías para potenciar la igualdad de capacidades básicas de las personas». En caso contrario, será injusta. Desde las capacidades iguales ya ejercerán las personas concretas los funcionamientos que consideren valiosos.

Obviamente, si los responsables de la vida pública siguen la norma, en principio harán lo que deben. Pero además ayudarán en la tarea de cambiar el sistema de creencias de la sociedad global, un sistema que no es sólo mercantilista, sino también radicalmente antiigualitario, porque una de sus creencias más profundas es la convicción de que la igualdad entre los seres humanos no sólo es indeseable, sino también imposible. Abolir una creencia semejante exige la actuación, no sólo de personas o grupos aislados, sino también de los responsables de la vida pública, que con sus actuaciones influyen enormemente en fomentar una mentalidad o en transformarla. Si en la vida pública tenemos por justas las intervenciones que tienden a igualar las capacidades, la creencia en la desigualdad irá siendo sustituida paulatinamente por la creencia de que la igualdad es posible porque es necesaria.

Ahora bien, la norma que exige poner los bienes de consumo al servicio de la igualdad de capacidades no sólo, se dirige a los responsables de la vida pública, sino también a las personas concretas, que eligen sus formas de consumo, en un universo interrelacionado. Nuestros juicios meditativos sobre el consumo tienen que incluir ya en un mundo global a los afectados por las formas de consumo que son, lo queramos o no, las generaciones actuales y las futuras (Cortina, 2002, 223-4).

Pienso que otro aporte significativo para una ética del consumo desde el enfoque de las capacidades que Cortina no explora en su trabajo, es la reflexión de Sen acerca de la «titulación económica». Voy a desarrollar este punto como una pequeña contribución a la reflexión de Cortina sobre el consumo.

3.3.1.2.2. Titulaciones y consumo

Desde el enfoque de las capacidades, las capacidades de las personas dependen de varios factores, uno de ellos es el conjunto de bienes que puedan consumir. El conjunto de bienes de los que una persona puede elegir Sen los denomina «titulaciones» [*Entitlements*] (Sen, 1984a). Para Sen es claro que en todas las sociedades existen reglas que determinan quién puede tener el uso de estos bienes y la gente persigue sus objetivos siguiendo estas reglas. Es el caso que en una economía de propiedad privada depende de normas de propiedad, de producción y de intercambio. Normalmente estas normas o derechos se caracterizan como relaciones entre distintos agentes, es decir, entre una persona y otra, o entre una persona y el Estado, mientras que las titulaciones de una persona son la totalidad de cosas que puede tener en virtud de sus derechos. Así el conjunto de bienes de consumo está relacionado con la manera en que una persona ejerce sus derechos.

Para Sen las titulaciones expresan una relación entre las personas y los productos de consumo mediante la cual se legitima el acceso y el control de ellos. Las titulaciones conceden a las personas una pretensión legítima hacia los bienes de consumo. Si se analiza el caso de las hambrunas en el mundo, el problema para Sen se produce no porque las personas sean privadas de las cosas a las que están tituladas, sino debido a que las personas no están tituladas, en el sistema legal prevaleciente de derechos institucionales, a medios adecuados de subsistencia.¹³¹ De esta manera si se procede a indagar por qué y cuándo se produce la «interrupción de las titulaciones», es decir, cuándo y dónde se interrumpe el acceso a la disposición del conjunto de bienes. Se puede encontrar que las hambrunas se analizan provechosamente en términos de fallos en las relaciones de las titulaciones, esta pérdida se produce por varios factores entre ellos y los que más resalta Sen es por la subida de precios, la disminución de los salarios, el paro, los desastres naturales y, por supuesto, por la falta de atención inmediata por parte

¹³¹ Sen tiene varios estudios donde explora esta tesis, pero un trabajo canónico en su extensa obra es *Poverty and Famines. An Essay on Entitlement and Deprivation* (1981).

de las distintas instituciones en la elaboración de políticas públicas que atiendan a estos problemas.¹³²

Las titulaciones son derechos de la persona, que se refieren a la capacidad de la gente para disponer de bienes a través de los medios legales disponibles en la sociedad. Por eso cuando se analiza el consumo éticamente en una sociedad de mercado, el acceso al consumo que permita una vida libre debe verse como una titularidad de la persona. Para Sen, las titulaciones de una persona representan el conjunto de los diferentes manojos de bienes de consumo alternativos que puede adquirir esa persona utilizando los distintos canales legales de adquisición abiertos a cualquiera que se encuentre en su posición (Dahrendorf, 1990, 31). Estas titulaciones se presentan de diversas maneras, una podría ser la propiedad histórica, pero también se incluyen las titulaciones basadas en el comercio, en la producción, las que se derivan del propio trabajo, incluso, las transferidas. Todas conforman lo que Sen llama «conjunto de titulaciones» de una persona que garantizan el acceso al consumo.

Si bien para Sen las titulaciones como concepto presentan un carácter muy general, y las «cosas» a las que hacen referencia no necesariamente deben ser artículos de consumo, sino cualquier cosa que una persona desearía tener, como no ser molestado por los vecinos o en la calle. Pero para este caso me interesa señalar el énfasis que se hace solamente en las titulaciones económicas particularmente en la titulación de medios para el ejercicio de un consumo libre, justo, solidario y felicitante que es el propuesto por Cortina.

¹³² Después de analizar el problema del hambre en Bengal, Etiopía, Bangladesh, Sen comenta la relevancia de la protección de las titulaciones pues “estos casos muestran dramáticamente la importancia de las variaciones de las titulaciones en casos de vida y muerte (un papel que no puede adjudicarse a variables como el índice de disponibilidad de alimentos o la producción per cápita). Su relevancia es mucho más amplia de lo que se puede deducir de estos ejemplos. Por ejemplo, al determinar las causas de la malnutrición endémica de muchas economías en desarrollo, como India, el sistema de derechos es una gran ayuda para analizar el mecanismo del fallo en el dominio de una cantidad suficiente de alimentos por parte de muchos grupos laborales. Por ejemplo, para los trabajadores sin tierra, la única dotación digna de tal nombre es el poder del trabajo y su situación depende de forma importantísima del funcionamiento del mercado de trabajo. Para los aparceros, por el contrario, existe también el problema de la titulación a cultivar la tierra en cuestión y la esencia de sus titulaciones depende del status legal y práctico de tal derecho y de las circunstancias económicas vigentes” (Sen, 1984a, 518-9).

En una sociedad de economía de mercado, el consumo se protege con una serie de derechos entre estos están el derecho a la propiedad privada, al intercambio, a la producción, entre otros. Una persona tiene varias oportunidades de llegar a conseguir diferentes paquetes de bienes y servicios cuya titulación depende de los actos de intercambio, producción, etc., que decida emprender entre aquellos disponibles. Estas acciones involucran la creación de nuevos derechos y obligaciones ante los otros, en virtud de los contratos que se puedan celebrar, ya sea formal o informalmente. Al vender un artículo de consumo y comprar otro, los derechos de propiedad de los bienes en cuestión cambian, lo que también se aplica al intercambio de fuerza de trabajo por dinero o por bienes de consumo involucrados en la actividad del empleo asalariado. Sen advierte que una persona está titulada a un bien en este sistema si lo adquiere por algún proceso legitimado, ya sea comprándolo u obteniéndolo por una donación. De esta manera el hecho de que una persona esté titulada a algún bien de consumo puede ser resuelto sólo al hacer referencia al sistema de derechos que gobiernan estos actos. De esto depende la titulación de una persona a medios adecuados que le permitan tener un consumo que promueva su libertad. Y para el ejercicio de un consumo justo las personas deben estar tituladas a un conjunto de bienes de consumo de los cuales pueda elegir para llevar adelante la vida que considera valiosa. Si una persona cuenta con las capacidades suficientes para disponer de un consumo que no le permita morir de hambre o que no le permita vivir en condiciones de pobreza, depende de la naturaleza del sistema de derechos que opere en la economía en la cual está inscrito y en la posición de la persona en esa sociedad.

En este orden de ideas considero oportuno aclarar que una cosa es la titulación para el consumo y otra cosa es la capacidad para el consumo, que se presentan como diferentes pero están íntimamente relacionadas. La primera se entiende como el conjunto de bienes de consumo de los que una persona puede elegir. La segunda, en cambio, son las libertades de una persona para consumir. Pero la creación de capacidades se relaciona con la titularidad debido al dominio que una persona puede tener sobre los bienes y servicios (bienes como los alimentos o servicios como los sanitarios, medicina y educación) gracias a los

derechos institucionalizados. Por ejemplo, la capacidad de una persona a alimentarse no solamente depende de su titularidad a los alimentos, sino de ciertos funcionamientos básicos como podría ser tener una buena salud, entre otros. Así una persona puede tener la titularidad al derecho de adquirir un bien como es el pan, pero otra cosa es tener la capacidad para disfrutar de los componentes nutricionales de este bien. O, en otro caso, tener las capacidades para disfrutar de este bien, pero no tener la titularidad a disponer de él. Por esta razón para la demanda de un consumo justo, se necesita entonces prestar atención a crear y asegurar las titulaciones de las personas y la conversión de éstas en capacidades.

3.3.1.3. Fundamentos kantianos del enfoque de las capacidades

Uno de los problemas más importantes en la indagación sobre el enfoque de las capacidades es la crítica que ha realizado Nussbaum, Conill y, por supuesto, Cortina, sobre la insuficiente fundamentación filosófica del enfoque de las capacidades. Esta última, siguiendo a Conill, elabora una aportación kantiana a la propuesta de Sen.¹³³

¹³³ Para Conill el fundamento implícito del pensamiento de Sen, tal como se ha desarrollado en la última fase de su producción referido a su obra *Development as freedom*, podría encontrarse en la *eleuteronomía* kantiana, que es el principio de la libertad de la legislación interior, es el orden de la libertad interna que se fundamenta en la razón que a su vez es práctica y universal. Este componente kantiano trata “del reconocimiento de un orden fundamental, un principio básico incondicionado, de ahí que Sen le atribuya valor intrínseco y fuerza normativa por sí mismo” (Conill, 2002a, 58). Lo que sucede para él es que la afirmación de la libertad que defiende el enfoque de las capacidades ha de complementarse con el análisis de las consecuencias en un marco integrado: “lo que ocurre es que, como todos los enfoques neokantianos contemporáneos (Rawls, Ética discursiva...), también la afirmación de la libertad que defiende el «enfoque de las capacidades» de Sen ha de complementarse con el análisis de las consecuencias en un marco integrado. El momento que tantas veces se ha llamado «deontológico» quedaría determinado a través de la perspectiva de la libertad: en su aspecto normativo, en su valor intrínseco, entendido como fin, según las propias expresiones de Sen; pero este lado ha de combinarse con la atención a las consecuencias en el marco integrado de una -según Crocker- «nueva ética», que -a mi juicio- tendría el carácter de una *ética de la responsabilidad* en sentido estricto, aquella que sin renunciar a los principios (o convicciones) es capaz de hacerlos efectivos en el espesor y complejidad de lo real, a través de las correspondientes mediaciones y situaciones. De ahí que Sen haya recurrido a formulaciones como las de Rawls y Dworkin, en la medida en que son variantes del pensamiento que mantiene un aspecto deontológico y otro consecuencialista: por un lado, se defiende una prioridad procedimental de la libertad y, por otro, ésta se entrelaza con las necesarias mediaciones sociales, políticas y económicas. Pero sin la afirmación del valor normativo e intrínseco de la libertad, es decir, sin una especie de eleuteronomía al estilo kantiano, no tendría sentido ni fundamento el conjunto de fuertes afirmaciones que lleva a cabo Sen (muy especialmente en su

Como se ha mostrado a lo largo de este trabajo, el concepto de capacidad refleja la libertad de una persona. La libertad es entendida como capacidad. La capacidad es un conjunto de vectores de funcionamientos que reflejan la libertad del individuo para llevar un tipo de vida u otro. La capacidad refleja la libertad de la persona para elegir entre posibles modos de vida (Sen, 1992a, 40). Este argumento es el núcleo fundamental del enfoque de las capacidades, lo que en últimas le da razón y sentido. Por otra parte, Cortina parte del supuesto de que la esencia humana es la libertad, o mejor, de que la raíz más profunda de la humanidad, la que constituye a los seres humanos, es la libertad, y por ello promoverla es una obligación (Cortina, 2002, 225). Pero esta afirmación es de raigambre moderna y si se quiere encontrar una posible fundamentación del enfoque de las capacidades tendremos que referirnos a este horizonte filosófico,

obra *Desarrollo como libertad*) transformadoras del pensamiento económico moderno en virtud de «la perspectiva de la libertad» (Conill, 2002a, 58).

A su juicio el enfoque de las capacidades presenta un influjo kantiano que repercute en el pensamiento ético contemporáneo, que intenta reorientar y transformar la realidad no sólo política sino también económica. Ve en la propuesta de Sen que con ella se da un nuevo impulso para “profundizar y radicalizar lo que tanto tiempo ha costado: introducir la impronta kantiana en el pensamiento económico contemporáneo y creo que estas tres versiones (rawlsiana, ético-discursiva y ahora seniana) constituyen tres caminos por los que la exigencia kantiana de libertad y justicia ha de mantenerse en la configuración de las instituciones modernas” (Conill, 2002a, 59). Lo que permite este punto de intersección entre Kant y Sen, según Conill, es la noción de «capacidad», pues “si es cierto, como afirman de modo diverso pero convergente- Nussbaum y Sen, que constituye el equivalente moderno del término aristotélico *dynamis* y que viene a significar en general algo así como «aquella condición en virtud de la cual se puede hacer algo», entonces se comprende también que la noción de «capacidad» se introdujera “para referirse al grado de libertad que la gente tiene para perseguir actividades valiosas o funcionamientos valiosos”. Por consiguiente, *capacidad* significa en el fondo, y más en el contexto moderno, *libertad en condiciones*, *libertad real* (poder efectivo). Con lo cual cabe rebasar el concepto meramente «liberal» de libertad (que siempre tiende a entenderse como «no interferencia»), y poner de relieve el lado positivo, empoderador, realizador de la libertad, que requiere condiciones de igualdad y de justicia. Se abre así un horizonte más favorable a la libertad socialmente acondicionada con la justicia, también en la vida económica.

Esta nueva noción -moderna- de «capacidad» puede verse en su doble faz, la de la *acción* (la actividad, el hacer), y la de la *constitución* de la capacidad dinámica de hacer, que se convierte en una peculiar fuente de valor, en un poder *valorizador*, consistente en otorgar valor de dignidad a la persona humana por tratarse de algo que (objetivamente) es fin en sí y no mero medio (subjetivamente) para otra cosa. Su contenido más profundo en el mundo moderno, y especialmente en el kantiano, es la libertad” Conill, 2002a, 59). Pienso que esta es una gran contribución por parte de Conill al enfoque de las capacidades y se encuentra en concordancia con la justificación que he realizado sobre el enfoque en el capítulo primero, en la medida que sustento que la justificación del enfoque se debe realizar en un marco mayor de análisis como es la libertad. La naturaleza, características e implicaciones de la noción de libertad que subyace al interior del enfoque de las capacidades es lo que se expone a lo largo de todo este trabajo y permite complementar la argumentación de Conill.

que lleva a reconocer que todos los seres humanos son capaces de elegir. La libertad, por tanto, se erige como valor fundamental, y el mejor exponente de esta tradición filosófica es Kant. Por ello sostiene:

Las mercancías, por consiguiente, tienen que estar al servicio de la capacidad de orientar la propia vida por leyes valiosas por sí mismas y en relación con proyectos de vida feliz, porque ésta es la raíz del ser humano, su esencia, lo que le constituye. Por eso entiendo que -como muestra Jesús Conill- en la base del enfoque de las capacidades está más presente la fundamentación kantiana que la aristotélica, a pesar de que Sen dice formar parte de una tradición en la que cuentan Smith, Marx y Aristóteles: en el enfoque de Sen es más radical la libertad que la vida buena, es una propuesta más «eleuteronómica» que «agathológica» (Cortina, 2002, 226).

Y más adelante sigue sosteniendo:

Desde la aportación kantiana que, siguiendo a Jesús Conill, presta base a la de Sen, la libertad se muestra como autonomía, es decir, como capacidad de querer por sí mismas las leyes que proponen acciones humanizadoras, y como capacidad de autorrealización, es decir, como la capacidad de elegir por cuenta propia un proyecto de vida feliz (Cortina, 2002, 227).

Pienso que este es un aporte muy valioso y es una comprensión muy sutil del enfoque de las capacidades de Sen, y en este sentido la propuesta se alinea con los filósofos modernos que asumen la libertad como problema filosófico, que es el caso de Kant. Por otra parte, esta fundamentación kantiana del enfoque de las capacidades es novedosa y le da una mayor consistencia, pues el fundamento del enfoque no es otro que la libertad y, una indagación sobre ésta establece un piso sólido de justificación para él.¹³⁴ La propuesta Conill/Cortina termina distanciándose de la fundamentación que ha realizado Nussbaum, quien en busca de una fundamentación del enfoque se remonta hasta Aristóteles y es una propuesta que Sen acepta hasta cierto punto, pero como ya comenté en el capítulo uno, esta versión presenta graves inconsistencias.

¹³⁴ Un autor que valdría la pena explorar hacia un futuro que le brinda una fundamentación metafísica al enfoque de las capacidades es el filósofo español Xavier Zubiri, quien en su texto *Acerca de la voluntad* de 1961 elabora los supuestos básicos de la estructura intrínseca de la libertad como el dominio sobre sí mismo, de ahí que para él, el acontecer de la libertad sea el poder de sí mismo y “esto es hallarse apoderado de sí mismo. El ente que está constitutivamente apoderado de sí mismo y por sí mismo, para ser sí mismo, y, por consiguiente, indeterminado frente a los demás: en eso consiste esencialmente y formalmente el ente libre” (Zubiri, 1993, 113).

La relación que Cortina logra establecer, siguiendo a Conill, entre la ética kantiana y el enfoque de las capacidades, permite mostrar que si se siguen los planteamientos kantianos sobre la libertad se explica de una mejor manera por qué la libertad es la categoría moral fundamental. Para Sen la capacidad es una demanda moral porque refleja la libertad, pero no ahonda más allá de ello. Mientras que desde los postulados kantianos, “la libertad es la categoría moral fundamental porque es la que constituye a los seres humanos dotándoles de dignidad y no-precio” (Cortina, 2002, 242). Esta libertad de la que nos habla Kant no es solamente una libertad de no interferencia, tampoco es la libertad de elegir el modelo de felicidad como autorrealización. Para Cortina los postulados kantianos sobre la libertad hablan de una «libertad sustantiva» que consiste en la capacidad de querer lo valioso por sí mismo, aunque no reporte felicidad y en la capacidad de querer lo que vale por sí mismo más allá del interés egoísta (Cortina, 2002, 242). Esta fundamentación creo que capta correctamente el sentido de la libertad como capacidad que intenta valorar y evaluar Sen en los distintos contextos sociales. Este es el sentido de la libertad que permite evaluar el bienestar y los distintos alcances de la libertad. Pues la libertad concebida desde el enfoque de las capacidades son las capacidades individuales para hacer cosas que una persona tiene razones para valorar (Sen, 1999a, 56). De esta manera veo muy acertado el vínculo establecido entre la concepción de la libertad en Kant y el sentido de la libertad como capacidad expresado por Sen, siendo dos propuestas que se complementan y permiten un mayor conocimiento sobre la libertad y sus demandas.

Pero Cortina encuentra un segundo problema del enfoque de las capacidades y es que:

El enfoque de las capacidades se encuentra con el problema de determinar hasta qué punto deben ser promovidas las capacidades básicas que hemos mencionado para no incurrir en injusticia flagrante, qué significa la expresión «los niveles mínimos de capacidades básicas», habida cuenta de las diferencias interpersonales e interculturales. Las capacidades y los funcionamientos están socialmente modulados en la medida en que son sociales, y no se precisa el mismo nivel de ingreso o de público, gozar de autoestima, poder relacionarse con amigos y conocidos y participar en la vida pública como hemos dicho. Martha Nussbaum habla de un umbral en cada una de las capacidades que podría fijarse transculturalmente. Y el propio Sen se ve en dificultades para fijar índices de evaluación en el espacio

de los funcionamientos, teniendo en cuenta la heterogeneidad entre las personas. Un cierto consenso racional en las ponderaciones o, al menos, en el rango es -a su juicio- imprescindible, para lo cual es necesaria la discusión pública. En principio, el compromiso social es el de evitar las desigualdades, pero para la evaluación social es indispensable la discusión pública (Cortina, 2002, 227-8).

A su juicio, las condiciones de la deliberación pública no sólo son diferentes en los distintos ámbitos sociales, sino que tampoco garantizan en muchos casos resultados muy justos. Por esta razón ve la necesidad de “reconstruir las condiciones de la deliberación como requisito indispensable para que los afectados por ella pudieran tener las capacidades suficientes que les permitieran intervenir” (Cortina, 2002, 228). En esta tarea juega un papel fundamental las condiciones que permiten el *reconocimiento recíproco* de dos sujetos que se ven como personas precisamente por el reconocimiento mutuo. Cortina ve al individuo en contexto, no aislado del Otro o los otros, siendo desde el reconocimiento recíproco que se construye nuestra intersubjetividad, que se elabora desde su propuesta como la categoría social clave, porque “lo que constituye a los dos sujetos es que se reconocen como tales, y este acto constituyente funda la obligación moral de empoderarse mutuamente” (Cortina, 2002, 228). Vincula así dos conceptos morales que nacen en tradiciones distintas como «capacidades» y «reconocimiento», que juegan un papel fundamental en los lineamientos generales de su filosofía moral, y que permiten ir más allá del enfoque de las capacidades.

Con este vínculo el enfoque de las capacidades termina asumiendo una fundamentación filosófica, que no está en la propuesta de Sen ni en la de Nussbaum, además establece una relación muy prometedora para el enfoque de las capacidades como es la relación entre Kant y Hegel a través de la libertad como capacidad. De esta manera Cortina responde una pregunta que puede saltar a lo largo de este trabajo y que de paso es una de las conclusiones del mismo: «capacidades ¿por qué?» Porque si la libertad es la esencia del ser humano, entonces todos son igualmente autónomos, “y no potenciar el desarrollo de la autonomía es impedirles ejercer su igual esencia. Impedir ejercer la autonomía a cualquier ser humano es tratarle como un medio al servicio de fines que son inferiores a él” (Cortina, 2002, 226). Si se tiene en cuenta el gran aporte de Kant a

una conciencia moral universal, se concluye que “los seres humanos son fines en sí mismos, porque valen en sí mismos: al servicio de su igual libertad tienen que estar mercancías, recursos, bienes. Tienen dignidad, y no puede intercambiarse por un precio” (Cortina, 2002, 226).¹³⁵ Ello concuerda con toda la elaboración realizada hasta el momento sobre el enfoque de las capacidades elaborado por Sen, quien ve en la libertad uno de los valores más valiosos de la humanidad. De esta manera sostiene:

Por eso, yo quisiera añadir a la propuesta de Sen que, a fin de que la discusión sobre las capacidades básicas tenga sentido, será preciso empoderar a los interlocutores para que puedan mantener un diálogo en condiciones de simetría, o en las condiciones más próximas posible a la simetría. La igualdad de las capacidades tendría que llegar al menos hasta el punto de que los interlocutores pudieran celebrar un diálogo en esas condiciones: la igualdad sería igualdad de capacidades para poder participar en el diálogo sobre las cuestiones que afectan vitalmente, en este caso relativas al consumo (Cortina, 2002, 229).

Esta es la propuesta de Cortina para saber hasta qué punto deben ser promovidas las capacidades básicas, cuál sería el umbral mínimo de las capacidades básicas. Cortina nos dirá que el nivel requerido es el empoderamiento de los interlocutores para que puedan mantener un diálogo en condiciones de simetría, y éste a su vez es el sentido mínimo de la igualdad, una igualdad en capacidades que permita promover la participación en el diálogo en cuestiones vitales referentes al consumo que afectan a los distintos interlocutores. El desarrollo de las capacidades se ve, entonces, como un presupuesto ético indispensable para cualquier diálogo en condiciones de justicia, por esta razón nos dice:

Empoderar a los afectados, fomentar las capacidades básicas que les permitan ser interlocutores válidos en un diálogo acerca de lo que les afecta, es una obligación moral, un presupuesto ético indispensable para cualquier diálogo sobre la justicia de las formas de consumo que quiera tener sentido. Por lo tanto, las capacidades constituyen la base de información para una teoría del desarrollo, porque realmente constituyen una categoría moral: sin diálogos lo más próximos posible a la simetría tampoco los expertos pueden dilucidar si una forma de consumo es justa, y la proximidad a la simetría

¹³⁵ La aporte de la ética kantiana en este respecto es innegable, pues propone como categoría moral fundamental la libertad de todo ser humano, por lo cual son fines en sí mismos. Donde la libertad es valiosa por sí misma, sea o no útil. Un segundo aspecto de esta tradición ética que Cortina resalta es que una norma es justa sólo si es universalizable, queriéndola cualquier ser racional.

exige que los interlocutores tengan la capacidad imprescindible para participar. No esforzarse por potenciar las capacidades básicas (físicas, sociales, mentales y singulares) es muestra patente de no querer averiguar qué es lo justo (Cortina, 2002, 250).

Con esta propuesta Cortina intenta mostrar que la ética del discurso da un paso más allá de Sen, así sostiene:

En esto la ética del discurso da un paso más allá de Sen en el ámbito filosófico, porque puede justificar el carácter de exigencia moral de las capacidades, no sólo porque valen por sí mismas, sino porque quienes quieren debatir acerca de lo justo en gabinetes y cumbres internacionales están obligados moralmente a empoderar a los afectados, a situar sus capacidades en un nivel que les permita ser interlocutores válidos. La clave de la vida social no es el individualismo, sino la persona que se reconoce como tal porque el otro lo reconoce como persona. El *reconocimiento recíproco* es el núcleo de la sociedad, como descubre esa tradición hegeliana que hunde sus raíces en el relato de la Alianza. La obligación moral de empoderar al otro nace de esta relación intersubjetiva (Cortina, 2002, 251).

En mi concepto este es un vínculo novedoso tanto para la ética del discurso como para el enfoque de las capacidades. Con esta propuesta Cortina enriquece al enfoque de las capacidades, pero también, pienso que la ética del discurso se enriquece con el enfoque de las capacidades en la medida en que desde el enfoque se hace un llamado de atención si se quiere un verdadero diálogo, pues se hace necesarias ciertas condiciones de libertad real (libertad como capacidad) si se quiere un diálogo en condiciones de simetría, de otra manera, la ética del discurso seguiría siendo una propuesta formalista a espaldas de las situaciones reales de existencia mínimas necesarias para cualquier diálogo en condiciones de simetría. Este creo que es el gran aporte del enfoque de las capacidades a la ética del discurso y, por supuesto, a una ética del consumo. Es decir, el empoderamiento es requisito previo para cualquier diálogo y forma de consumo, porque lo primero es lo primero.

3.3.1.4. Críticas a una versión prudente del consumo: Crocker

Una propuesta que también vale la pena comentar, debido a que la perspectiva de las capacidades influye para evaluar el consumo, es la versión prudente del enfoque de las capacidades desarrollada por Crocker que indaga por el tipo y la cantidad de bienes de consumo personal y doméstico que son

apropiados para que los estadounidenses logren el bienestar individual y que sus vidas vayan bien (Crocker, 1998c, 366-7). Por otra parte, la propuesta de Crocker está relacionada con la de Cortina en lo referente a la valoración del consumo, pero ésta no es una propuesta tan elaborada como la de Cortina al proponer una ética del consumo; sin embargo, sí es pionera al buscar una aplicación del enfoque de las capacidades en relación al consumo.

Crocker se propone investigar que tan adecuado podría ser un enfoque del consumo doméstico estadounidense si sólo se apela al propio bienestar. Este enfoque asume que si la vida de alto consumo puede ser mostrada como inherentemente imperfecta en sus propios términos, entonces quizás su atracción pueda disminuir. Para él, las decisiones sobre el consumo y nuestros estilos de vida resultantes son benéficos o perjudiciales (directa o indirectamente) para nuestro propio bienestar. De ahí que se pregunte ¿qué y qué tanto debería ser consumido? ¿Qué papel juegan en nuestras vidas los bienes y servicios? ¿Qué tipos de consumo son o serían buenos para nosotros? ¿Cuáles serían malos? ¿Que criterio evaluativo deberíamos emplear para evaluar el impacto de los patrones de consumo actuales en nuestras propias vidas, incluyendo lo que compramos para otras personas, y para evaluar patrones de consumo y formas de vida alternativos? Este tipo de evaluación sobre el consumo va a depender del empleo de una norma razonable de bienestar humano general e intercultural que se deriva del enfoque de las capacidades.

Crocker desde una perspectiva aristotélica propone una lógica del término medio prudencial, que sostiene en primer lugar que para llegar a una norma de consumo razonable se debe seguir el modelo aristotélico y evaluar puntos de vista normativos contrarios y ampliamente defendidos acerca de la adquisición y posesión de bienes y, de forma más general, acerca del bienestar humano (Crocker, 1998c, 368). Estas dos perspectivas son el materialismo, que promulga maximizar los bienes de consumo, y el antimaterialismo que busca evitar los bienes de consumo. Para Crocker estas dos perspectivas son equivocadas ya que los bienes son objetos placenteros, pero también expresan identidad y son

símbolos de cohesión social.¹³⁶ Por esa razón, propone mejor una perspectiva prudente del enfoque de las capacidades, que permita evaluar el consumo desde un camino intermedio entre el exceso y el déficit, proponiendo una norma de consumo que sostiene: “*un patrón o elección de consumo es mejor que otro si protege y promueve mejor aquellas capacidades y funcionamientos que son componentes del bienestar de la persona*” (Crocker, 1998c, 376). De esta manera explicita una concepción de bienestar que consiste en la capacidad para realizar funcionamientos valiosos.

Este enfoque prudente reconoce que sólo una norma de consumo puede evaluar y orientar el consumo. Esta evaluación del consumo se realiza gracias a una metodología rawlsiana del equilibrio reflexivo, donde el punto de partida lo constituyen los juicios meditados sobre el consumo en una sociedad determinada. De tal manera que la versión prudente asume que una concepción adecuada de bienestar puede ayudarnos a interpretar aquellos juicios meticulosos de los cuales estamos seguros y, asimismo ofrecernos una guía respecto a lo apropiado de otras elecciones sobre las cuales nuestros juicios pueden vacilar. Con ello no intenta elaborar un algoritmo o una fórmula que de respuestas a la forma en que se debe orientar el consumo independiente del contexto, sino que ofrezca una orientación general que tenga suficiente contenido para orientar a cada persona y, a su vez, que promueva elecciones apropiadas desde cada forma de ser y circunstancias individuales.

La indagación de Crocker es buscar qué recursos brinda el enfoque de las capacidades para interpretar el bienestar o de la ventaja personal que es relevante para la evaluación del consumo básicamente estadounidense. Se puede observar que su propuesta se deriva principalmente de los trabajos de Amartya Sen y Martha Nussbaum, pero con una mención especial en Aristóteles al ver en la prudencia la virtud por excelencia a la hora de buscar una orientación para el

¹³⁶ Es bueno resaltar que el valor principal del enfoque prudente es que no cae en el materialismo ni en el antimaterialismo con respecto a lo que hace que la vida de cada uno vaya bien. Crocker es capaz de rechazar el materialismo afirmando que los bienes domésticos y otros productos no son el fin fundamental de la vida humana, sólo medios para algo más. De igual manera también rechaza el antimaterialismo en la medida en que sea capaz de identificar aquellas libertades mundanas personales a las cuales los bienes materiales deben servir.

consumo. Esta es una aproximación muy diferente a la que venimos exponiendo en Cortina quien busca un sustento en Kant y no en Aristóteles.

Según la versión prudente del enfoque de las capacidades de Crocker, el bienestar se refiere no solo a un componente de la vida, como el placer o la satisfacción de las necesidades básicas, sino a una lista heterogénea de condiciones, actividades, capacidades internas y oportunidades externas, todas ellas humanas. Tener bienestar, estar e ir bien, es *funcionar y ser capaz de funcionar* en una diversidad de formas humanamente buenas.

De Sen, el enfoque prudente se apropia de su distinción entre (1) nuestros logros de bienestar; la realización de capacidades valiosas en funcionamientos, y (2) nuestros logros «de agencia», la realización en el mundo de nuestros objetivos libremente elegidos. Es bien sabido que el bienestar y la agencia en la propuesta de Sen pueden variar, por ejemplo cuando soy feliz al llevar a cabo mis labores morales. En el enfoque de las capacidades de Sen, el bienestar no incluye por definición la bondad moral, pero el hacer el bien a otros (por ejemplo, dar una ayuda oportuna a quien lo necesite) puede contribuir a nuestro propio bienestar en la medida en que obtengamos satisfacción al llevar a cabo la acción altruista. Crocker no olvida que el bienestar y el logro de nuestros otros objetivos pueden también ir en diferentes direcciones. Los adultos responsables pueden elegir sacrificar o subordinar su bienestar por el bien de sus causas o sus objetivos «de agencia» como ya he comentado en el primer capítulo.

Sobre el concepto de bienestar de Sen, Crocker introduce una versión modificada de la lista de capacidades humanas centrales de Nussbaum. El bienestar, según esta perspectiva, consiste en tener una lista determinada de capacidades o libertades, que a su vez se puedan realizar en funcionamientos. La propuesta de Crocker, e igual que la realizada por Cortina, altera la lista de Nussbaum de dos formas. Primero, el enfoque prudente omite los aspectos altruistas de la lista de Nussbaum, una lista en la que ella intenta capturar el ideal de una vida floreciente y moralmente humana. Entre estos elementos de la lista de Nussbaum que son excluidos, excepto como bienes instrumentales, están la capacidad que Nussbaum llama «afiliación»: ser capaz de vivir para y por otros, de reconocer y mostrar preocupación por otros seres humanos, de tener capacidad

para la justicia y la amistad. La versión de Crocker propone un «autointerés culto o prudente» y simplifica la lista de Nussbaum al organizar sus 10 capacidades humanas centrales en cuatro categorías de capacidades: físicas, mentales, sociales y de singularidad. En este sentido Cortina sigue a Crocker viendo estas capacidades como centralmente importantes.

Para el enfoque prudente, los componentes físicos del bienestar incluyen, los funcionamientos de estar adecuadamente saludable, alimentado, vestido, y de poseer adecuada vivienda y movilidad, así como estar libre de dolor físico. El bienestar físico es necesario para el bienestar general, pero no es suficiente. Así que introduce para un enfoque prudente, ciertas capacidades y funcionamientos mentales a su concepción de bienestar. Entre éstas están las capacidades cognitivas para percibir, imaginar, razonar, juzgar y decidir autónomamente.¹³⁷ Ahora bien, “el bienestar mental también incluye oportunidades y capacidades para lo que los utilitaristas valoran más: disfrutar del placer o encontrarlo, ya sea en otros aspectos del bienestar como la salud física, o en cosas como el arte, la naturaleza o la bondad moral” (Crocker, 1998c, 372).

Las capacidades sociales son importantes porque el bienestar humano no solamente se compone de la dimensión física y mental, sino también social. Por eso para Crocker nuestras vidas no van bien si nos hacen falta las profundas relaciones personales de familia y amistad así como la participación en comunidades sociales y ecológicas. La cuarta capacidad componente del bienestar es la «singularidad» [*Singularity*], que es una interpretación que Crocker hace del término [*Separateness*] utilizado por Nussbaum entendido como «ser capaz de vivir la propia vida y la de nadie más», que para ella significa que tenemos que tener ciertas garantías de no interferencia con ciertas decisiones que son especialmente personales y definitivas de la propia persona. Por eso para Crocker si queremos que nuestras vidas vayan bien, tenemos que ser capaces de elegir por nosotros mismos, especialmente con respecto en asuntos que centralmente constituyen nuestra identidad, por ejemplo, amistad, sexualidad, matrimonio, maternidad/paternidad, empleo, y, de forma mas general, nuestra propia

¹³⁷ Esta última, se puede ver como el ideal de autonomía expuesto por Cortina, que para Crocker incluye que seamos capaces de elegir nuestras causas y, de forma más general, incluye también una concepción de la vida buena.

concepción de la vida buena (Crocker, 1998c, 373). En este punto el enfoque prudente se acerca bastante a una expresión parcial del ideal de agencia de Sen y de la noción de autonomía de Cortina, es decir, que un agente debería poder decidir por sí mismo en lugar de tener a alguien o algo que decida por él.

El enfoque prudente sostiene que la vida buena requiere del logro de un tipo de *balance* entre las cuatro dimensiones del bienestar. Aunque una elección de consumo particular puede contribuir más a una capacidad valiosa que a otras, el consumidor inteligente lucha, dice el enfoque prudente, por un patrón de consumo general que promueva el balance y la armonía entre los cuatro tipos de capacidades y funcionamientos valiosos. Ahora bien, demasiado o muy poco de algo bueno en una dimensión puede disminuir nuestro bienestar general en una o más de las otras dimensiones. En este sentido nos recuerda Crocker que una persona obsesionada con su físico tendrá poca oportunidad o capacidad para la actividad social e intelectual. Esto en últimas puede evitar que se desarrollen otras capacidades importantes para alcanzar un florecimiento pleno. Por esa razón un consumidor inteligente, dice el enfoque prudente, evita los extremos del exceso y del déficit y busca la moderación.

Las críticas que Cortina ve de esta forma de asumir el consumo es que desde la norma que Crocker establece no se explica que entienda por bienestar cuando en realidad él sí sostiene un sentido del bienestar que es el del equilibrio entre los distintos tipos de capacidades y funcionamientos. De esta manera afirma:

En la norma misma no se explicita qué se entiende por bienestar, cuando en realidad Crocker sí tiene un concepto de bienestar, que es el equilibrio entre los distintos tipos de capacidades y funcionamientos. Si lo explicitara, bien podría ocurrir que diferentes personas replicaran que no comparten su concepto de bienestar y que ellas prefieren ejercer algunos de los funcionamientos de forma extrema porque les proporcionan mayor bienestar. Posiblemente no tuvieran nada que objetar a la afirmación de que el ejercicio de otros funcionamientos también pueda producir bienestar, sólo que -podían continuar- no a ellas, que es lo que les interesa.

En segundo lugar, al aplicar la norma resulta difícil distinguir cuándo nos estamos refiriendo a elecciones verdaderamente morales o a simples consejos dietéticos. Elegir una casa más o menos confortable, más o menos aireada puede entrar en la gama de aquellos consejos de los que hablaba Aristóteles de elegir las carnes más o menos grasas, que se aprende por experiencia, pero no forma parte realmente de la vida moral.

Pero, en tercer lugar y sobre todo, el punto de partida, el de lo que cada persona quiere hacer de su vida sin considerar las preocupaciones que sus elecciones pueden tener en las vidas de las demás personas, en las instituciones y en el medio ambiente, me parece abstracto por unilateral (Cortina, 2002, 221-2).

Crocker reconoce estas críticas de Cortina y la insuficiencia de la hasta ahora elaboración de su propuesta (Crocker, 2006). Ve la necesidad de ahondar en el llamado que hace Cortina en la deliberación a la hora de evaluar el consumo, pero se sigue sosteniendo en una búsqueda de una racionalidad prudencial de raigambre Aristotélica sin llegar a aspirar a una búsqueda de la felicidad. La propuesta de Crocker deja espacio para la virtud y la responsabilidad moral sólo en la medida en que sean medios para el autointerés culto. La vida buena se forja gracias a un balance y armonía entre las cuatro capacidades que conforman el bienestar, así que el consumidor inteligente promueve el balance y la armonía entre los cuatro tipos de capacidades valiosas. Por esa razón la norma de consumo general e intercultural sostiene que un patrón o elección de consumo es mejor que otro si protege y promueve mejor aquellas capacidades y funcionamientos que son componentes del bienestar de la persona. La felicidad, aunque contribuye al bienestar, no es suficiente, ya que puede ocurrir con privación o incluso camuflarla, como claramente lo ha expresado Sen. Sin embargo, la felicidad o satisfacción de la preferencia es intrínsecamente buena, y el enfoque prudente dice que parece ser que una de nuestras intuiciones seguras es que esa felicidad hace parte del bienestar. Sobre este punto el enfoque prudente está en deuda más con Sen que con Nussbaum; ya que él ve la felicidad como un logro significativo, mientras que ella tiende a identificar la felicidad con la actividad buena (Crocker, 1998c, 372).

Pienso que Crocker carece de una fundamentación aristotélica que no logra conectar con el enfoque de las capacidades. A lo sumo lo único que llega a decir es que Sen y Nussbaum reconocen estar en deuda con Aristóteles en la formulación del enfoque de las capacidades, pero no desarrolla nada más al respecto (Crocker, 1998c). Creo que esta es una argumentación insuficiente máxime cuando ya hemos visto en el capítulo uno los problemas que contiene esta perspectiva. En este sentido la propuesta de Conill/Cortina sobre una justificación kantiana del enfoque de las capacidades logra presentar una mejor argumentación,

pues expone la racionalidad universalizadora de cuyo kantiano, que sustenta el mundo moral en la libertad y no en la felicidad como lo propone Aristóteles. Pero reconozco que Crocker es pionero en la lectura que hace de la lista de capacidades expuesta por Nussbaum al resumirla en cuatro capacidades llevándolas al análisis del consumo. De la síntesis entre Cortina y Crocker sobre la lista de las capacidades o libertades, creo que es posible complementarla y formular claramente la manera en que los funcionamientos constituyen a las capacidades y la razón de porque el conjunto de capacidades es identificado en el espacio de los funcionamientos. Es decir, cómo debemos entender que la capacidad de una persona es el conjunto de combinaciones de funcionamientos alternativos. La formulación desde los planteamientos esbozados permite afirmar entonces que:

- 1.) La «capacidad corporal» se constituye por los siguientes funcionamientos: estar alimentado, vestido, tener salud, cobijo, movilidad, no padecer enfermedades evitables ni mortalidad prematura, estar libre de sufrimiento físico y agresiones corporales.
- 2.) La «capacidad mental» la conforman los funcionamientos de percibir, imaginar, razonar, juzgar, decidir de forma autónoma, ser capaz de disfrutar del placer de la salud física, el arte, la naturaleza y la bondad moral.
- 3.) La «capacidad social» se asienta en funcionamientos como ser capaz de establecer relaciones personales de familia y amistad, la participación en la vida social y las relaciones ecológicas de la comunidad.
- 4.) La «capacidad de singularidad» se establece por funcionamientos como ser capaz de elegir la propia vida en lo referente a la identidad, amistad, sexualidad, matrimonio, paternidad, empleo y, en general, nuestra propia concepción de la vida buena.¹³⁸

¹³⁸ Crocker subraya que en esta capacidad Nussbaum incluye el «ser capaz de vivir la propia vida en los propios alrededores y contextos», lo que implica entre otras cosas libertad de asociación y de búsqueda. Desde esta capacidad se sostiene que para que nuestras vidas vayan bien, tenemos que ser capaces de tener algunas relaciones singulares con personas, tiempos y lugares particulares, y tener algunas cosas que sean particularmente nuestras. Por tanto, para un sentido

Eso sí, agregaría una capacidad más que no está explicitada en la lista de Crocker y Cortina, pero que la enriquece y es:

- 5.) La «capacidad de agencia» que se establece por los funcionamientos de una persona al actuar y provocar cambios e impactar en el mundo, y cuyos logros pueden juzgarse en función de sus propios valores y objetivos.¹³⁹

Esta es una descripción sencilla pero con una profundidad conceptual más importante de lo que parece, pues deja ver la limitación del trabajo de Sen. Con ello quiero decir, que el trabajo de Sen solamente se limita a evaluar básicamente la «capacidad corporal» y en algunos casos la «capacidad de agencia» para pensar su pertinencia en el desarrollo humano, mientras que las otras capacidades no son protagónicas. Esto es debido a que a él le interesa evaluar el bienestar de la persona, y si se mira con detenimiento esta evaluación sólo se centra en la valoración de la «capacidad corporal» que se expresa en funcionamientos claves como estar bien alimentado, vestido, tener salud, cobijo, movilidad, no padecer enfermedades evitables ni mortalidad prematura, entre otros. Desde una perspectiva ética es un desarrollo bastante limitado sobre todo si el enfoque mismo busca evaluar los alcances de la libertad de la persona, y ésta entendida como libertad positiva. Una indagación ética cuyo centro de atención sea la libertad humana, no puede dejar de lado los sentidos de la libertad y menos aún tomar como único centro de atención la libertad corporal, que es el problema que veo en el desarrollo del enfoque de las capacidades de Sen.

Hasta lo aquí expuesto se puede sostener que la aplicación del enfoque de las capacidades para una ética del consumo permite ir más allá de la misma propuesta de Sen, con ello Cortina termina enriqueciendo la propuesta de Sen, pero a su vez, la ética del consumo se retroalimenta del enfoque de las capacidades. Por otra parte, la versión prudente del enfoque de las capacidades de Crocker permitió mostrar un análisis ético del consumo con una perspectiva aristotélica centrado en la prudencia y, a su vez, los límites de su propuesta, pero

completo del bienestar se requiere que yo tenga alguna separación del contexto y esto lo proporciona la capacidad de singularidad (Crocker, 1998c, 373).

¹³⁹ Para una ampliación conceptual sobre esta capacidad que se deduce de la obra de Sen véase el numeral *Libertad de agencia*, donde se distingue claramente de la autonomía, pues a primera vista se pueden confundir estos dos conceptos.

también su aporte al formular unas capacidades básicas que se encuentran en la propuesta de Cortina. Por otra parte, un aporte que vale la pena profundizar en Cortina es en torno a su teoría de la ciudadanía y estrictamente hablando en lo que respecta a la ciudadanía del consumidor que corresponde al análisis de la ciudadanía económica. Desde los postulados de Cortina los grupos de consumidores deben tomar conciencia de que son ciudadanos y de que deben tratar de cambiar las formas de consumo por razones de justicia y felicidad. Ahora bien, ¿qué protagonismo le cabe a los ciudadanos con respecto al consumo?

3.3.2. Primacía de las capacidades para la ciudadanía económica

En el análisis del consumo propuesto por Cortina se resalta que los consumidores son ciudadanos, como consumidores y como productores; que no sólo son ciudadanos políticamente, sino también económicamente. Esto implica que deben involucrarse en orientar el consumo y la producción. En este sentido el ciudadano para Cortina es aquel que es su propio señor junto con sus iguales en el seno de la ciudad,¹⁴⁰ por esta razón no puede permitir que su vida económica se la determinen externamente, es claro, entonces, que el ciudadano “tiene que ser, junto a sus iguales, protagonista de la vida económica” (Cortina, 2002, 122). El concepto de ciudadano es muy complejo como lo veremos más adelante, por ahora basta decir que la ciudadanía presenta diferentes dimensiones, como sería una ciudadanía política, social, intercultural, civil y, para ella, no se debe olvidar que también el ciudadano debe serlo en lo económico, “porque mal se puede considerar señor en lo político quien es siervo en lo económico (Cortina, 2002, 139). La tesis que Cortina defiende es una reivindicación para el ejercicio de la

¹⁴⁰ El tema de la ciudadanía es hoy uno de los de mayor discusión al interior de los debates de la filosofía moral y política, la ciencia política y la sociología política. Se podrían enumerar muchas causas del advenimiento de esta discusión, pero sin lugar a dudas que se encuentra ligada a los desarrollos recientes de las teorías de la democracia y los procesos de democratización que viven las sociedades del siglo XXI, la discusión urgente que se está realizando sobre los derechos sociales, económicos y culturales; por la crisis del Estado de bienestar, la construcción de Estados posnacionales, los altos flujos de migraciones a países desarrollados y los conflictos generados entre culturas (Bovero, 2002, 118); como también, por la ausencia de unas condiciones mínimas de subsistencia para una gran mayoría de ciudadanos del planeta a los cuales se les está quitando el pleno ejercicio de una ciudadanía real.

autonomía del ciudadano económico y por consiguiente un llamado a la corresponsabilidad.

Pensar la ciudadanía es una necesidad prioritaria para nuestros días y, más aún, en una sociedad de mercado donde una gran mayoría es excluida de la posibilidad de un consumo mínimo que garantice su libertad como ciudadano. Para realizar esta tarea presentaré las implicaciones del enfoque de las capacidades para el análisis de la ciudadanía expuesta por Cortina. Para ello es necesario aclarar ¿qué significa la ciudadanía? ¿Quién debe ser considerado un ciudadano? ¿Cuál es su fundamento y su presupuesto? ¿Cuáles son las dimensiones de la ciudadanía? ¿Qué significa analizar la ciudadanía ya no como pertenencia a una comunidad política y por lo cual se adquieren unos derechos y deberes, sino como aquel que es su propio señor?

3.3.2.1. Dimensiones de la ciudadanía

Cortina ha desarrollado una teoría de la ciudadanía que es en la que en últimas se inscribe su ética del consumo al profundizar sobre la ciudadanía del consumidor. Normalmente el análisis de la ciudadanía se reduce a la dimensión política, como podría ser un sentido liberal, republicano y comunitarista. Desde cada una de estas teorías se hace énfasis en un aspecto significativo de lo que a manera general es posible considerar que es un ciudadano. Si un ciudadano es quien pertenece y participa de una comunidad política y por lo cual se adquieren unos deberes y obligaciones, entonces, es posible afirmar que el republicanismo resalta el sentido de participación. El liberalismo, por su parte, los derechos que gozan los ciudadanos, y el comunitarismo el sentido de identidad y pertenencia. Claro está que estas tres concepciones no son los únicos sentidos de la ciudadanía, algunos conciben, por ejemplo, una ciudadanía libertaria como es el caso de Nozick en su obra *Anarchy, State, and Utopia* (1974), o una ciudadanía diferenciada expuesta por Iris Young en *La justicia y la política de la diferencia* (2000). Ahora bien, asumo la concepción republicana, liberal y comunitarista porque considero que son las concepciones teóricas de mayor tradición y consistencia en la filosofía política contemporánea.

La filosofía política republicana se remonta hasta Aristóteles, éste concebía que un ciudadano sea quien tiene la posibilidad de participar en la función deliberativa, judicial y en las magistraturas de la *polis*. Así “ciudadano en general es el que participa del gobernar y del ser gobernado; en cada régimen es distinto, pero en el mejor es el que puede y elige obedecer y mandar con miras a una vida conforme a la virtud” (Aristóteles, *Política* III 13, 1284a), este sentido de ciudadanía se constituye en uno de los pilares de la tradición republicana.¹⁴¹

Esta teoría política en líneas generales sostiene que un ciudadano es alguien que participa activamente a través del debate y la elaboración de decisiones públicas, pensando y comportándose de un modo específico en la promoción del bien común, sin dominar ni ser dominados (Bobbio y Viroli, 2002, 44). Con esta concepción se labora un ideal de ciudadano activo y virtuoso. Ahora bien, hace parte del bien de cada ciudadano estar involucrado en el debate político, así las leyes y las políticas del Estado no aparecen como una imposición, sino como el resultado de un acuerdo razonable del cual ha hecho parte. En este sentido, la concepción republicana asume al hombre como ciudadano, es decir, “como alguien que se entiende a sí mismo en relación con la ciudad, porque considera que la garantía de su libertad estriba en el compromiso con las instituciones republicanas y el cumplimiento de sus deberes para con la comunidad (Peña, 2003, 240). Cabe destacar, entonces, que en esta tradición un buen ciudadano no nace sino que se hace a través de la educación y el ejercicio de la participación, y no existe una dicotomía entre el hombre y el ciudadano.

Mientras que el republicanismo presenta unos orígenes clásicos, la filosofía política liberal o liberalismo político es un fenómeno moderno. Aunque

¹⁴¹ Una de las características centrales del pensamiento político republicano que lo diferencia de otras tradiciones políticas, es su énfasis en la virtud cívica que deben practicar los ciudadanos, esta práctica de la virtud cívica ayuda a combatir la indiferencia y la apatía por los asuntos públicos propia de las sociedades liberales y democracias representativas. Por otra parte, la tradición clásica sobre la ciudadanía republicana la proporcionó Aristóteles, de él se pasó a Zenón, el fundador del estoicismo, y a pensadores romanos como Cicerón. Posteriormente el pensamiento político republicano es retomado por pensadores como el Maquiavelo de los *Discursos*, James Harrington, Montesquieu. En nuestros días el republicanismo presenta notables progresos gracias a la filosofía política y la historiografía política, entre ellos están Hannah Arendt, Mauricio Viroli y Philip Pettit, e historiadores como John Pocok y Quentin Skinner, que permiten concebir una ciudadanía republicana moderna que se piensa desde la participación como compromiso virtuoso cívico en la esfera pública sin perder de vista la autonomía individual, gracias a la garantía de la libertad como no dominación.

los historiadores políticos han encontrado elementos del liberalismo político en el mundo antiguo como fue la Roma clásica, estos aspectos más que elementos constitutivos del liberalismo, se pueden considerar como parte de la prehistoria del liberalismo (Gray, 1994, 9). Los rasgos comunes del liberalismo son a) su individualismo ya que afirma la primacía moral del ciudadano frente a la exigencia de la sociedad, b) su carácter igualitarista en la medida que todos los ciudadanos cuentan con el mismo estatus moral y el alcance de la libertad entendida como ausencia de interferencia, c) su concepción limitada de los poderes del Estado y d) la neutralidad del Estado sobre las distintas concepciones de vida buena. El sentido de la ciudadanía en el liberalismo político, aunque no todos los liberales mantienen la misma concepción de la ciudadanía, se caracteriza por la defensa de los derechos subjetivos de cada ciudadano frente a los otros y al Estado. El aspecto central del liberalismo no es la autodeterminación democrática de los ciudadanos, sino la protección de las libertades individuales gracias a la normativización expresada por el Estado de derecho. El sentido moderno de la ciudadanía liberal no hace énfasis en el autogobierno propio de un pensamiento político democrático, sino en la idea de un ciudadano autónomo, sujeto de derechos en el marco de una sociedad civil que se diferencia del ámbito estatal. El ciudadano es el sujeto de derechos en virtud de su condición de hombre, siendo hombre antes que ciudadano, portador de derechos que no dependen de una autoridad, entendiendo que la ciudadanía no es otra cosa que el reconocimiento de estos derechos.¹⁴²

¹⁴² El concepto de ciudadanía es protagónico en el pensamiento político liberal contemporáneo, pues el liberalismo político de Rawls hace explícita una concepción liberal de la ciudadanía que amplía y profundiza las características del sentido moderno de la ciudadanía liberal. Rawls asume de la tradición del pensamiento político democrático uno de sus valores básicos, que no es otro que concebir a los ciudadanos como libres e iguales (Rawls, 1996, 48-9). Según Rawls, una persona es alguien que puede ser un ciudadano, es decir, un miembro cooperante de la sociedad a lo largo de su vida, portador de dos facultades morales que se expresan en la capacidad para tener un sentido de la justicia y una concepción del bien; como también, facultades de juicio y pensamiento. Facultades que le permiten el reconocimiento de los dos principios de justicia como equidad, que sirven de orientación para que las instituciones básicas realicen los valores de libertad e igualdad. Rawls supone un sentido de ciudadanía por pertenencia o nacional, pues asume la sociedad en forma completa y cerrada, de manera que se autocontiene y no tiene relaciones con otras sociedades. Los ciudadanos entran a ella por nacimiento, y no la abandonan hasta su muerte, pues allí desarrollan su vida por completo (Rawls, 1996, 42).

El ideal de ciudadanía, según Rawls, impone un deber moral, que no es otro que el de la civilidad, necesario para la construcción de una sociedad democrática liberal y por ello resalta la necesidad

Otra tradición que vale la pena resaltar que esboza un sentido sobre la ciudadanía es la filosofía política comunitarista.¹⁴³ Sin embargo, al interior de la tradición comunitarista no existe una concepción unitaria y continúa de lo que es la ciudadanía, ni constituye una filosofía política con la tradición histórica como el republicanismo o el liberalismo. Es de resaltar que el comunitarismo generó una de las discusiones más interesantes y álgidas que se ha gestado en la filosofía moral y política contemporánea como es el debate entre liberales y comunitaristas, o si se quiere entre individualismo y comunitarismo. Un debate sin vencedores ni vencidos pero que transformó en ambas posiciones sus tesis básicas o por lo menos llevó a la reformulación de teorías tan importantes como la teoría de la justicia de Rawls. Entre los rasgos característicos de esta concepción se pueden destacar que la ciudadanía comparte un horizonte de valores, y un ciudadano no se entiende al margen de la comunidad a la que pertenece, pues a ella debe su identidad. Esta comunidad le permite tener una concepción del bien y a la cual debe lealtad y compromiso. El ciudadano más que un sujeto de derechos como lo pregona el liberalismo, es un integrante de una comunidad.

El comunitarismo, en últimas, critica al individualismo que tiene en el liberalismo su mejor expresión. El origen del individualismo está en el liberalismo clásico que se asocia con Hobbes, Locke, Adam Smith, J.S. Mill y en los liberales modernos como Rawls, Dworkin y Nagel. Para los comunitaristas lo que define claramente al liberalismo es su individualismo, y ello consiste en que abraza al individuo como el fin de la sociedad y el Estado. Para los individualistas una sociedad florece cuando a los individuos se les garantizan el máximo de autonomía posible, por esta razón sostienen la primacía de los derechos individuales sin otorgar valor a la vida en comunidad y al bien común. Uno de los

de la razón pública para poder explicarse unos a otros aspectos sobre cuestiones fundamentales de la vida pública. Esto lleva a asumir por parte de los ciudadanos una disposición de escucha e imparcialidad para optar por unos puntos de vista que resulten razonables. Una ciudadanía liberal incluye en la propuesta de Rawls la comprensión de un ideal de razón pública, que lleva a que los ciudadanos sean capaces de explicarse unos a otros el fundamento de sus acciones de tal manera que cada uno pueda razonablemente esperar que los demás acepten como consistentes con los valores de libertad e igualdad.

¹⁴³ Para profundizar en esta tradición véase (MacIntyre, 1987; Walzer, 1993; Taylor, 1997; Etzioni, 1999).

mayores exponentes del comunitarismo en nuestros días es Etzioni,¹⁴⁴ quien ha buscado darle una coherencia al comunitarismo como teoría política alterna a la tradición liberal. Etzioni elabora una teoría de la ciudadanía de corte comunitarista liberal, que afirma que una buena ciudadanía es aquella en la que se respeta y defiende el orden moral de la ciudadanía de la misma manera en que ella respeta y defiende la autonomía del ciudadano. En otras palabras, una buena ciudadanía se caracteriza por un orden moral y el ejercicio de la autonomía. Con este planteamiento Etzioni establece un punto intermedio entre el liberalismo que sostiene la primacía de la autonomía individual sobre la comunidad que fácilmente puede llevar al anarquismo o a una atomización de la ciudadanía, y aquellos que por defender el orden social niegan el ejercicio de la libertad individual cayendo en un autoritarismo.

Si bien es cierto que la ciudadanía es primariamente una relación política entre un individuo y una comunidad política, Cortina ve que el análisis de la

¹⁴⁴ El comunitarismo desde la óptica de Etzioni aplica la noción de la regla de oro en el ámbito social para caracterizar una buena ciudadanía como aquella que fomenta tanto las virtudes sociales como lo derechos individuales. “Yo afirmo que, más que la maximización de orden o autonomía, lo que una buena sociedad requiere es un equilibrio cuidadosamente mantenido entre uno y otra” (Etzioni, 1999, 24). Desde esta perspectiva hay un profundo interés por los derechos individuales, la individualidad y la autonomía que son conceptos que defienden los liberales y, por otro lado, el orden social virtud fundamental para los comunitaristas. Creo que en este sentido la mejor frase que sintetiza su propuesta es “la libertad individual requiere de una comunidad” (Etzioni, 1993, 15); es decir, los ciudadanos no existen al margen de los contextos sociales particulares y describirlos como agentes en libertad absoluta es un error. Somos animales sociales y nos pertenecemos reciprocamente (Etzioni, 1999, 25). La teoría de la ciudadanía propuesta por Etzioni ve la necesidad de un orden social, de lo contrario nos veremos abocados a la anarquía, a la delincuencia o la guerra. Es necesario un orden social que tiene como razón de ser un conjunto de valores compartidos que enseñan a los ciudadanos a respetar. Pero esto en ningún momento quiere decir que los ciudadanos no cuestionen, desafíen o transformen este orden social. Es decir, una buena ciudadanía requiere un orden coherente con los compromisos morales de sus miembros. Ya que cualquier orden social por sí mismo no constituye una buena ciudadanía.

Una buena ciudadanía requiere compartir valores nucleares y para esto es preciso justificar su selección. Pero por el hecho de que una comunidad afirme un valor dado no proporciona justificación normativa suficiente, como tampoco lo es una decisión democrática o un consenso comunitario. O incluso, cuando estos valores son el resultado de diálogos morales productos de un consenso global. A lo sumo estas posiciones dan una dosis de legitimidad pero no es suficiente. La propuesta de Etzioni encuentra que solamente es posible lograr una justificación de los valores morales compartidos si “ciertos conceptos se nos presentan como moralmente compulsivos en y por sí mismos” (Etzioni, 1999, 280). Es decir, nuestro sentido moral está anclado en el descubrimiento de ciertos conceptos que conllevan obligatoriedad y cumplimiento, en otras palabras, el concepto es portador de fuerza y autoridad. Estos conceptos se constituyen en principios universales que deben ser combinados con otros particulares si se quiere lograr una justificación normativa comunitaria completa.

ciudadanía no se puede reducir solamente a una ciudadanía política como las anteriormente descritas. En este sentido, su teoría sobre la ciudadanía resulta pertinente al no reducir la ciudadanía estrictamente a una visión legal y política, como es el reconocimiento de unos derechos que hay que defender y a la participación en la vida de la comunidad política (Cortina, 1999, 29). La vida del ciudadano tiene diferentes dimensiones o esferas como la ciudadanía política, social, económica, intercultural y civil en las cuales se expresan las distintas concepciones e ideales de vida buena.

Cortina piensa la ciudadanía más allá de una concepción meramente política, su propuesta es una visión más amplia donde tiene en cuenta la ciudadanía social, económica, civil, intercultural para concretarse en un ideal de ciudadanía cosmopolita. Su trasfondo es una concepción del ser humano que no solamente se reduce a un sujeto de derechos que se vincula a una ciudadanía política y social gracias a los derechos de primera y segunda generación, tampoco un productor de riqueza reducido a estrictas relaciones económicas que se expresa en la ciudadanía económica. Es ante todo un miembro de una sociedad civil, porque parte de un conjunto de asociaciones no políticas ni económicas, que son esenciales para su socialización y el desarrollo de su vida; por esta razón ve la necesidad de una ciudadanía civil donde involucra todas las formas de organización social que en últimas permiten establecer vínculos de solidaridad entre los seres humanos que nos permiten tener una vida activa propia de un ciudadano en una sociedad compleja.

Por otra parte, Cortina reconoce que todo ser humano es portador de una cultura o forma de vida que se trasmite por aprendizaje social y que determina una forma de ser y estar en el mundo. Por esta razón ve que la ciudadanía debe ser un vínculo de unión entre grupos sociales diversos y pluralistas que expresan culturas que conviven en sociedad. De ahí la necesidad de establecer una ciudadanía multicultural capaz de tolerar, respetar o integrar las diferentes culturas con sus derechos y deberes. Por último, cabe resaltar en su propuesta, la necesidad de fraguar una ciudadanía cosmopolita de raíz kantiana, para un mundo en el que todos los seres humanos se reconozcan sintiéndose ciudadanos, requisito indispensable para hacer de los seres humanos una comunidad. De esta manera,

los excluidos de los bienes básicos de la tierra o las víctimas del sistema-mundo deben ser incluidos desde una ciudadanía social cosmopolita. El sentido de la ciudadanía cosmopolita es un reconocimiento de la ciudadanía a todo ser humano independiente de su comunidad política o nacionalidad, porque los derechos y deberes que conlleva el pleno ejercicio de la ciudadanía no pueden estar restringidos a un grupo, convirtiéndose así en un elemento excluyente para aquellos que no son miembros de una comunidad política particular. La creación de una ciudadanía cosmopolita no consiste en construir un Estado universal al que pertenezcan todos los ciudadanos del mundo, “sino en ir estableciendo lazos entre las distintas comunidades, de forma que cada una de ellas se ocupe de sus miembros” (Cortina, 2002, 267). El concepto de ciudadanía debe ser un concepto incluyente, así la ciudadanía es, hoy por hoy, un concepto político universal que implica el reconocimiento de los derechos fundamentales y el ejercicio de la capacidad de agencia de todo ser humano desde la perspectiva de las capacidades y la ética del consumo. Veamos en qué consiste esta última propuesta.

3.3.2.1.1. La ciudadanía económica

Establecidas las distintas tradiciones en las que ha sido pensado el concepto de ciudadanía, junto con sus dimensiones que a él le competen, es posible elaborar un concepto de quién es un ciudadano desde los planteamientos de Cortina, por eso para la autora:

Ciudadano es aquel que es su propio señor junto con sus iguales en el seno de la ciudad. El ciudadano debe gozar de libertad negativa (de no interferencia) y de libertad positiva (de participación política), como también de derechos económicos, sociales y culturales. A ello se une la necesidad de tejer una ciudadanía multicultural, diferenciada y compleja, que acoja en su seno las diferencias enriquecedoras, así como una ciudadanía civil. Sin embargo, también el ciudadano debe serlo en lo económico, porque mal se puede considerar señor en lo político quien es siervo en lo económico (Cortina, 2002, 139).

Encuentro muy acertada esta concepción de lo que es un ciudadano, que es en la cual me inscribiré. En mi concepto es acertada porque ser ciudadano es la condición que adquiere un ser humano al pertenecer a una comunidad política y por lo cual se adquieren unos derechos y responsabilidades. La ciudadanía no es

otra cosa que un título que se ejerce en condiciones de cooperación social, que permite la retribución en la posibilidad de la realización de los intereses propios y comunes. La ciudadanía es un acto de convivencia, y éste es posible gracias a que el ser humano tiene una serie de carencias y necesita de unas herramientas que sólo se adquieren en la vida en sociedad. Pero una simple ciudadanía formal como la antes descrita no basta para asegurar el ejercicio de la ciudadanía. Es fundamental ser su propio señor y en ello consiste una «ciudadanía real» o efectiva. Es un llamado a realizar una ciudadanía inclusiva, no pretende ser oficial, sino efectiva, porque “ciudadano es el que es su propio señor junto a sus iguales en el seno de la comunidad. No sólo aquel al que la comunidad política se lo reconoce oficialmente, sino el que lo es efectivamente porque comparte la vida social económica y política de la comunidad” (Cortina, 2002, 267).

Referente a la ciudadanía económica se encuentra que es ciudadano económico “*quien participa en los bienes económicos de una comunidad política, quien decide junto con sus conciudadanos «qué se produce», cómo y para qué, y, por último, quien decide junto con sus conciudadanos «qué se consume», «para qué» y «quién consume»*” (Cortina, 2002, 139). Esta propuesta enmarca todo un proceso de deliberación por parte de los ciudadanos indispensable para el ejercicio de la ciudadanía económica, porque es a través de un diálogo que es posible deliberar qué se produce, cómo y para qué se consume, y para ello es necesario un empoderamiento por parte de los afectados. Por otra parte, para la autora, si los ciudadanos quieren ser protagonistas de sus vidas, junto con sus iguales deben contar con una propiedad suficiente como para no tener que depender de otros. Se inscribe así en la propuesta de la necesidad de un ingreso básico de ciudadanía, porque es indispensable para asegurar un consumo justo, autónomo, corresponsable y felicitante.¹⁴⁵

Esto es lo que significa analizar la ciudadanía ya no simplemente como pertenencia a una comunidad política donde se adquieren derechos y deberes, sino desde una capacidad de autodeterminación, de actuar y provocar cambios y cuyos

¹⁴⁵ Ahora bien, si se quiere profundizar en la relación entre el enfoque de las capacidades y la renta básica de ciudadanía se puede ver el numeral del capítulo II «capacidades y renta básica» donde se ha desarrollado esta problemática.

logros pueden juzgarse en función de sus propios valores y objetivos (Sen, 1999a, 19). Por esa razón creo que la concepción de ciudadano expuesta por Cortina se encuentra al interior del enfoque de las capacidades entendida como capacidad de agencia. El análisis de la ciudadanía, entonces, en clave de capacidades es un ámbito de comprensión que complementa el sentido liberal, republicano y comunitarista. Como también, el elaborado por Cortina al referirse al ciudadano como su propio señor. Pensar la ciudadanía en clave de capacidades es indagar por la libertad de agencia que complementa el concepto formal de ciudadanía.

3.3.2.1.2. La ciudadanía desde el enfoque de las capacidades

Recapitulando se puede afirmar, entonces, de manera más general que un ciudadano es quien pertenece y participa de una comunidad política y por lo cual se adquieren unos deberes y obligaciones. Si bien es cierto que desde el enfoque liberal, republicano y comunitarista cada uno hace énfasis en un aspecto de lo que podemos entender formalmente de lo que es un ciudadano, se resaltan así ciertos tipos de características como los derechos, el sentido de la participación, la identidad y la pertenencia. Cortina en cambio da una formulación que recoge las anteriores tradiciones al sostener que ciudadano es aquel que es su propio señor junto con sus iguales en el seno de la ciudad, que el ciudadano debe gozar de libertad negativa y de libertad positiva, como también de derechos económicos, sociales y culturales (Cortina, 2002, 139).

Pienso que si se analiza la ciudadanía desde el enfoque de las capacidades se complementa la anterior concepción de lo que es un ciudadano. Desde el enfoque de las capacidades un ciudadano debe contar con la libertad o capacidad de agencia. Es decir, un ciudadano es un agente. De tal manera que cuando se tiene la capacidad para decidir y actuar por sí mismo y su acción tiene un impacto en el mundo esto se considera un ejercicio pleno de ciudadanía real o efectiva. Además, percibir a una persona como ciudadano es tener una visión especial de la humanidad, y es así como deja de ser percibida como una criatura egoísta; tenemos que ver y entender a las personas como seres racionales, que piensan, valoran, deciden y actúan (Sen, 2005c, 38). La ciudadanía como agencia es un llamado a participar efectivamente en las elecciones políticas que gobiernan la

propia vida, es ejercer el derecho a la participación política, porque “existe un asunto más profundo implicado en nuestro papel como ciudadanos o como agentes, e implica el valor de la participación en sí mismo. La libertad de participación se encuentra entre las oportunidades que tenemos razones para valorar, y es central para la ciudadanía” (Sen, 2005c, 39). En el ámbito económico, el ciudadano como agente es quien participa en los bienes económicos y decide junto con sus conciudadanos qué se produce, cómo y para qué se produce. En el ámbito civil es quien se involucra en todas las formas de organización social que considere pertinentes. El ciudadano como agente debe establecer vínculos sociales de diversos tipos que le permitan actuar y transformar su entorno, como promotor dinámico de transformaciones sociales, teniendo presente un espacio de tolerancia y respeto por las diferentes culturas, sin perder de vista el reconocimiento de la libertad del Otro. Ello lo hace un ciudadano del mundo. Asumir la ciudadanía como agencia es la mejor manera de luchar contra las distintas formas de desigualdades, exclusión social y pobreza. En este sentido se puede enriquecer y desarrollar de una mejor manera la concepción de ciudadanía expuesta por Cortina cuando sostiene que un ciudadano es su propio señor entre sus iguales. Por otra parte, para Sen la ciudadanía tiene relevancia por varias razones diferentes:

Puede ayudar a los individuos a comportarse de forma más responsable. Puede proveer razones para un comportamiento “respetuoso del medioambiente” y, generalmente, más ético. Pero yendo mucho más lejos, la idea de ciudadanía saca a la luz la necesidad de considerar a las personas como agentes racionales, no meramente como seres cuyas necesidades tienen que ser satisfechas o cuyos niveles de vida deben ser preservados. Además, identifica la importancia de la participación pública, no simplemente por su efectividad social, sino también por el valor de ese proceso en sí mismo (Sen, 2005c, 40).

El enfoque de las capacidades contiene una mayor exigencia moral y política a la hora de indagar por la ciudadanía. Si bien, la ciudadanía ha sido concebida formalmente como la pertenencia a una comunidad política y gracias a ello se adquieren unos derechos y responsabilidades, la exigencia del enfoque de las capacidades busca analizar la ciudadanía también desde el tipo de vida que un ciudadano lleva, que se expresa en aquello que logra hacer o ser realmente en el ámbito de las capacidades o sus oportunidades reales.

Este enfoque permite complementar conceptualmente las ideas antes expuestas sobre la ciudadanía, ya que no se pregunta ¿cuáles son los derechos y obligaciones de la ciudadanía?, sino ¿qué es lo que un ciudadano es capaz de hacer o ser realmente? Ello permite ampliar la naturaleza y los alcances de las demandas de la ciudadanía democrática a la hora de concebir una sociedad libre e igualitaria.¹⁴⁶ Lo significativo para el enfoque de las capacidades no es la pertenencia a una comunidad, tampoco son los derechos con los que cuenta un ciudadano, sus bienes o recursos, sus necesidades básicas, sino lo que consigue realizar con lo que tiene; es decir, aquello que logra hacer o ser realmente. Y esta indagación no se encuentra en el enfoque liberal, republicano o comunitarista, pero sí en la concepción de ciudadanía expuesta por Cortina.

Una sociedad democrática es una forma de comunidad política donde los ciudadanos se reconocen como libres e iguales y participan en la toma de decisiones de la vida pública.¹⁴⁷ Ya desde Aristóteles, que no fue un defensor del sistema democrático, distinguía a la democracia como un régimen político que contribuye a la libertad fundada en la igualdad:

El fundamento básico del sistema democrático es la libertad (pues esto suelen decir, en la idea de que sólo en este régimen se participa de libertad, pues éste es, como dicen, el objetivo al que tiende toda democracia). Una característica de la libertad es gobernar y ser gobernado por turno. De hecho la justicia democrática consiste en tener lo mismo según el número y no según el mérito, y siendo esto lo justo,

¹⁴⁶ Una de las características centrales de porque la ciudadanía es hoy uno de los conceptos de mayor discusión en la filosofía política, es debido a que la estabilidad de la democracia depende de las cualidades y actitud de los ciudadanos, ya que en una sociedad democrática los ciudadanos son los protagonistas. Debemos recordar que el “vigor y la estabilidad de una democracia moderna no depende solamente de la justicia de su «estructura básica» sino también de las cualidades y actitudes de sus ciudadanos. Por ejemplo, su sentimiento de identidad y su percepción de las formas potencialmente conflictivas de identidad nacional, regional, étnica o religiosa; su capacidad de tolerar y trabajar conjuntamente con individuos diferentes; su deseo de participar en el proceso político con el propósito de promover el bien público y sostener autoridades controlables; su disposición a autolimitarse y ejercer la responsabilidad personal en sus reclamos económicos, así como en las decisiones que afectan a su salud y al medio ambiente. Si faltan ciudadanos que posean estas cualidades, las democracias se vuelven difíciles de gobernar e incluso inestables” (Kymlicka y Norman, 1994, 6).

De esta manera se percibe un vínculo directo entre democracia y ciudadanía. Dos conceptos políticos que son en principio diferentes, pero que llegan a conjugarse de manera necesaria y complementaria al interior de las sociedades democráticas hasta llegar a su fusión cuando se habla de la ciudadanía democrática.

¹⁴⁷ Para una aproximación filosófica en el tema de la democracia véase (Cortina, 1993; García-Marzá, 1993; Sen, 1999i; Young, 2000; Bovero, 2002; Barber, 2004).

la muchedumbre forzosamente debe ser soberana, y lo que apruebe la mayoría, eso tiene que ser el fin y lo justo [...] Otra característica es vivir como se quiere; pues dicen que esto es obra de la libertad, si precisamente es propio del esclavo vivir como no quiere. Este es, pues, un segundo elemento definidor de la democracia, y de ahí vino el no ser gobernado preferentemente por nadie, y si no es posible, por turno. Y de esta manera se contribuye a la libertad fundada en la igualdad (Aristóteles, *Política*, VI 2,1317b-5).

En el pensamiento político democrático la libertad y la igualdad se perciben como fundamentos que identifican y constituyen a la democracia. De tal manera que Alexis de Tocqueville (1840) expone como ideal para realizar en las sociedades democráticas la libertad y la igualdad, en tanto que “los hombres serán perfectamente libres porque serán enteramente iguales, y serán perfectamente iguales porque serán enteramente libres. Éste es el ideal que busca realizar los pueblos democráticos” (Tocqueville, 2002, 123). Se percibe, entonces, que la libertad y la igualdad son dos valores que se complementan al interior de las sociedades democráticas, constituyéndose en su deber-ser, y el enfoque de las capacidades como se muestra a lo largo de este trabajo permite ahondar en un sentido de la libertad que complementa el concepto de ciudadanía democrática, pues en la democracia los ciudadanos se deben percibir como agentes que toman decisiones y actúan teniendo presente que sus acciones repercuten en el mundo, esto conlleva a un principio de responsabilidad que sólo es posible gracias a su libertad. Por ello comprender el papel de la capacidad de agencia es fundamental para reconocer que los ciudadanos son personas responsables, que podemos actuar o negarnos a actuar y podemos decidir actuar de una forma u otra, y por esto debemos asumir la responsabilidad de hacer cosas o de no hacerlas (Sen, 1999a, 190).

Desde el enfoque de las capacidades la ciudadanía democrática se concibe, entonces, como aquella en la que los ciudadanos cuentan con un conjunto de capacidades que les permiten reconocerse como libres e iguales en el ejercicio de la participación y deliberación de la toma de decisiones en la vida pública. Esta concepción de lo que es la ciudadanía permite analizar y evaluar la condición de ciudadano, pues no basta con establecer un enfoque de la ciudadanía ya sea

liberal, republicano o comunitarista; ni tampoco reconocer algunas de las principales dimensiones de la vida del ciudadano. Es necesario evaluar y valorar los alcances de la libertad real de la ciudadanía expresada en un conjunto de capacidades que amplían el ámbito de las oportunidades.

Se han establecido algunas características fundamentales de la ciudadanía y sus diferentes dimensiones, pero para la viabilidad de estas características es necesario el desarrollo de las capacidades de los ciudadanos como condición previa para el despliegue de la participación en la vida democrática, este es el principal aporte del enfoque de las capacidades al análisis de la ciudadanía; ya que para un buen funcionamiento del sistema democrático, los ciudadanos tienen que contar con capacidades físicas, mentales, sociales, de singularidad y de agencia que les permitan participar, deliberar y decidir en aquellos asuntos que les competen. Ello es pasar de un ciudadano pasivo, cuyas necesidades tienen que ser satisfechas y cuyos niveles de vida deben ser preservados, a un ciudadano activo, como agente racional cuyos juicios, valores y libertades son importantes por sí mismos. Pues para Sen “no es lo mismo tener niveles de vida sostenibles que sostener las libertades de las personas, lo que ellos valoran y tienen razones para considerar importante. Nuestra razón para valorar oportunidades particulares no siempre descansa, necesariamente, en la contribución de esas oportunidades a nuestros niveles de vida” (Sen, 2005c, 39). Las oportunidades resultan ser valiosas en la medida que promueven las libertades para el ejercicio efectivo de la ciudadanía.

Para seguir profundizando en el sentido de la ciudadanía en clave de capacidades, es bueno saber que como ciudadanos vivimos tiempos de profundas transformaciones en nuestras vidas debido a los altos desarrollos de la ciencia y la tecnología. Devenimos entre el consumo, la moda, la sociedad de mercado, los estereotipos construidos por los medios de comunicación y el placer como el bien predominante para las sociedades democráticas occidentales. Al mismo tiempo entre los más aberrantes radicalismos políticos y religiosos. Y como si fuera poco, en un mundo de una opulencia sin precedentes, pero al mismo tiempo de notables privaciones, miseria y dominación para la gran mayoría de los ciudadanos del mundo. De allí que sea necesario preguntarnos con radicalidad ¿cómo vivir

sabiendo que somos ciudadanos en una sociedad democrática? Este es el problema que indagaré para conocer el papel que cumple la libertad como capacidad cuando se asume como una demanda moral en la orientación de las acciones por parte de la ciudadanía.

3.4. Principios para una ética ciudadana en clave de capacidades

Pienso que el enfoque de las capacidades permite indagar sobre el *deber ser* y el *fin* de las acciones de la ciudadanía, éste es creo, uno de los grandes aportes del enfoque a la ética, porque el problema central de la filosofía moral sigue vigente y las páginas aquí escritas sólo son una aproximación desde nuestra temporalidad a la pregunta formulada por Platón en la *República* (I 352 d) «¿cómo se debe vivir?». Para ello se esbozan los principios de una ética ciudadana en clave de capacidades que intenta responder en parte a la pregunta formulada por Platón.

Desde esta perspectiva la ética ciudadana hunde sus raíces en problemas que no solo atañen a la conciencia moral del ciudadano sino a toda una sociedad en concreto, es decir, a la ciudadanía. Para responder a los problemas que se suscitan cuando nos preguntarnos: ¿cómo vivir sabiendo que somos ciudadanos en una sociedad democrática? ¿Es posible pensar en una ética ciudadana en clave de capacidades que permita reformular el *deber ser* y el *fin* de las acciones de la ciudadanía? La tesis que sustentaré es que la ética ciudadana desde el enfoque de las capacidades demanda para la ciudadanía un compromiso con el desarrollo, la protección y el bienestar de la ciudadanía, gracias a la atención que se le preste a la libertad entendida como capacidad; así como también, no se pueden desconocer las consecuencias de las acciones ni de las decisiones por parte de la ciudadanía cuando se reconocen como agentes.

3.4.1. El quehacer moral de la ciudadanía

Pienso que la acción moral se funda gracias a la interacción de los ciudadanos que se denomina convivencia, que no es otra cosa que vivir *con* otros. En este acto de convivencia acontezco como Otro porque existe Otro que

me reconoce, viéndonos obligados a establecer unos mínimos vínculos que llamamos normas, virtudes, valores y principios que prescriben la vida en común; ahora bien, en la medida en que el ciudadano se apropia de unos principios, normas, virtudes y valores que prescriben su ámbito de vida buena se realiza una acción moral. La función específica de estos vínculos primarios no es otro que establecer las obligaciones y deberes del ciudadano, la comunidad y las instituciones llevando a concretar uno de los elementos constitutivos de todo orden social: el código moral. Rousseau vio con claridad este origen social de los códigos morales ya que sostuvo que por el hecho de que los seres humanos se uniesen en sociedad llevó a que nacieran sus virtudes y sus vicios y en cierto modo todo su ser moral. Para Rousseau allí donde no hay sociedad no puede haber ni justicia, ni clemencia, ni generosidad, ni modestia, ni el mérito de todas estas virtudes. Es gracias a la vida en sociedad donde toma sentido y razón de ser las normas, los valores y las costumbres.

La ciudadanía debe encaminarse a realizar un progreso moral que le permita alcanzar espacios donde la vida humana se desarrolle con plenitud dando cabida a las distintas concepciones de vida buena. Para ello es necesario la construcción de una conciencia moral social pública que vaya más allá de los guetos propios de comunidades cerradas que conciben las normas morales de la familia, grupo o nación como verdades en sí mismas y su autoridad se encuentra fundada en la tradición y la autoridad arbitraria. Estas comunidades aplican estas normas morales sin tener en cuenta las consecuencias que se generan por la aplicación de las mismas. La actitud de un ciudadano que vive bajo esta normatividad moral es de conformidad al orden social en el que se encuentra, sin ningún tipo de cuestionamiento a esta forma de moral vigente, es más, se asume una actitud de dogma y veneración por las normas morales que subyacen al grupo social con que se identifica. Bajo esta concepción de moral social convencional el comportamiento bueno es aquel que cuenta con la aprobación de los demás. Así un buen comportamiento es mostrar respeto por la autoridad, el deber y el orden social simplemente porque sí. O porque este orden moral se justifica a través de algún tipo de tradición o ideología que se constituye como dogma. Este tipo de moral social pertenece a un nivel convencional del

desarrollo de la conciencia moral social. Para alcanzar un progreso moral se debe trascender este tipo de moral social convencional a un nivel posconvencional.¹⁴⁸ Donde la moral social pública esté definida por una serie de valores y principios que tienen validez y aplicación más allá de una simple convención de un ciudadano o grupo social. Este tipo de moral es un constructo intersubjetivo por parte de todos los ciudadanos para la búsqueda de una buena convivencia. Es el caso de las actuales sociedades constituidas democráticamente que han definido un código moral con estas pretensiones de universalidad expresado en los derechos humanos. Los valores que rigen en estas sociedades: la libertad y la igualdad han sido construidos en un devenir histórico y su contenido se encuentran en constante crítica y modificabilidad.

La concepción de bien en una moral posconvencional, como lo recuerda Kohlberg, es definida por principios y valores de carácter universal con consistencia lógica que no tienen su justificación en un simple capricho individual o de grupo, sino que se muestran como fines que valdría la pena realizar si se quiere que el *homo sapiens* siga su ruta. Los valores básicos que se constituyen desde esta moral social posconvencional para la ciudadanía democrática son la libertad, la justicia y la igualdad. Esto no quiere decir que se desconozcan las normas morales específicas de los distintos grupos sociales. Simplemente, que es posible pensar unos mínimos o valores fundamentales más allá de un cierto grupo social que se pueden considerar como buenos y que permiten elaborar un criterio moral de mayor objetividad e imparcialidad para solucionar determinados conflictos morales propios de sociedades pluriétnicas y multiculturales donde coexisten diversos códigos morales y, por tanto, diferentes concepciones de vida buena.

En las sociedades democráticas existen códigos morales que buscan prescribir las acciones humanas que orientan la vida humana en busca de un bien. Ahora bien, el código moral cuando es vivido por un grupo determinado en forma implícita o explícita, prescribe las acciones de los ciudadanos estableciendo las obligaciones y deberes del sujeto, la comunidad y las instituciones. Los códigos morales no son atemporales o ahistóricas; por el

¹⁴⁸ La diferencia planteada entre la moral convencional y postconvencional se inspira en la teoría del desarrollo de la conciencia moral del niño que estableció Kohlberg (1981).

contrario, se encuentran determinados por la realidad sociocultural. Todo grupo o comunidad humana sustenta una serie de valores, normas y formas de vida que se expresan a través de sus costumbres y hábitos, y se constituyen en el cemento de la sociedad, en otras palabras, hacen posible la convivencia humana que no es otra cosa que la vida en sociedad, pues vivir es convivir. En este sentido, el código moral social presenta un devenir que le impone cada espacio sociocultural, como también, su contenido no es el mismo ni perenne en el tiempo. Pero así como es posible hablar de un código moral social también es posible hablar de un código moral individual, pues en el momento en que un ciudadano asume para sí unos valores, normas y virtudes que prescriben su vida en aras de la construcción de lo que él considera bueno se constituye su ética o moral individual. Cabría decir que el código moral social no debe aplastar el código moral individual ni la vivencia de un código moral individual debe atentar contra el código moral social.

Las acciones morales no son aspectos abstractos alejados de la condición humana, ni se encuentran a espaldas de las formas de vida expresadas en las sociedades democráticas. Los orígenes de las acciones morales son socioculturales, pues los códigos morales son aprehensiones que prescriben el bien individual y social, y su transmisión se realiza por aprendizaje sociocultural. Ahora bien, cabe recordar que, si bien el origen de las acciones morales es sociocultural, ésta no puede ahogar la acción moral individual. Porque uno de los aspectos propios y específicos de la ciudadanía democrática es el ejercicio de la libertad individual, y gracias a ella es posible pedirle al ciudadano responsabilidad por sus acciones en la vida en sociedad. La acción moral individual emerge en el momento en que la ciudadanía reconoce un espacio para el ejercicio de la libertad que es propia de las sociedades democráticas modernas donde los ciudadanos se reconocen como libres e iguales. Gracias al reconocimiento de la libertad individual el ciudadano asume haciendo uso de su libertad el contenido moral expresado por el aprendizaje sociocultural. Existe un código moral social cuyo contenido y expresión está anclado en el cuerpo social o comunitario que conlleva una carga moral. Y un código moral individual que es el conjunto de valores, virtudes, normas y principios que el ciudadano asume como

suyos y que le garantizan una preferencia moral en su concepción de vida buena. No se debe olvidar que en sociedades constituidas democráticamente los ciudadanos libres e iguales deben contar con un espacio para el ejercicio de su autonomía, de tal manera que hagan suyos sus respectivos códigos morales que les permitan construir el sentido de su vida. El código moral propio de una determinada sociedad o comunidad no debe asfixiar la autonomía moral individual necesaria para la emergencia del sentido de responsabilidad que debe tener todo ciudadano en una sociedad. Esto es un llamado al respeto por el orden moral de la sociedad o la comunidad donde normalmente se crece y, al mismo tiempo, un llamado a que la sociedad respete y defienda la autonomía moral individual (Etzioni, 1999, 18).

Los códigos morales que orientan una vida buena se asumen primordialmente *en y por* el aprendizaje sociocultural, es decir, por el conjunto de tradiciones y estilos de vida socialmente adquiridos por los ciudadanos. En este sentido, el comportamiento del ciudadano está mediado socioculturalmente, como también lo están las costumbres, los valores, el modo de ser o la forma de existencia que se va adquiriendo a lo largo de la vida. Por el aprendizaje sociocultural se forja el carácter, que no es el temperamento dado por las estructuras biológicas, sino que el carácter se constituye en el modo de ser o forma de vida que se va adquiriendo, apropiando, incorporando a lo largo de la existencia (Aranguren, 1994, 174). De esta manera, el ciudadano como ser sociocultural es portador de un contenido moral, pues es gracias a las normas, virtudes, valores y principios, por las que construye su *êthos*. Ya que no está en nuestra naturaleza biológica ser virtuosos, como tampoco el ciudadano es bueno o malo por naturaleza. Nos hacemos buenos o malos gracias a los distintos actos o acciones que realizamos que son confrontados con parámetros de moralidad propios de un contexto social. Los criterios que permiten establecer si un acto es bueno o malo, son todos aquellos elementos externos que prescriben sobre el comportamiento del ciudadano en sociedad, y gracias a éstos se establecen juicios de valor sobre las acciones. Bajo este orden de ideas la conciencia moral no es otra cosa, que la interiorización de los criterios externos que prescriben sobre el comportamiento humano.

Esta percepción del código moral social, sin embargo, no obliga a actuar siempre bajo criterios de moralidad socioculturalmente determinados por lo menos para una ciudadanía democrática a la que le es propia el ejercicio y el respeto por la autonomía moral individual. Para este orden social es fundamental concebir la posibilidad de la existencia de la libertad moral, pensada como la capacidad que tienen los ciudadanos libres e iguales de decidir sobre su código moral que regula sus acciones para el ejercicio de una vida buena. Reconocer la libertad como capacidad es justificar la responsabilidad que asume cada ciudadano sobre las consecuencias de sus actos en aras de una convivencia buena. En este sentido, una acción ética o moral es una acción que se realiza como un acto libre. Un ciudadano actúa moralmente cuando asume libremente los valores, virtudes, normas y principios que orientan su acción. Si se actúa siguiendo una costumbre y no la realiza con plena libertad sino coaccionado por fuerzas externas, se atropella la acción moral. Sin libertad de acción no es posible exigir responsabilidad por las consecuencias de las acciones que se realizan. Esto lo afirmo debido al peso que tiene el código moral social, pues este último no puede ahogar una acción moral individual que emerge desde la posibilidad que deben tener los ciudadanos para optar por su concepción de vida buena.¹⁴⁹

¹⁴⁹ Si se reconoce el aporte de Zubiri (1986; 1993) y Aranguren (1994; 1995) a la historia de la filosofía moral contemporánea encontramos que las acciones morales de los ciudadanos se caracterizan por tres dimensiones: la estructura, el contenido y la actitud. La estructura de la acción moral se presenta porque el ciudadano debe conducir por sí mismo su vida conforme a una idea de bien, y en este conducir su vida se va realizando un modo de ser, al ciudadano le compete el quehacer de su vida, él es agente y actor de su existencia; y en realizar esta apropiación consiste la estructura de la acción moral. La segunda dimensión de la acción moral es su contenido. He sostenido que el ciudadano no se inventa de la nada la forma de vida o su estilo de vida. La forma de vida se encuentra determinada por la cultura en la cual está inmerso; por esto, el ciudadano es socio-culturalmente determinado en su conducta, el ciudadano es «hecho» por la sociedad en que vive y por el mundo histórico-cultural al que pertenece. Todos los pueblos de la tierra han poseído y poseen un código o conjunto de normas rectores de su conducta, unos valores, unas costumbres que determinan el modo de vida. La cultura determina pautas de comportamiento aprobadas socialmente, establece un código moral que dicta la clase de actos que son «buenos» o «malos», configura una forma de vida. El ciudadano realiza su vida de acuerdo con un sistema de prescripciones, deberes o valores, una «tabla de la ley», en últimas bajo un código moral, dinámico, mudable, que en sociedades avanzadas es pluralista. Existen diferentes códigos morales incluso contradictorios que conviven en sociedades democráticas y buscan dirigir las acciones morales. Así el contenido de la acción moral procede de los distintos modos de vida propios de las culturas, de los patrones que dentro de la cultura rigen el comportamiento y, muy especialmente, de la moral implicada en su religión. El código moral es el núcleo fundamental del contenido de la acción moral. La tercera dimensión de la acción moral, la actitud, es de exigencia y autoexigencia, de sed de justicia, de inconformismo, de cambio social para la búsqueda de una sociedad abierta y

La ciudadanía debe superar los convencionalismos morales para elevarse a estados posconvencionales donde priman unos valores mínimos racionales a los cuales todo ciudadano opta sin distinción de credo, raza o código moral convencional, para propiciar una convivencia plural fundamentada en el respeto por el Otro. Como lo afirma Cortina, no podemos tomar como criterio lo que por bueno da un grupo social, sino que tenemos que recurrir a principios éticos con pretensiones de universalidad, gracias a una serie de valores que se han venido forjando en el aprendizaje histórico de la cultura Occidental y que podrían ser pensados como buenos en un sentido mucho más amplio (Cortina, 1998b, 180). La búsqueda de estos valores y su sentido es una tarea urgente para propiciar un camino más expedito en el proceso de humanización que comenzó hace ya algunos millones de años y que permite la configuración de una conciencia moral de la humanidad.

Desde la propuesta de Sen, las normas y los valores como guías de la acción humana llegan a ser fundamentales en la elaboración de la política económica y social, necesaria para el desarrollo de la convivencia ciudadana. Los valores sociales contribuyen notablemente al éxito de algunos tipos de organización social, entre los que se encuentran el mercado, la política democrática, los derechos humanos, la provisión de bienes públicos básicos, el Estado, entre otros. Por ejemplo, si se mira detenidamente el funcionamiento de la economía capitalista depende para su correcto funcionamiento de un poderoso sistema de valores y normas. Entre ellos están el uso de la confianza en las palabras y las promesas que garantizan el éxito del mercado, como también, la confianza mutua entre quienes participan en una economía de intercambio. Esta es una de las tesis de Sen al indagar por el impacto que puede tener la ética.

Los valores son fundamentales cuando constituyen prácticas diarias de los ciudadanos que participan en un mercado laboral desarrollando un trabajo desinteresado y de lealtad a la empresa como elementos que elevan la productividad permitiendo alcanzar éxitos económicos (Sen, 2002d, 29). Si en

de crítica al código moral vigente; es una ruptura con lo establecido y una búsqueda por la invención, es un llamado a romper con posiciones dogmáticas en el ámbito moral, ya que cualquier código moral por perfecto que parezca, es siempre perfectible. Para profundizar en este planteamiento véase (Urquijo, 1999a; 1999c).

algo beneficia una serie de valores compartidos y los códigos de conducta es manteniendo el clima de confianza y evitando las tentaciones de corrupción que se pueden presentar en general.

El enfoque de las capacidades desarrollado por Sen rompe con la clásica tradición de algunos estudiosos de la economía que afirman que sólo actuamos en busca de la ventaja personal. Para él, nuestra concepción del interés personal puede comprender nuestro interés por los demás. Así como también, podemos estar dispuestos a hacer sacrificios en aras de otros valores, como la justicia social y el bienestar de la comunidad.

3.4.2. La libertad como capacidad: un principio de convivencia

Desde el enfoque de las capacidades la «libertad como capacidad» se constituye como una demanda moral, en este orden de ideas vale la pena indagar por sus implicaciones para un orden social donde los ciudadanos se reconozcan como agentes que actúan y provocan cambios y cuyos logros pueden juzgarse en función de sus propios valores y objetivos. Esta perspectiva permite indagar por la manera como los ciudadanos deben orientar las acciones para propiciar la vida en sociedad en clave de capacidades. Pienso que desde los postulados contenidos en el enfoque de las capacidades los ciudadanos deben buscar que sus acciones propicien el desarrollo, la protección y el bienestar de la ciudadanía, gracias a la atención que se le preste a las capacidades; así como también, no se pueden desconocer las consecuencias de las acciones ni de las decisiones si se quiere una ciudadanía verdaderamente libre. La libertad como valor central en el enfoque de las capacidades impone al ciudadano la obligación de considerar si hace o no hace una acción y ello implica, como lo afirma Sen, una responsabilidad individual.

Indagar por la libertad como capacidad permite pensar el quehacer de la ciudadanía, buscando nuevas prácticas de convivencia al interior de ésta, llevando al replanteamiento de valores, virtudes, costumbres y normas que prescriben el ámbito de la vida colectiva. Este tipo de reflexión es pertinente para aquellas sociedades donde las capacidades para funcionar de los ciudadanos están siendo vulneradas y cuya situación lleva a una profunda desigualdad, ausencia de libertad, al maltrato social representado en la pobreza, el hambre y la

marginalidad de un gran número de ciudadanos, y que hoy en día es un problema de la ciudadanía global.

La vida adquiere un sentido fundamental en el enfoque de las capacidades gracias a que “la vida puede considerarse como un conjunto de «funcionamientos» interrelacionados, consistentes en estados y acciones” (Sen 1992a, 39). Si un ciudadano no goza de ciertos funcionamientos básicos como poder nutrirse, gozar de salud física y mental, poder participar en la vida de la comunidad y proporcionarse un proyecto de felicidad, su vida se vería seriamente afectada porque se vulneraría las posibilidades de producción, reproducción y desarrollo de su calidad de vida.

El quehacer de la ciudadanía democrática desde el enfoque de las capacidades no es otra cosa que buscar un compromiso con todo aquello que posibilita la protección, el desarrollo y la reproducción de la vida en común gracias a la atención que se le preste a la libertad. La protección de la libertad se convierte en un elemento regulador o prescriptivo de la acción para las instituciones y los ciudadanos. Si se tiene una actitud valorativa hacia la libertad surge un sentido de responsabilidad que se manifiesta en el respeto a la vida del Otro y a una vida digna. Las implicaciones que se derivan para una ciudadanía que asuma como imperativo moral y político la protección de la libertad es un mecanismo alternativo para salir de una violencia generalizada debido a la ausencia de capacidades para funcionar que lleva a que los ciudadanos vivan en continuas privaciones propiciando la degradación de la vida misma. Si la ciudadanía no presenta un sentido valorativo por la libertad rápidamente ésta se ve abocada a caer en procesos de dominación e injusticia social marcados por profundas desigualdades.

El reconocimiento del ser humano como agente implica el desarrollo de uno de los valores que propician el establecimiento de la convivencia. El valor de la libertad propio de una ciudadanía democrática permite que la convivencia sea deseable y necesaria. Reconocer este valor básico propio de una conciencia moral de la ciudadanía, es necesario para establecer el deber-ser y el fin de la convivencia y propiciar la vida *en* comunidad. Es aquí donde surge la necesidad de pensar las acciones manifiestas *entre* los ciudadanos, constituyendo uno de los

principios de la ética ciudadana desde el enfoque de las capacidades. Así: *una ciudadanía comprometida con la libertad como capacidad es aquella en la que cada ciudadano, junto con las instituciones sociales en su conjunto, tienden a que sus acciones propicien el desarrollo, la protección y el bienestar de los ciudadanos, gracias a la garantía de la capacidad corporal, mental, social, de singularidad y de agencia.*

La realidad social o sociocultural en la cual el ser humano se desarrolla no es posible si éste no es constitutivamente un ser social. Ya Aristóteles en la *Ética Nicomáquea* (IX, 9, 1169b 15), nos advertía sobre lo absurdo de hacer del ser humano un ser solitario, ya que éste es un ser social y dispuesto por la naturaleza a vivir con otros. En las sociedades modernas, la condición humana es eminentemente social. Y el ser humano desde el momento de su nacimiento es preparado por medio de la educación para que se desarrolle con los otros, de ahí la necesidad de adquirir un lenguaje, unas costumbres, unas normas y unos valores.

El espacio sociocultural en el cual el ser humano desarrolla sus primeros años de vida determina aspectos como las costumbres y el lenguaje, entre otros. En este orden de ideas cabe resaltar que no existe una sociedad o una cultura, antes por el contrario, las distintas sociedades constituidas nacionalmente se encuentran mediadas por una riqueza en los diversos modos de vida expresados por la variedad pluriétnica y multicultural de los grupos humanos, que hoy podemos conocer como una Nación. Es lo que defino como la diversidad de la vida humana, ya que los ciudadanos somos profundamente diversos no sólo en las características físicas externas y personales, sino también en el patrimonio heredado, el ambiente sociocultural en el que se nace y se vive, que determinan aspectos fundamentales en los distintos sentidos de valoración y las diversas concepciones de vida buena.

Tres son los elementos constitutivos de la sociedad que se configuran como instituciones al interior de ella y que les compete el desarrollo, la protección y el bienestar de la ciudadanía. Estas instituciones son la familia, la sociedad civil y el Estado, que deben tener como fin último propiciar la generación de la convivencia, pero no de cualquier manera, pues se tiene que garantizar las condiciones materiales para que los ciudadanos puedan contar con el desarrollo de

sus funcionamientos y capacidades para la realización de la vida al interior de un Estado nacional.

Estas instituciones deben interiorizar la vivencia de unos valores mínimos desde donde se toma sentido y razón de ser. Estos mínimos se encuentran formalizados en el código moral por excelencia de las instituciones democráticas, los derechos humanos (Pappachini, 1997). Estos mínimos de moralidad o valores fundamentales permiten el desarrollo del bien común y son el eje medular, y a ellos han de tender las instituciones si queremos que la ciudadanía viva un contenido moral y una cultura política coherente con la propuesta contenida en el enfoque de las capacidades.

Para la búsqueda de esta convivencia se hace necesario la elaboración de una conciencia moral social pública posconvencional fundamentada en el reconocimiento y el compromiso de la ciudadanía con el despliegue de las capacidades y por ende con la libertad. Como también, el compromiso jurídico por parte de un Estado democrático social de derecho que garantice la vida, la paz y la justicia a todos los ciudadanos gracias a la protección de las capacidades para funcionar. Esta demanda no solamente es una aspiración de cada miembro de la ciudadanía en particular, sino también del Estado como máxima institución social.

Si la ciudadanía pierde el sentido de vida *en* comunidad se desdibuja su razón de ser, se cae en un individualismo que es expresión del egoísmo propio de los sujetos que sólo buscan su beneficio. Este tipo de individualismo pretende que las instituciones sociales estén al servicio de sus intereses particulares. Lo que genera que las distintas instituciones se deslegitimen a través de la pérdida de credibilidad ante los miembros de la ciudadanía pues no responden a la búsqueda de un bien común, produciendo una falta de cohesión en el seno mismo de ésta.

Si la ciudadanía tiende a la búsqueda del sentido de una vida en común que genera cohesión social, se puede pensar que existe un peligro aún mayor que caer en el individualismo, y es que tras la búsqueda de este sentido, los distintos grupos humanos o un grupo social constituido en forma de nación desarrolle intereses egoístas como grupo y caiga en un atomismo con implicaciones etnocéntricas perdiendo una visión universal del género humano. O en otros casos, que solamente se busque el sentido de un grupo o comunidad al interior de un Estado;

en este aspecto, se vuelve a desdibujar el sentido de la vida *en* sociedad porque lo que predomina en últimas es un interés particular de una comunidad al interior de la ciudadanía lo que lleva a la instrumentalización del ciudadano o de un grupo de ciudadanos para realizar intereses particulares de un grupo social dominante. Se debe hacer un llamado de atención para que los intereses de la comunidad no ahoguen los intereses de los ciudadanos, ya que ello en últimas es un atropello a la capacidad de agencia.

Si se busca el sentido de comunidad ¿cómo es posible realizar el interés particular? En un primer momento parece que tras la búsqueda de este sentido no cabe la posibilidad de pensar en los intereses particulares, pero no es así. Pues cuando se realizan acciones concretas que propician el bien común o las instituciones encarnan tal fin al interior de la ciudadanía, cada uno de sus miembros va a contar con los espacios propicios para realizar sus intereses particulares, porque por lo menos los mínimos materiales que garantizan una libertad como capacidad están realizados; como la cobertura total de la educación para la población que conforma un Estado nacional, poder contar con un trabajo digno, la asistencia en salud, el derecho a la vivienda, la protección de la vida, la administración de la justicia, la garantía de la paz. Estas últimas no son más que demandas sociales, económicas y políticas que llevan a la protección y generación de las capacidades para funcionar.

Los ciudadanos así como tienen sentimientos de asociación como la simpatía o el agrado también presentan sentimientos o deseos egoístas que generan la búsqueda de un interés personal. Pero su mediación social los llevan a estar *en* y *con* los otros. Y gracias a ello está la posibilidad de que el ciudadano realice sus intereses personales siempre y cuando no afecte la realización de los intereses particulares del Otro o los otros. En otras palabras, los ciudadanos debemos contar con la posibilidad de realizar nuestro interés particular sin que ello llegue a afectar la violación de la libertad como capacidad que gozan los otros ciudadanos.

La pretensión de realizar los intereses de un grupo social en particular está viciada por la carente falta de universalidad. No se debe olvidar que para la ciudadanía la protección de la libertad como demanda se presenta como un

imperativo que se hace explícito en la búsqueda de una ciudadanía comprometida con el desarrollo de las capacidades para funcionar, permitiendo salir al paso a la falta de universalidad. Pues con tal demanda se rompe con cualquier posibilidad de atomización de algún grupo o comunidad, incluso con la inconmensurabilidad que deviene desde el relativismo donde toda norma o costumbre es válida por principio. La vivencia de ciudadanos como agentes con Estados constitucionales democráticos permite que la búsqueda del sentido de bienestar no solamente tenga presente el bien de una comunidad particular sino la búsqueda de un bienestar general.

En una sociedad donde el poder político se legitima a través de la participación de sus ciudadanos, debe existir un equilibrio entre el interés particular y los intereses que a todos por igual benefician; ellos son los intereses públicos, que permiten satisfacer las condiciones materiales necesarias para el desarrollo de la vida al interior del conjunto de la ciudadanía. Pero para ello se necesita una nueva concepción de lo público en la que se reconozca que gracias a él es posible la realización de los intereses de la ciudadanía, pues allí no predominan los intereses particulares sino el bien general comprometido con el desarrollo, la protección de las capacidades que los agentes consideran centralmente importantes. El protagonismo de la ciudadanía en este aspecto es fundamental, porque como nos recuerda Nussbaum desde su desarrollo del enfoque necesitamos preguntarnos qué es lo que debe buscar la política para todos y cada uno de los ciudadanos antes de que podamos pensar correctamente acerca del cambio económico: “necesitamos preguntar qué limitaciones debería haber en el crecimiento económico, que es lo que se supone que la economía está haciendo por el pueblo y qué merecen todos los ciudadanos en virtud de su condición humana” (Nussbaum, 2002, 66).

3.4.3. De las capacidades al principio de responsabilidad ciudadana

El compromiso del enfoque de las capacidades con la libertad lleva a ver en la libertad un papel constitutivo e instrumental para el desarrollo de la ciudadanía. Pero, este ejercicio de la libertad implica responsabilidad, porque las

acciones realizadas directa o indirectamente involucran a los otros. Sen relaciona la libertad con la responsabilidad en la medida en que afirma:

La importancia de la faceta de agente, en general, tiene que ver con la concepción de las personas como agentes responsables. Las personas han de entrar en los cálculos morales no sólo como personas cuyo bienestar exige interés, sino también como personas a las que hay que reconocer que son agentes responsables (Sen, 1985a, 204).

Este reconocimiento implica que no podemos dar la espalda a las acciones manifiestas. Más aún cuando la condición humana está mediada por la sociabilidad y gracias a esta dimensión es posible pensar las implicaciones de las acciones en los distintos contextos en los cuales el ciudadano se desarrolla.

Una demanda como la libertad es una de las pocas vías para exigir responsabilidad individual por las acciones realizadas. La libertad en últimas se constituye en el núcleo de la moralidad. En este sentido la relación entre la libertad y la responsabilidad es de doble sentido:

Sin una libertad sustantiva y la capacidad para hacer una cosa, una persona no puede ser responsable de hacerla. Pero el hecho de tener libertad y capacidad para hacer una cosa impone a la persona la obligación de considerar si la hace o no, y eso implica una responsabilidad individual. En este sentido la libertad es tan necesaria como suficiente para asumir esa responsabilidad (Sen, 1999a, 284).

Este criterio permite forjar una demanda ética para la ciudadanía, ya que ésta tiene la responsabilidad de acabar con sistemas de trabajos en condiciones de servidumbre que atentan contra la libertad, es responsabilidad de la ciudadanía fomentar una política económica que cree oportunidades generales para todos los ciudadanos por igual. Es responsabilidad de la ciudadanía decidir cómo va a utilizar estas oportunidades y elegir entre las distintas opciones.

La existencia del Otro o los otros implica el establecimiento real de la convivencia, de ahí la necesidad de pensar en la responsabilidad de las acciones realizadas. Si se quiere vivenciar una ética ciudadana en clave de capacidades, entonces, se debe tener presente un segundo principio: *cada ciudadano, junto con las instituciones sociales en su conjunto, no pueden desconocer las consecuencias de sus acciones ni de sus decisiones cuando existe un compromiso con el desarrollo y la protección de la libertad entendida como capacidad.*

Con esto se pretende establecer un criterio de moralidad para la vida de la ciudadanía, pues asumir la responsabilidad de las acciones permite establecer un juicio valorativo sobre las mismas. A las acciones realizadas por la ciudadanía no le es posible desconocer sus consecuencias, pues se caería en un acto de irresponsabilidad. El ciudadano no es una monada aislada; en este sentido, sus acciones involucran a los otros, y estas acciones se constituyen desde una intención que determina la voluntad en orden a un fin, que no es otra cosa que la realización de la libertad. Ahora bien, ¿acaso se es responsable de todas las consecuencias que genera una acción propia? Se es responsable de las consecuencias que se generan a partir del conocimiento del motivo y el fin que orienta la acción. Pues como bien se sabe, es posible obtener consecuencias adventicias que no hacen parte de los motivos ni del fin de la acción (Hegel, 1975, §117).

Las acciones de los ciudadanos están cargadas de una finalidad que indudablemente genera una consecuencia que no es posible eludir si se quiere actuar moralmente. Para una convivencia buena es indispensable reconocer que mi acción afecta a los otros. La convivencia está determinada por asumir la responsabilidad de las decisiones y de sus consecuencias. No es posible eludir moralmente ni jurídicamente las consecuencias de nuestras decisiones. Más aún, cuando las acciones se realizan en un contexto, en un medio sociocultural, bajo gobiernos democráticos que representan la voluntad general, donde el Otro se manifiesta como un agente con capacidad de acción.

Para la realización del desarrollo de la ciudadanía se debe tener presente que se establezca una organización política con instituciones sociales que partan de un pacto social en el cual participen todos y cada uno de los miembros de la sociedad como interlocutores válidos. De esta asociación política surge una figura que permite la canalización de la voluntad general y el ejercicio de la misma en la formulación de las normas que hacen posible la convivencia ciudadana donde predomina la preocupación por el ejercicio del desarrollo de las capacidades para funcionar de todos sus miembros; por tal razón, la figura que se constituye recibe el nombre de Estado democrático social de derecho que se configura como garante para una ciudadanía democrática. Esta es una de las vías que permite que

el proyecto que se sustenta gracias al enfoque de las capacidades se materialice y pase de unas buenas intenciones a una forma de realización política, económica y jurídica. Ya que muchas veces las normas morales son insuficientes por sí mismas cuando algunos ciudadanos no viven bajo criterios de moralidad como el respeto a la vida, la libertad, la justicia y la igualdad de los otros. O simplemente ante aquellos ciudadanos que no siente la menor vergüenza por sus acciones públicas, entonces se hace necesario otro tipo de sanción que la simple censura social por parte de la ciudadanía.

La indagación por el quehacer ético de la ciudadanía en clave de capacidades, en últimas, busca una reconstrucción ontológica del *deber ser* y el *fin* de las distintas acciones entre los ciudadanos. Para ello se hace necesario que cada uno de los ciudadanos, junto con las instituciones sociales como la familia, la sociedad civil y el Estado, propicien el desarrollo, la protección y el bienestar de la ciudadanía gracias al desarrollo de la capacidad corporal, mental, social, de singularidad y de agencia. Asimismo, cada ciudadano en particular, las comunidades y las distintas instituciones sociales no pueden desconocer las consecuencias de las acciones ni de las decisiones que se realizan en la sociedad, si se pretende vivir en una sociedad libre. Si no se logra comprender la importancia y la necesidad del desarrollo de las capacidades para funcionar de todos los ciudadanos, fácilmente la ciudadanía se verá abocada a vivir en ausencia de una libertad real.

Por último, la ética ciudadana en clave de capacidades rompe con la tradición de asumir una coyuntura entre las éticas consecuencialistas y las éticas de convicciones o de principios. Estas últimas sostienen que solamente existe un acto moral cuando se realiza bajo una intención, es decir, que se ejecuta en virtud de principios morales sin importar los resultados de la acción. Pero no se debe olvidar que «de buenas intenciones está empedrado el infierno». En cambio, para las éticas consecuencialistas los fines de la acción moral son decisivos para el juicio moral, con el peligro de no prestar mayor atención a los medios utilizados. Pienso que desde los argumentos esbozados se tienen en cuenta las intenciones y, a su vez, las consecuencias de las decisiones, permitiendo obtener una visión más integral del acto moral social. Ya que se es responsable de las consecuencias de

las decisiones que los ciudadanos realizan a partir de sus propias convicciones o preferencias de personalidad. Creo que a cualquier ciudadano se le hace indispensable que se obligue a observar una cierta forma de ser para con los otros. En este sentido su acción no puede dejar de contar con las intenciones o los principios que la orientan como tampoco con los fines de la misma. En la acción moral que realiza un ciudadano no debe presentarse la dicotomía de principios y fines, ya que toda acción moral se justifica desde la acción en sí misma; se hace necesario, entonces, tener presente para la acción del ciudadano una convicción responsable que diluya la dicotomía entre principios y fines.

3.5. Observaciones finales

A lo largo de este capítulo he mostrado las principales críticas e incidencias del enfoque de las capacidades en dos propuestas de ética aplicada, por una parte, la ética de la liberación de cuyo dusseliano y, por la otra, la ética del consumo elaborada por Cortina. Estas dos propuestas me han permitido mostrar los principales límites y alcances del enfoque de Sen. Se dejó ver así el poder heurístico del concepto de capacidades, ya que el enfoque lleva a redefinir la propuesta de Dussel pasando del paradigma de la vida al de la libertad. Mientras que en la propuesta de la ética del consumo, el enfoque permitió elaborar uno de los principales elementos para su formulación: las capacidades básicas que evalúan el consumo en condiciones de justicia social; asimismo se abordó en ambas propuestas el problema concerniente a la fundamentación del enfoque de las capacidades, mostrándose que la vía más asequible se erige en el marco de la libertad. Por otra parte, presenté el advenimiento de la «capacidad de agencia» como una capacidad que complementa la comprensión sobre la ciudadanía para nuestros días, pues esta capacidad implica una serie de nociones como libertad, intención, preferencia, deliberación, elección, decisión y responsabilidad. Por último, he mostrado las implicaciones del enfoque de las capacidades en la elaboración de dos principios para la orientación de las acciones de la ciudadanía, que permiten a su vez establecer el advenimiento de una ética ciudadana en clave de capacidades.

CONCLUSIONES

Esta tesis es una lectura «contrainductiva» del estándar de lecturas sobre el enfoque de las capacidades de Sen, que afirman que éste se encuentra desarrollado estrictamente en el ámbito económico, pienso que no es del todo así, pues el enfoque presenta un desarrollo filosófico importante e incluso con un ámbito de fundamentación que fue posible elaborar a lo largo del trabajo. Para realizar esta interpretación me propuse como objetivo general del trabajo analizar el sentido, alcance, límites e implicaciones del enfoque de las capacidades elaborado por Amartya Sen desde el ámbito de la filosofía moral y política. De donde se concluye que el enfoque tal como Sen lo concibe es un marco evaluativo y valorativo sobre el bienestar y los alcances de la libertad de un individuo, un grupo o una sociedad. Los componentes constitutivos del enfoque son los funcionamientos y las capacidades. Un funcionamiento es un logro de una persona, es decir, lo que consigue hacer o ser. Los funcionamientos consisten en actividades individuales y estados de su ser, por ejemplo, estar bien alimentado, abrigado, educado y moverse libremente, entre otros. La capacidad es una noción derivada y refleja los funcionamientos que una persona puede lograr, asimismo involucra la libertad de la persona para elegir entre diferentes estilos de vida. Desde el enfoque de las capacidades se concibe al ser humano como un ser libre que construye su vida en cooperación y reconocimiento con otros, que se constituye tomando decisiones, actuando y conciente de que sus acciones repercuten en el mundo.

El enfoque de las capacidades como marco conceptual presenta una génesis extensa, pues Sen utilizó el concepto de capacidad por primera vez el 22 de mayo de 1979 cuando pronunció en la Universidad de *Stanford* en el Ciclo *Tanner* sobre los valores humanos, una conferencia que llevó por título *¿Igualdad*

de qué? Allí Sen introduce por primera vez el concepto capacidades. Sen buscaba evaluar y valorar el bienestar desde el punto de vista de la habilidad de una persona para hacer actos o alcanzar estados valiosos. En esta conferencia Sen critica el sentido de la igualdad en utilidades propuesto por el utilitarismo y el sentido rawlsiano de igualdad, y afirma que estas teorías sobre la igualdad tienen importantes limitaciones. Para él era necesario saber ¿qué aspecto debe ser considerado fundamental por un igualitarista si se quiere evaluar el bienestar y la libertad? Para ello propuso como marco de solución a este problema una nueva concepción de la igualdad que denominó «igualdad de capacidades básicas».

Al introducir el concepto de capacidades entiende por dicho concepto el que una persona sea capaz de hacer ciertas cosas básicas, como la habilidad de movimiento, la de satisfacer ciertas necesidades alimentarias, la de disponer de medios para vestirse y tener alojamiento, o la habilidad de participar en la vida social de la comunidad. Estas capacidades las reconoce como básicas en la medida en que se pueden considerar valiosas y no se encuentran representadas o reflejadas en la igualdad de utilidad ni en la de los bienes primarios expuesta por Rawls en su teoría de la justicia como equidad. Así nació el concepto de capacidad, ligado a las exigencias de la igualdad en la discusión de la filosofía política contemporánea. Desde estos planteamientos se puede afirmar, entonces, que la preocupación por la igualdad de capacidades es una extensión natural, según Sen, de la preocupación de Rawls por la igualdad de bienes primarios. El aporte de Sen, en este sentido, no es otro, que un desplazamiento de la atención de los bienes primarios, a lo que los bienes suponen para las personas, es decir, lo que las personas pueden hacer con esos bienes. Sen admite que podríamos quedarnos en el ámbito de los bienes primarios como lo propone Rawls, si no fuera porque existe una diversidad en las personas que hace que la conversión de bienes en capacidades cambie de una persona a otra.

Cuando Sen utiliza por vez primera el concepto de capacidades en el ciclo de conferencias *Tanner* de 1979 no se habla de funcionamientos, es un concepto que va a hacer su aparición en los inicios de los años ochenta relacionado con aquello que se logra hacer y ser como conjunto de vectores de realización. El concepto de funcionamientos logra tener un sentido más elaborado en sus últimas

CONCLUSIONES

obras (Sen, 1992a, 1999a). Allí el concepto de funcionamientos refleja las diversas cosas que una persona puede valorar hacer o ser. Los funcionamientos pueden ir desde los más elementales, como comer bien y no padecer enfermedades evitables, hasta actividades o estados personales muy complejos, como ser capaz de participar en la vida de la comunidad y respetarse a uno mismo.

La valoración de cada funcionamiento depende de cada persona y de los diferentes contextos en el que las personas se desarrollan, pues desde allí algunos funcionamientos toman mayor criterio de valoración que otros. El conjunto de funcionamientos refleja la capacidad con que cuenta una persona para alcanzar aquello que valora. De esta manera, en el enfoque de las capacidades se pueden establecer dos aspectos constitutivos centrales que están íntimamente ligados, pero al mismo tiempo es posible señalar unas diferencias entre ellos: los funcionamientos y las capacidades. Aspectos en los cuales Sen centra el criterio normativo que permite la evaluación y valoración del bienestar y los alcances de la libertad individual.

Una característica fundamental del enfoque de las capacidades referente a la evaluación del bienestar es que esta valoración subraya la habilidad real para lograr funcionamientos valiosos como parte de la vida, diferenciándose de otros enfoques que utilizan otras fuentes de información como la utilidad, la opulencia absoluta o relativa de bienes que se expresan en el ingreso real o la riqueza, la evaluación de las libertades negativas que se expresan a través de los derechos y las normas de no interferencia, las comparaciones de los medios como los bienes primarios (Rawls) y la comparación en la adquisición de recursos como una base de una igualdad justa (Dworkin).

Sen difiere profundamente del enfoque utilitarista para la evaluación del bienestar de los individuos, ya que éste usa como fuente de información la utilidad personal que se centra en los placeres, la felicidad o el deseo de realización. Sen hace notar que existen limitaciones serias cuando se utiliza el enfoque utilitarista para evaluar el bienestar de una persona. Su principal objeción es que a la hora de hacer tal valoración descuida la condición física para centrarse en estados mentales. El utilitarismo no está interesado realmente por las personas como tales,

para el utilitarismo una persona es nada más que el lugar donde ocurre algo valorable llamado felicidad, placer o deseo de realización. No le importa cómo sucede esta felicidad, qué la ocasiona, si la comparten todos o si la acogen sólo unos pocos. Todo lo que realmente le importa es la cantidad total de felicidad o deseo de realización. Estas observaciones hacen que Sen vea en el enfoque utilitarista una visión muy limitada para evaluar el bienestar, ya que cuando se realizan comparaciones interpersonales de utilidad puede darse una imagen distorsionada del bienestar. Por esta razón si se aplica el enfoque de las capacidades para evaluar el bienestar de una persona, lo que interesa es evaluarlo en términos de la habilidad real para lograr funcionamientos valiosos como parte de su vida, y no de los bienes o recursos con los que cuenta, o desde el placer que producen estos bienes. Para el enfoque de las capacidades el conjunto de funcionamientos individuales constituye una parte indispensable y central de la base de evaluación tanto para el individuo, como para la evaluación de las instituciones sociales y las políticas públicas.

El enfoque de las capacidades es usado para evaluar varios aspectos del bienestar individual o de los grupos y de la sociedad, tales como la desigualdad, la pobreza, la ausencia de desarrollo, la calidad de vida. Asimismo, puede ser usado como una herramienta para diseñar y evaluar políticas públicas de organizaciones gubernamentales o no-gubernamentales. En este sentido el enfoque no es una teoría que explique la pobreza, la desigualdad o el bienestar, lo que sí ofrece es una herramienta o un marco conceptual que permite evaluar estos problemas sociales.

Considero que hay que tener claridad en este aspecto, pues no se debe pensar que sea una teoría moral, política, económica o una teoría de la sociedad. Sin embargo, el enfoque sí presenta implicaciones morales, políticas, económicas y sociales ya que lo que busca es evaluar el bienestar de los individuos. Encontré que muchos de los trabajos que se realizan sobre el enfoque carecen de este nivel de claridad sobre lo que significa. Como lo afirma Cortina, el enfoque de las capacidades ofrece un suelo que puede servir de base a distintas propuestas ya que no es un enfoque cerrado o matriculado en alguna concepción de vida buena. En este sentido lo más importante para el enfoque por el momento es buscar nuevos

CONCLUSIONES

espacios de aplicación de los ya clásicos como el desarrollo humano, la desigualdad, la pobreza, la justicia y el bienestar. Por esta razón me propuse analizar la ciudadanía en clave de capacidades, para buscar un nuevo aporte del enfoque de las capacidades.

La perspectiva de las capacidades no se constituye en una teoría de la justicia a ejemplo de la justicia como equidad de Rawls. Fácilmente es posible pensar que Sen propone una teoría de la justicia basada en las capacidades, pero no es así. La pretensión de Sen a lo mucho es que las capacidades puedan llegar a formar parte de la base de información de alguna teoría de la justicia. El motivo es que para Sen una teoría de justicia tiene que incluir tanto las consideraciones agregativas como las distributivas, mientras que el enfoque de las capacidades no especifica un principio agregativo. Además, una teoría de justicia también requiere componentes procedimentales, tales como el principio de «no-discriminación», que el enfoque de las capacidades no está diseñado para ofrecer. Lo que sí permite el enfoque de las capacidades es brindar la posibilidad de analizar y evaluar la justicia social gracias a las ventajas individuales que deben alcanzar las personas en función de sus capacidades, es decir, de las libertades fundamentales que disfrutan para llevar el tipo de vida que tienen razones para valorar. Se puede afirmar, entonces, que una sociedad justa es aquella que valora como centralmente importante a las capacidades entendidas como libertades.

Para Sen el verdadero alcance de una teoría de la justicia puede entenderse sobre todo por su base de información: qué información se considera o no directamente relevante. Esta base de información permite establecer un juicio valorativo sobre lo que se considera fundamental para juzgar la justicia o ciertas condiciones sociales. Para algunos la base de información es la renta, para un utilitarista clásico benthamniano su base de información es el placer y la felicidad. En el pensamiento libertario como es el caso de Nozick su énfasis son los tipos de derechos. En el caso de la teoría de la justicia como equidad de Rawls son los dos principios de la justicia y los bienes primarios. Desde el enfoque de las capacidades la base de información son las libertades alcanzadas que se expresan como capacidades individuales para hacer cosas que una persona tiene razones para valorar.

Esto marca la diferencia con otros enfoques como los antes señalados y se constituye en el núcleo evaluativo por excelencia. Por esta razón el enfoque es sensible ante situaciones donde las personas sufren grandes privaciones o no se encuentran mínimamente favorecidas, como los desvalidos en sociedades estratificadas, las minorías oprimidas, los trabajadores explotados, los inmigrantes, etc. Esta base de información permite detectar estas y otras anomalías en la sociedad, gracias a centrar la atención en la capacidad de los individuos para elegir la vida que tienen razones para valorar. Ello lleva a velar por políticas económicas y sociales que permitan unas condiciones mínimas para que las personas tengan verdaderas oportunidades y puedan llevar el tipo de vida que les gustaría vivir.

En lo referente a la fundamentación del enfoque, pienso que debe verse en un marco aún más amplio, como es la libertad. Esta es una visión que no se encuentra en los trabajos que han analizado el enfoque desde una perspectiva económica, es el caso de Alkire (2002), Robeyns (2005) y Kuklys (2005), quienes han avanzado en la formalización y operabilidad del enfoque en el ámbito de la economía, pero con un gran déficit filosófico. Incluso esta perspectiva tampoco se encuentra en Nussbaum, quien recurre a la dignidad y no a la libertad para encontrar un sustento filosófico del enfoque. Asimismo, Sen directamente tampoco lo ha elaborado. Adelanté esta justificación desde los distintos desarrollos conceptuales del enfoque en torno a la libertad, pero no sostuve que en Sen se encuentre una teoría general de la libertad humana. Más bien, el enfoque es un aporte para valorar y evaluar los alcances de la libertad individual, sin llegar a ser una teoría general de la libertad, eso sí, opta por una concepción de la libertad entendida como capacidad.

Para Sen la libertad cuenta como núcleo central de su enfoque evaluativo porque tiene una importancia intrínseca como valor humano fundamental que hace que se le preste atención. Por otra parte, la libertad tiene una influencia social, económica y política que marca una diferencia esencial cuando no se le tiene. Esta concepción sobre la libertad lleva al enfoque a tomar posiciones muy diferentes frente a otras teorías del orden social que miran más los medios y no la libertad en sí misma. El enfoque de las capacidades amplía el sentido de libertad

CONCLUSIONES

positiva desarrollado al interior de la filosofía política. Creo que este es el mayor aporte de Sen a esta tradición, así como ver en la libertad el espacio en el cual se evalúa las distintas condiciones de vida de las personas si se quiere una sociedad verdaderamente libre e igualitaria propia de sociedades democráticas.

Sen adopta una concepción amplia de la libertad que entraña tanto los procesos que hacen posible la libertad de acción y de decisión como las oportunidades reales que tienen las personas, dadas sus circunstancias personales y sociales. Así distingue dos facetas de la libertad, que denomina la «faceta de oportunidad» y la «faceta de proceso de la libertad». Estas dos facetas constituyen una concepción más extensa que el sentido positivo y negativo de la libertad, y expresan una mayor indagación de la libertad de manera más general. Asimismo, diferencia dos facetas de la persona: su bienestar y su agencia, ya que tanto la faceta de bienestar como la faceta agencia de la persona tienen su propia relevancia en la evaluación y el estado de las acciones y, a su vez, cada faceta proporciona una noción correspondiente de libertad: la «libertad de bienestar» y la «libertad de agencia». Todos estos aspectos de la libertad se pueden distinguir, pero al mismo tiempo están relacionados y cada uno es valioso en sí mismo.

Sen considera que la libertad es valiosa al menos por dos razones. La primera es que más libertad da más oportunidad de lograr aquellas cosas que valoramos, y tenemos razones para valorar. Este aspecto de la libertad tiene que ver con nuestra habilidad para alcanzar estos logros, más que con el proceso a través del cual los logros ocurren. La segunda razón tiene que ver con el hecho de que el proceso a través del cual las cosas pasan puede también tener importancia al evaluar la libertad. Por ejemplo, puede pensarse que el procedimiento de la libre decisión de una persona sin importar que tan exitosa sea la persona al obtener lo que ella quisiera lograr, es un requisito importante para la libertad. Es por esto que hay una distinción importante entre el «aspecto de oportunidad» y el «aspecto de proceso» de la libertad. Porque una cosa son las *oportunidades* que brinda la libertad y otra los *procesos* por los que se lleva a cabo la libertad. El análisis de la libertad no se debe limitar sólo a los procedimientos o las oportunidades adecuadas, ambas facetas de la libertad presentan una importancia en sí misma.

Existe al interior del enfoque un sentido de la libertad que subrayo de manera especial porque en mi concepto presenta implicaciones valiosas para el análisis de la ciudadanía: la libertad o capacidad de agencia. La capacidad de elegir y perseguir las propias metas y valores desde la perspectiva del enfoque de las capacidades es lo que se denomina *libertad de agencia*, que se expresa en la realización de una persona como agente. Un agente es quien hace cosas, como también, considera acciones y resultados. Este ejercicio de la agencia se debe a la capacidad que tiene una persona para alcanzar sus propias metas y valores, estén o no relacionadas con su propio bienestar. La agencia implica la capacidad para tomar decisiones y actuar por sí mismo, con una implicación relevante que no es otra cosa que tener un impacto en el mundo.

El concepto de agencia es importante porque el enfoque de las capacidades está preocupado por las oportunidades que las personas tienen para mejorar la calidad de sus vidas. Es un enfoque centrado básicamente en las personas, por esta razón el papel de la agencia es protagónico y no tanto las organizaciones como el mercado o los gobiernos. Más bien, las instituciones y las oportunidades sociales que éstas conllevan deben buscar expandir el reino de la agencia y la libertad humana, tanto como un fin en sí como un medio de expansión adicional de la libertad. La principal característica del enfoque de las capacidades es su énfasis en lo que la gente efectivamente es capaz de hacer y de ser; es decir, en sus capacidades.

El sentido que le da Sen al concepto de agente presenta una connotación especial, pues para él un agente es una “persona que actúa y provoca cambios y cuyos logros pueden juzgarse en función de sus propios valores y objetivos, independiente de que también los evaluemos o no en función de algunos criterios externos” (Sen, 1999a, 19). Así cuando una persona actúa y provoca cambios en el mundo y sus logros se juzgan desde sus propios valores y objetivos se puede considerar que ha ejercido su agencia. Este aspecto es decisivo para pensar el desarrollo humano y fundamenta la concepción de una ciudadanía activa.

Una de las mayores críticas que se le puede realizar al enfoque es la manera como Sen lo concibe, pues no enuncia una serie de capacidades básicas que permitan evaluar problemas propios del bienestar de las personas en cualquier

CONCLUSIONES

contexto social. Una posición así permite caer en un aparente relativismo donde se pierde la posibilidad de enunciar valores universalizables. Nussbaum ha criticado esta falta de compromiso del enfoque de las capacidades con una serie de «capacidades básicas» que permitan una evaluación objetiva del bienestar de cualquier ser humano. El problema es que para Sen es fundamental que las personas puedan decidir sobre el nivel de valoración que consideren pertinente. Una de sus principales objeciones para no aceptar una lista fija de capacidades como la que expone Nussbaum es porque piensa que el problema no es con una lista de capacidades, sino en la insistencia de una lista canónica predeterminada de capacidades, que se selecciona por teóricos sin ninguna discusión social general o razonamiento público como es el caso de la lista enunciada por Nussbaum. Tener esta lista fija emanada de una «teoría pura», niega la posibilidad de una participación pública fructífera de los afectados sobre lo que debe ser incluido en esta lista básica y por qué incluirlo.

Sobre este asunto tengo que decir que Sen sí utiliza el concepto de «capacidades básicas» en contextos de evaluación particulares incluso las enumera, pero no las reconoce como una lista predeterminada. Sen encuentra ciertas capacidades básicas para cualquier evaluación social, constituidas por funcionamientos como estar bien alimentado, vivir libre de enfermedades, tener movilidad, estar educado, participar en la vida pública, entre otros, que son utilizadas desde sus primeros escritos sobre el enfoque de las capacidades. Asimismo, ha discutido la relevancia de muchas capacidades específicas como la habilidad para alcanzar los requerimientos nutricionales por uno mismo, para estar vestido y cobijado, para participar en la vida de la comunidad. En estos términos para Sen, las «capacidades básicas» expresan la habilidad de una persona para funcionar, lo cual refleja lo que una persona puede realmente hacer o ser.

Pienso que Sen si cae en una ambigüedad, porque no define si usa o no las «capacidades básicas», en algunos textos critica este concepto pero en otros lo asume. Esto es debido a que Sen quiere hacer del enfoque de las capacidades un espacio de valoración abierto y plural que sea utilizado en muchos contextos. Su objetivo, en últimas, es remplazar el índice de bienes primarios, recursos, utilidades, entre otros, por otro índice de mayor flexibilidad llamado capacidades.

Esto demuestra un uso instrumental por parte de Sen sobre el enfoque. Ahora bien, el enfoque presenta una limitación, pues a la hora de hacerlo viable la capacidad misma es inobservable en su totalidad porque se carece de muchas fuentes de información a la hora de evaluar la libertad humana, en este sentido siempre su aproximación será parcial.

Creo que Sen exagera su postura frente a la propuesta de Nussbaum, pues su lista tampoco pretende ser única y acabada, personalmente la veo más como una carta de navegación. Sostener unas capacidades centrales no quiere afirmar que las personas no estén, entonces, en total libertad para decidir o pensar sobre sus correspondientes capacidades básicas. En mi concepto tal como las expone Nussbaum tampoco están ancladas en una concepción de vida buena, como lo quiere mostrar Sen. Ahora bien, las personas deben contar con unas capacidades que les permitan tomar elecciones importantes en el transcurso de su vida.

Desde la perspectiva de Sen el problema de crear una lista única de capacidades universalmente válidas como canon general, es saber qué peso se le da a cada capacidad, qué importancia lleva en la lista una capacidad en particular, porque así se tenga una lista al interior de ella el problema de la valoración no puede ser evitado. En mi concepto el problema no es señalar cuál capacidad va primero y cuál después en la lista, sino en establecer qué capacidades se pueden constituir como fundamentales para el ejercicio de la libertad de una persona. Por esta razón si se sintetiza la lista enunciada por Nussbaum de la manera en que Crocker (1998c) y Cortina (2002) lo han hecho, y si se enriquece a su vez su propuesta creo que se podrían enunciar las siguientes capacidades como centrales:

- 1.) La «capacidad corporal» que se constituye por los siguientes funcionamientos: estar alimentado, vestido, tener salud, cobijo, movilidad, no padecer enfermedades evitables ni mortalidad prematura, estar libre de sufrimiento físico y agresiones corporales.
- 2.) La «capacidad mental» que la conforman los funcionamientos de percibir, imaginar, razonar, juzgar, decidir de forma autónoma, ser capaz de disfrutar del placer de la salud física, el arte, la naturaleza y la bondad moral.
- 3.) La «capacidad social» que se asienta en funcionamientos como ser capaz de establecer relaciones personales de familia y amistad, la participación en la vida social y las relaciones ecológicas de la comunidad.
- 4.) La «capacidad de

CONCLUSIONES

singularidad» que se establece por funcionamientos como ser capaz de elegir la propia vida en lo referente a la identidad, amistad, sexualidad, matrimonio, paternidad, empleo y, en general, nuestra propia concepción de la vida buena. 5.) La «capacidad de agencia» que se origina por los funcionamientos de una persona al actuar y provocar cambios e impactar en el mundo y cuyos logros pueden juzgarse en función de sus propios valores y objetivos.

Estas capacidades no entran en conflicto con los criterios expuestos para formular unos indicadores de funcionamientos que permitan evaluar el bienestar, entre los que se encuentran a) que el funcionamiento debe pertenecer al conjunto de capacidades, b) que el funcionamiento esté relacionado con una necesidad básica humana, por ejemplo, sin el cual la vida de una persona podría arruinarse; c) el funcionamiento no puede depender de otro que no se considere básico, d) el funcionamiento no puede depender de una habilidad que no sea muy común o que no tenga interés, f) el nivel del funcionamiento debe observarse y experimentarse empíricamente, g) el suministro del funcionamiento necesariamente no compromete la libertad para perseguir otro funcionamiento significativo a largo plazo y h) que la degradación del funcionamiento refleje un deterioro de la libertad. Este criterio para seleccionar un haz de funcionamientos valiosos es importante, pues como se sabe, existe un problema al interior de los teóricos del enfoque de las capacidades a la hora de establecer algún criterio para la elección de los funcionamientos que se consideran valiosos, además Sen no se ha comprometido con un criterio más concreto que no sea una consulta entre los afectados. Por esa razón retomé y complementé los criterios de Alkire para la elección de funcionamientos valiosos, como también, señalo algunas capacidades centralmente importantes para tener en cuenta, pero eso no quiere decir que sean las únicas, por el contrario, se pueden seguir complementando según sea el caso o se considere oportuno. Considero que estos dos aspectos le dan al enfoque una mayor consistencia teórica del que hasta ahora tiene.

El alcance del enfoque de las capacidades permite distanciarse y, a su vez, enriquecer conceptos claves como el desarrollo humano, los derechos humanos, el sentido de la igualdad, las necesidades básicas, la calidad de vida, el capital humano y la renta básica de ciudadanía, aspectos que preocupan a la ética social y

a la filosofía política en general. La relación que se puede establecer entre el concepto de capacidades con cada uno de estos conceptos es un aspecto fundamental del enfoque, pues permite ver la incidencia del concepto en distintos ámbitos en la evaluación y valoración del bienestar y los alcances de la libertad. La elaboración del segundo capítulo, en este sentido, tiene de novedoso que es una reconstrucción, donde el concepto de capacidades dialoga con otros conceptos de manera tan consistente que incluso llega a redefinirlos, como es el caso de la calidad de vida y la pobreza. No profundizaré en este aspecto o en cada uno de los conceptos abordados pues se extenderían demasiado estas conclusiones, o por el afán de sintetizar podría caer en la superficialidad. Más bien remito al capítulo dos.

Las implicaciones que se pueden derivar del enfoque son innumerables, pero me centro en dos muy especialmente que hasta el momento no se han realizado. Estas implicaciones se exponen gracias a un diálogo entre el enfoque de las capacidades con dos éticas aplicadas: la ética de la liberación de Enrique Dussel y la ética del consumo elaborada por Adela Cortina. Adelanté esta discusión porque estoy convencido de la necesidad de discutir las propuestas que se realizan desde un ámbito hispanoamericano. Considero que la confrontación de las ideas que se gestan en nuestro contexto es muy pobre y en algunos casos nula. Por esa razón emprendí la tarea de analizar estas dos propuestas sustentadas por Dussel y Cortina. En últimas, es un intento de aportar un grano de arena a una comunidad de discusión en temas que nos atañen.

El enfoque de las capacidades entra en diálogo perfectamente con la ética de la liberación de Dussel. La ética de la liberación sigue vigente para contextos donde predominan distintas formas de exclusión social y dominación, y en este sentido el aporte del enfoque a la ética de la liberación es incalculable, pues le permite tener un nivel de información sobre las condiciones de vida de las personas gracias a la valoración del bienestar y los alcances de la libertad.

Una diferencia que salta a la vista en la confrontación entre la ética de la liberación y el enfoque de las capacidades, es que la primera se centra en el reconocimiento de la vida humana como un valor absoluto, mientras la segunda toma a la libertad. Esta diferenciación en el eje temático al evaluarse ambos

CONCLUSIONES

proyectos, permite ver que el paradigma de la libertad es de mayor alcance normativo y evaluativo como demanda moral. Incluso la propuesta contenida en el enfoque de las capacidades presenta un sentido valorativo más «real» del estado de una persona que la ética de la liberación de Dussel no alcanza. Desde la propuesta expuesta en el enfoque de las capacidades, ya no se ve al pobre como una víctima indefensa, que requiere de la caridad de otro, sino que ve al pobre como un ciudadano que se le ha negado su libertad como capacidad y que espera una oportunidad para salir adelante por sí mismo.

Al final gracias a los postulados del enfoque de las capacidades elaboro algunas observaciones críticas a la filosofía de la liberación expuesta por Dussel, pues pienso que debe responder a nuevos desafíos como pensar el quehacer de la ciudadanía desde un ámbito crítico, reflexivo y deliberante, pues el ciudadano es el sujeto de la liberación.¹⁵⁰ El llamado que se puede establecer desde el enfoque de las capacidades es que el ciudadano víctima que sufre la exclusión, debe asumir su capacidad de agencia para luchar por el reconocimiento de sus derechos fundamentales, para demandar de las instituciones de su comunidad política una *vida en libertad*, porque no hay mayor acto de liberación que la conquista de la libertad.

Pienso que en el actual debate de la filosofía de la liberación, se debe introducir una nueva agenda temática como repensar la ciudadanía en contextos de desigualdad e injusticia social, y en la necesidad de la elaboración de una cultura democrática como mecanismo político para salir de situaciones de dominación que generan exclusión social. Esta temática no ha sido debatida porque la discusión se ha centrado en el análisis de la «praxis de la liberación». Asimismo, es necesario introducir aspectos normativos que permitan la constitución de una sociedad libre, justa e igualitaria.

El enfoque de las capacidades, por otra parte, incide en los presupuestos básicos de la ética del consumo desarrollada por Cortina. Este análisis deja ver los alcances y límites de la propuesta de Sen a la hora de elaborar un plan para alcanzar un consumo justo, libre, solidario y felicitante. Los aspectos más relevantes que se toman de la propuesta de Sen para la elaboración de la ética del

¹⁵⁰ Dussel reconoce este papel protagónico del ciudadano (Dussel, 2001, 62), pero en mi concepto le falta desarrollar con profundidad esta tesis.

consumo son la introducción del concepto de capacidad para ir más allá del ingreso real y la utilidad para evaluar el bienestar. La preocupación de Sen de ver en la capacidad una variable focal desde la que es posible establecer comparaciones interpersonales y así evaluar los alcances de la igualdad. Cabe señalar asimismo la preocupación de Sen por el desarrollo que tiene como base de información las capacidades de los individuos. La crítica de Sen sobre este aspecto ha sido contundente y lleva a la autora a proponer una igualdad de capacidades para hacer aquellas cosas que valoramos hacer, para llevar adelante una vida que consideremos digna de ser vivida. Aquí el consumo juega un papel fundamental siempre y cuando permita el desarrollo de las capacidades. Además, con las anteriores características descritas, Cortina ve entonces que una ética preocupada por el fenómeno del consumo debe transitar del espacio de las mercancías y el ingreso al espacio de las capacidades. Logré incidir, por otra parte, en la propuesta de Cortina mostrando un aporte sustantivo que no había tenido en cuenta como es la reflexión de Sen acerca de las «titulaciones económicas». Éstas son derechos de la persona, que se refieren a la capacidad de la gente para disponer de bienes a través de los medios legales disponibles en la sociedad. Por eso cuando se analiza el consumo éticamente en una sociedad de mercado, el acceso al consumo que permita una vida libre debe verse como una titularidad de la persona.

El papel que juega el enfoque de las capacidades es muy importante para la ética del consumo porque entre otras cosas, expone la relevancia de unas capacidades básicas que desde este contexto se elaboran. Ello permite ver la limitación del trabajo de Sen, en la medida que su trabajo se centra en evaluar básicamente la «capacidad corporal» y en algunos casos la «capacidad de agencia» para pensar su pertinencia en el desarrollo humano, mientras que las otras capacidades no son protagónicas. Esto se debe a que a Sen le interesa evaluar el bienestar de la persona, y si se mira con detenimiento esta evaluación sólo se centra en la valoración de la capacidad corporal que se expresa en funcionamientos claves como estar bien alimentado, vestido, tener salud, cobijo, movilidad, no padecer enfermedades evitables ni mortalidad prematura. Desde una perspectiva ética es un desarrollo bastante limitado sobre todo si el enfoque

CONCLUSIONES

mismo busca evaluar los alcances de la libertad de la persona. Una indagación ética cuyo centro de atención sea la libertad no puede tomar como único centro de atención la capacidad corporal, se deben introducir otras capacidades para tener una concepción más amplia.

Otro aspecto relevante del análisis de la propuesta de Cortina es que permite profundizar en el quehacer de la ciudadanía, pues desde sus postulados los grupos de consumidores deben tomar conciencia de que son ciudadanos y de que deben tratar de cambiar las formas de consumo por razones de justicia y felicidad. Esto permite resaltar que los consumidores son ciudadanos, como consumidores y como productores; que no sólo son ciudadanos políticamente, sino también económicamente; implicando que deben involucrarse en orientar el consumo y la producción. Su concepto de ciudadano se resume como aquel que es su propio señor junto con sus iguales en el seno de la ciudad, por esta razón no puede permitir que su vida económica se la determinen externamente.

Al analizar la ciudadanía desde el enfoque de las capacidades se complementa la anterior concepción de lo que es un ciudadano. Sostengo la tesis que desde el enfoque de las capacidades un ciudadano debe contar con la libertad o capacidad de agencia. Es decir, un ciudadano es un agente. De tal manera que cuando se tiene la capacidad para decidir y actuar por sí mismo y su acción tiene un impacto en el mundo esto se considera un ejercicio pleno de ciudadanía real o efectiva. Asumir la ciudadanía como agencia es la mejor manera de luchar contra las distintas formas de desigualdades, exclusión social y pobreza. En este sentido se puede enriquecer y desarrollar de una mejor manera la concepción de ciudadanía expuesta por Cortina cuando sostiene que un ciudadano es su propio señor entre sus iguales.

Otra de las implicaciones importantes del análisis de la ciudadanía en clave de capacidades, es que permite indagar sobre el *deber ser* y el *fin* de las acciones de la ciudadanía. La tesis que sostengo es que desde el enfoque de las capacidades se demanda para la ciudadanía un compromiso con el desarrollo, la protección y el bienestar de la ciudadanía, gracias a la atención que se le preste a la libertad entendida como capacidad; así como también, no se pueden desconocer las consecuencias de las acciones ni de las decisiones por parte de la ciudadanía

cuando se reconocen como agentes. Sen ve que la capacidad en sí misma puede servir como un objeto de valor e importancia moral. De ahí, que el enfoque de las capacidades presente como centro de atención a la libertad como valor indiscutible para el orden social. La libertad como capacidad se constituye, entonces, como un aspecto de relevancia moral y política, entre otras cosas, porque si podemos vivir sin deficiencias nutricionales, con cobijo y gozar de buena salud, teniendo la posibilidad de hacer un uso público de la razón, de participar en los ámbitos políticos, sociales y económicos en mi comunidad, entre otros funcionamientos; se expresan las oportunidades reales para alcanzar aquello que valoro.

Desde el análisis de la ciudadanía en clave de capacidades se postularon dos principios que buscan propiciar condiciones que favorezcan una vida en libertad. Estos dos principios sostienen que 1) una ciudadanía comprometida con la libertad como capacidad es aquella en la que cada ciudadano, junto con las instituciones sociales en su conjunto, tienden a que sus acciones propicien el desarrollo, la protección y el bienestar de los ciudadanos, gracias a la garantía de la capacidad corporal, mental, social, de singularidad y de agencia. 2) Cada ciudadano y las instituciones sociales en su conjunto, no pueden desconocer las consecuencias de sus acciones ni de sus decisiones cuando existe un compromiso con el desarrollo y la protección de la libertad entendida como capacidad.

Al finalizar este trabajo son muchos los aspectos que quedan pendientes para profundizar, por esa razón considero que mi ignorancia es infinita y mi conocimiento limitado (Popper), que las tesis que sostengo pueden ser refutadas o complementadas; sin embargo, tengo la esperanza de contribuir con una mejor comprensión en una de las propuestas más sugestivas de los últimos tiempos en el ámbito de la economía del bienestar, la política social y la filosofía moral y política.

BIBLIOGRAFÍA DE AMARTYA SEN

Sen, A. (1957a) "Some notes on the choice of capital-intensity in development planning," *Quarterly Journal of Economics*, 71, November.

___ (1957b) "A note on Tinbergen on the optimum rate on saving," *Economic Journal*, 67, December.

___ (1957c) "Unemployment, relative prices and the savings potential," *Indian Economic review*, August.

___ (1957d) "A note on foreign exchange requirements of development plans," *Economia Internazionale*, 10.

___ (1959a) "The choice of agricultural techniques in underdeveloped countries," *Economic Development and Cultural Change*, 7, April.

___ (1959b) "Determinism and historical predictions," *Enquiry*, 2.

___ (1959c) "Choice of capital intensity further considered," *Quarterly Journal of Economics*, 73.

___ (1961a) "Alternative patterns of growth under conditions of stagnant export earnings," *Oxford Economic Papers*, 13, June.

___ (1961b) "On optimising the rate of saving," *Economic Journal*, 67, December.

___ (1962a) "Alternative patterns of growth: a reply," *Oxford Economic Papers*, 14, June.

___ (1962b) "On the usefulness of used machines," *Review of Economics and Statistics*, 44, August.

___ (1962c) "On taxing directly," *Rivista Di Diritto Finanziario e Scienza Della Finanze*, Anno XXI, N. 3, Parte 1, Settembre.

___ (1962d) "An aspect of Indian agriculture," *Economic Weekly*, Annual Number 6.

__ (1963a) "A further comment on the discussion of Welfare Criteria," *The Economic Journal. The Quarterly Journal of the Royal Economic Society*. Vol. LXXIII, December.

__ (1963b) "Distribution, transitivity and Little's welfare criterion," *Economic Journal*, 73, December.

__ (1963c) "The money rate of interest in the pure theory of growth," en F. Hahn and Brechling (eds) *Theories of the Rate of Interest*. London, Macmillan.

__ (1963d) "Neo-classical and neo-Keynesian theories of distribution," *Economic Record*, 39, March.

__ (1964a) "Preferences, votes and the transitivity of major decisions," *Review of Economic Studies*, 31, April.

__ (1964b) "Working capital in the Indian economy: A conceptual framework and some estimates", en P.N. Rosenstein-Rodan (ed) *Pricing and Fiscal Policies*. London, Allen and Unwind.

__ (1965a) "The commodity pattern of British enterprise in early Indian industrialisation," en *The Proceedings of the Second International Conference of Economic History*. Paris.

__ (1965b) "Games, justice and the general will," *Mind*, 74, September.

__ (1965c) "Mishan, Little and welfare: a reply," *Economic Journal*, 75.

__ (1966a) "Hume's Law and Hare's Rule," *Philosophy*, January, 41, 75-9.

__ (1966b) "Economic approaches to education and manpower planning," en *Indian Economic Review*, New Series, I, April

__ (1966c) "Labour allocation in co-operative enterprise," *Review of Economic Studies*, July.

__ (1966d) "A possibility theorem on majority decisions," *Econometrica*, 34.

__ (1966e) "Peasants and Dualism with or without surplus labour," *Journal of political Economy*, 74, October, 425-50.

__ (1966f) "Education, vintage and learning by doing," *Journal of Human Resources*, 1.

- ___ (1967a) "The nature and classes of prescriptive judgements," *Philosophical Quarterly*, 17, January.
- ___ (1967b) "Surplus labour in India: A critique of Schultz's statistical test," *Economic Journal*, 77, March.
- ___ (1967c) "Terminal capital and optimum saving," en C. Feinstein, (ed) *Socialism, Capitalism and Economic Growth*. Cambridge University Press.
- ___ (1967d) "The pattern of British enterprise in India, 1854-1914: A causal Anaysis," en B. Singh and V. H. Singh, (eds) *Social and Economic Change*. Bombay, Allied Publishers.
- ___ (1967e) "Isolation, assurance and the social rate of discount," *Quarterly Journal of Economics*, 81, February.
- ___ (1969a) "Review of Economic Quasi-Transitivity, Rational Choice and Collective Decisions," *Studies*, 36, July.
- ___ (1969b) "Planner's Preferences: Optimality, Distribution and Social Welfare," en J. Margolis and H. Guitton, (eds) *Public Economics*. London, Macmillan.
- ___ (1969c) "The role of policy makers in project formation and evaluation," en *Industrialisation and Productivity*, Bulletin 143, United Nations, New York.
- ___ (1969d) "A Game-theoric analysis of theories of collectivism in allocation," en T. Majumdar (ed) *Growth and Choice*. London, OUP.
- ___ (1969e) "Brain drain: causes and effects," en *Economic Development Report 132, Project for Quantitative Research in Economic Development*, Centre for International Affairs, Harvard. B. R. Williams, (ed) *Science and Technology in Economic Growth*. London, Macmillan.
- ___ (1969f) "Comments on the Tinbergen-Bos model: Residual Factor and Economic Growth," en M. Blaug, (ed) *Economics of Education 2*, Penguin.
- ___ (1970a) *Collective Choice and Social Welfare*. San Francisco, Holden-Day.
- ___ (1970b) "The Impossibility of a Paretian Liberal," *Journal of Political Economy*. 72, 152-157; reimpresso en Hahn and Hollis (1979), Sen (1982a).

- __ (1970c) "Interpersonal Aggregation and Partial Comparability," *Econometrica*, 38, 393-409.
- __ (1970d) "Durgapur fertiliser project: an exercise in economic evaluation," *Indian Economic Review*, 5, April
- __ (1970e) "Strategies of economic development: Feasibility constraints and planning," en E. Robinson and M. Kidron, (eds) *Economic Development in South Asia*. London, Macmillan.
- __ (1971a) "Models of educational planning," *Journal of Development Planning*, 2.
- __ (1971b) "Primary education in rural India: Participation and wastage," *Agricultural Economics Research Centre*, University of Delhi. Bombay-New Delhi, Tata McGraw.
- __ (1971c) "Choice functions and revealed preference," *Review of Economic Studies*, 38, July.
- __ (1971d) "The impossibility of a Paretian liberal: A reply," *Journal of Political Economy*, 79, 6, November/December.
- __ (1971e) "The Philippines economy: A study," *Economic Commission for Asia and the Far East*; reprinted in United Nations Economic Bulletin for Asia and the Far East, 22, December 1971, under "Country Economic Surveys: Philippines."
- __ (1971f) "A quantitative study of the flow of trained personnel from Developing Countries to the United States," *Journal of Development Planning*, 3.
- __ (1972a) "Utilitarianism and inequality," *Economic and Political Weekly*, Vol. VII, Nos. 5-7, Annual Number, February.
- __ (1972b) "Control areas and accounting prices: An approach to economic evaluation," *Economic Journal*, vol. 82, 325. March.
- __ (1973a) *On Economic Inequality*. Oxford, Clarendon Press. Edición ampliada en (1997d).
- __ (1973b) "Behaviour and the Concept of Preference," *Economica*, 40, 241-259; reimpresso en Sen (1982a).
- __ (1973c) "Notes on the measurement of inequality," *Journal of Economic Theory*, 6, April.

___ (1973d) "The framework of cost benefit analysis for project evaluation," *Lecture delivered at the University of Barcelona*, May 23, 1973; reprinted in Spanish in *Cuadernos de economía*, vol. 1, no. 2, Julio-diciembre 1973.

___ (1973e) "On ignorance and equal distribution," *American Economic Review*, 63, December.

___ (1973f) "On the development of basic income indicators to supplement GNP measures," *United Nations Economic Bulletin for Asia and the Far East*, 24.

___ (1974a) "Rawls vs Bentham: An axiomatic examination of the pure distribution problem," *Theory and Decision*, 4, 1974. Reprinted in N. Daniels (ed) *Reading Rawls*. Oxford, Blackwell.

___ (1974b) "Informational bases of alternative welfare approaches: Aggregation and income distribution," *Journal of Public Economics*, 3.

___ (1974c) "Poverty, inequality and unemployment: Some conceptual issues in measurement," *Sankhya: The Indian Journal of Statistics*, 36, June-December.

___ (1974d) "Prisoner's dilemma and social justice: A reply," *Mind*, 83.

___ (1974e) "On some debates in capital theory," *Econometrica*, 41, August. Reprinted in A. Mitra, (ed) *Economic Theory and Planning*. London, OUP. Capital, growth, distribution.

___ (1974f) "Choice, Ordering, and Morality," en S. Korner (ed) *Practical Reason*. Oxford, Blackwell, 4-67; reimpresso en Sen (1982a).

___ (1975a) "The concept of efficiency," en M. Parkin and A. R. Nobay, (eds) *Contemporary Issues in Economics*. Manchester: Manchester University Press.

___ (1975b) "Employment, institutions and technology: Some policy issues," *International Labour Review*, 112, July.

___ (1975c) "Minimal conditions for monocity of capital value," *Journal of Economic Theory*, 11, December.

___ (1975d) *Employment, Technology, and Development*. Oxford, Clarendon Press.

- __ (1976a) "Poverty: An Ordinal Approach to Measurement," *Econometrica*, 46, 219-232; reimpresso en Sen (1982a).
- __ (1976b) "Real National Income," *Review of Economic Studies*, 43, reimpresso en Sen (1982a).
- __ (1976c) "Liberty, Unanimity and Rights," *Economica*, 43; reimpresso en Sen (1982a).
- __ (1976d) "A note on representing partial orderings," *Review of Economic Studies*, 43, October.
- __ (1976e) "Welfare inequalities and Rawlsian axiomatics," *Theory and Decision*, 7.
- __ (1976f) "Famines as failures of exchange entitlements," *Economic and Political Weekly*, Special no. 11.
- __ (1977a) "Social Choice Theory: A Re-examination," *Econometrica*, 45, 53-89; reimpresso en Sen (1982a).
- __ (1977b) "On Weights and Measures: Informational Constraints in Social Welfare Analysis," *Econometrica*, 45, 1539-1572; reimpresso en Sen (1982a).
- __ (1977c) "Rational Fools: A Critique of the Behavioural Foundations of Economic Theory," *Philosophy and Public Affairs*, 6, 317-344; reimpresso en Sen (1982a).
- __ (1977d) "Starvation and Exchange Entitlements: A general Approach and its Application to the Great Bengal Famine," *Cambridge Journal of Economics*, 1(1), 33-59.
- __ (1977e) "On the approach to planning against hunger," *Ceres: FAO Review on Agriculture and Development*, 58, July-August.
- __ (1977f) "Rationality and morality: A reply," *Erkenntnis*, 11.
- __ (1977g) "Non-linear social welfare functions: A reply to Professor Harsanyi," en R. Butts and J. Hintikka, (eds) *Logic, Methodology and Philosophy of Science*. Dordrecht, Reidel.
- __ (1978a) "The poverty of Welfarism," *Intermountain Economic Review*, 8, Spring 1978.

__ (1978b) "On the labour theory of value: Some methodological issues," *Cambridge Journal of Economics*, 2.

__ (1978c) "Essays on ethics, social behaviour and scientific explanation by John C. Harsanyi: A review," *The Economic Journal*. December 1978.

__ (1978d) "Ethical measurement of inequity: Some difficulties," en W. Krelle and A. F. Shorrocks, (eds) *Personal Income Distribution*. Amsterdam, North Holland.

__ (1979a) "Utilitarianism and Welfarism", *Journal of Philosophy*, 76. September.

__ (1979b) "Personal Utilities and Public Judgements: or What's Wrong with Welfare Economics?," *Economic Journal*, 89; reimpresso en Sen (1982a).

__ (1979c) "Rational fools: A critique of the behavioural foundations of economic theory," *Philosophy and Public Affairs*, vol. 6, 4, 317-344.

__ (1979d) "The welfare basis of real income comparisons," *Journal of Economic Literature*, 17, March 1979.

__ (1980a) "Equality of What," en McMurrin, S. (ed) *Tanner Lectures on Human Values*, I. Cambridge, Cambridge University Press. Reprinted in Sen, 1982a; and in J. Rawls et. al.: *Liberty, Equality and Law*. Cambridge, CUP, 1987.

__ (1980b) "Famine mortality: A study of the Bengal famine of 1943," en E. J. Hobsbawm (ed) *Peasants in History*. London, OUP.

__ (1980c) "Farm size and labour use: Analysis and policy," With Ashok Rundra, *Economic and Political Weekly*, Vol. 1/8, nos. 5,6 and 7, Annual Number, February.

__ (1980d) "Levels of poverty: Policy and change," *World Bank Staff Working Paper*. Washington, The World Bank.

__ (1980e) "The welfare basis of real income comparisons: A reply," *Journal of Economic Literature*, 18, December.

__ (1980f) "Labour and Technology," en J. Cody, H. Hughes and D. Walls, (eds) *Policies for Industrial Progress in Developing Countries*. New York.

__ (1980g) "Description as choice," *Oxford Economic Papers*, 32, November 1980. Oxford, Clarendon Press.

__ (1981a) *Poverty and Famines: an Essay on Entitlement and Deprivation*. Oxford, Clarendon Press.

__ (1981b) "A positive concept of negative freedom", en Morscher, E and Stanzinger, R (eds) *Ethics, Foundations, Problems and Applications: Proceedings of the 5th International Wittgenstein Symposium*. Vienna, Holder-Pichler-Tempsky.

__ (1981c) "Philosophy in economics, edited by Joseph C. Pritt: A review," *Analyses et Comptes Rendus*.

__ (1981d) "Economic Development: Objectives and obstacles," en R.F. Dernberger (ed) *China's Development Experience in Comparative Perspective*. Cambridge MA, Harvard University Press.

__ (1981e) "Ingredients of famine analysis: Availability and entitlements," *Quarterly Journal of Economics*, 95, August. Reprinted in A. Dutt, (ed) *The political Economy of Development, Vol. I: Development, Growth and Income distribution*. Great Britain.

__ (1981f) "Ethical issues in income distribution: National and international," en S. Grassman and E. Lundberg, (eds) *The World Economic Order: Past and Prospects*. London, Macmillan.

__ (1981g) "A reply to "Welfarism": A defence against Sen's attack," *Economic Journal*, 91, June.

__ (1981h) "Public action and the quality of life in developing countries," *Oxford Bulletin of Economics and Statistics*, 43, November.

__ (1981i) "Planning and the judgement of economic progress," *Review of Indian Planning Process, Proceedings of the Golden Jubilee Celebration of the Indian Statistical Institute*. Calcutta, ISI.

__ (1982a) *Choice, Welfare and Measurement*. Oxford, Blackwell.

__ (1982b) "Rights and Agency," *Philosophy and Public Affairs*, 11, 3-39; incluido en Sen (2002a).

__ (1982c). "Liberty as Control: An Appraisal," *Midwest Studies in Philosophy*, 7.

__ and Williams, B (1982d) (eds) *Utilitarianism and Beyond*. United States of America, Cambridge University Press.

- ___ (1982e) "Just deserts: A exchange. Amartya Sen Replies," With P.T. Bauer, *The New York Review of Books*, Vol. XXIX, 10, June.
- ___ (1982f) "Food battles: Conflicts in the access to food," *Food and Nutrition*, 10.
- ___ (1982g) "The Food problem: Theory and policy," *Third World Quarterly*, June.
- ___ (1982h) "Approaches to the choice of discount rates for social cost-benefit analysis," en R. Lind, (ed) *Discounting for Time and Risk in Energy Policy*. Washington DC.
- ___ (1982i) "How is India Doing?," *The New York Review of Books*, 21, Christmas Number. Reprinted in D.K. Basu and R. Sisson, (eds) *Social and Economic Development in India: A reassessment*. New Delhi, London, Beverly Hills, Sage 1986. Reprinted in Prema-chandra Athukorala, 2002, (ed) *The Economic Development of South Asia*. Cheltenham.
- ___ (1982j) "The right not to be hungry," en G. Floistad, (ed) *Contemporary Philosophy*, 2. The Hague, Martinus Nijhoff.
- ___ (1982k) "Poor, relatively speaking," *Oxford Economic Papers*, 35, August.
- ___ (1983a) "Liberty and Social Choice," *Journal of Philosophy*, 80, 5-28; incluido en Sen (2002).
- ___ (1983b) "Evaluator Relativity and Consequential Evaluation," *Philosophy and Public Affairs*, 12.
- ___ (1983c) "Poor, Relatively Speaking," *Oxford Economic Papers*, 35, 153-169; reimpresso en Sen (1984a).
- ___ (1983d) "Accounts, actions and values: Objectivity of social science," en C. Lloyd, (ed) *Social Theory and Political Practice*. Oxford, Clarendon Press.
- ___ (1983e) "The profit motive," *Lloyds Bank Review*, No. 147, January.
- ___ (1983f) "Carrots, sticks and economics: Perception problems in incentives," *Indian Economic Review*, 18 January-June.
- ___ (1983g) "Malnutrition of rural children and the sex bias," *Economic and Political Weekly*, 18.
- ___ (1983h) "Economics and the family," *Asian Development Review*, 1.

__ y Kynch, J. (1983i) "Indian women: Well-being and survival," *Cambridge Journal of Economics*, 7, 363-380.

__(1983j) "Food entitlement and food aid programmes," *Submitted at discussion at the World Food Programme/Government of the Netherlands Seminar on Food Aid*, The Hague, 3-5 October.

__ (1983k) "Development: Which way now?," en *Economic Journal*, 93, December 1983. Reprinted in A. Dutt, 2002, (ed) *The Economy of Development*, vol. 3: *The Open Economy and the State in Development*. Great Britain.

__ (1983l) "Goods and people," en *Proceedings of the Seventh World Congress of the International Economic Association*. Reimpreso en Sen , 1984a.

__ (1984a) *Resources, Values and Development*. Oxford, Basil Blackwell.

__ (1984b) "Rights as goals. Austin Lecture to the U.K. Association for Legal and Social Philosophy," en S. Guest and A. Milne, (eds) *Equality and Discrimination: Essays in Freedom and Justice*. Stuttgart: Franz Steiner, 1985.

__ (1984c) "Economic development: Some strategic issues," *Asian Journal of Economics and Social Studies*, Vol. 3, No. 3.

__ (1984d) "The new economic gospel," *New Society*, July 26.

__ (1984e) "The living standard," *Oxford Economic Papers*, 36, August. Augmented version in D. Crocker and T. Linden, 1998, (eds) *Ethics of Consumption*. New York, Rowan and Littlefield.

__ (1985a) "Well-being, Agency and Freedom: The Dewey Lectures 1984," *Journal of Philosophy*, 82, 169-221.

__ (1985b) *Commodities and Capabilities*. Amsterdam, North-Holland; reimpreso en Delhi, Oxford University Press, 1999.

__ (1985c) "Social Choice and Justice," *Journal of Economic Literature*, 23, incluido en Sen (2002).

__ (1985d) "Rationality and Uncertainty," *Theory and Decision*, 18, incluido en Sen (2002).

__ (1985e) "Rights as Goals," en S. Guest and A. Milne (eds) *Equality and Discrimination: Essays in Freedom and Justice*. Stuttgart, Franz Steiner.

__ (1985f) "Goals, Commitment, and Identity," *Journal of Law, Economics and organization*, 1; incluido en Sen (2002).

___ (1985g) "A sociological Approach to the Measurement of Poverty: A rejoinder to Prof. Sen by Townsend," *Oxford Economic Papers*.

___ (1985h) "A sociological Approach to the Measurement of Poverty: A reply to Prof. P. Townsend," *Oxford Economic Papers*, 37, November.

___ (1985i) "Women, technology and sexual divisions," *Trade and Development*, UN, New York, 6.

___ (1985j) "Rights and Capabilities," en T. Honderich, (ed) *Morality and Objectivity*. London, Routledge. Reimpreso en Sen, 1984a.

___ (1985k) "Social choice and justice: A review article," *Journal of Economic Literature*, 23, December.

___ (1985l) "The moral standing of the market," *Social Philosophy and Policy*, 3. Reprinted in E. F. Paul, F.D. Miller and J. Paul, 1985, (eds) *Ethics and Economics*. Oxford, Blackwell. Also in D. Helm, 1989, (ed) *The Economic Borders of the State*. Oxford, OUP.

___ (1985ll) "Do economists influence the world?," *Times Literary Supplement*. December 6.

___ (1985o) "Food, economics and entitlements," *Lloyd Bank Review*, 160.

___ (1986a) "The Concept of Well-Being," en Guhan, S and Shroff, M *Essays on Economic Progress and Welfare*. Delhi, OUP.

___ (1986b) "Social Choice Theory," en K. J. Arrow and M. Intriligator (eds) *Handbook of Mathematical Economics*, vol. 3, Amsterdam, North-Holland.

___ (1986c) "Africa and India: What do we have to learn from each other?," en K. J. Arrow, (ed) *Proceedings of the 8th World Congress of the International Economic Association*, Vol. I. London, Macmillan.

___ (1986d) "The causes of a famine: A reply," *Food Policy*, 11, May.

___ (1986e) "Foundations of social choice theory: An epilogue," en J. Elster and A. Hylland, (eds) *Foundations of Social Choice Theory*. Cambridge, CUP.

___ (1986f) "Rationality, interest and identity," en A. Foxley, M. McPherson and G. O'Donnell, (eds) *Development, Democracy and the Art of Trespassing*. Notre Dame, University of Notre Dame Press.

__ (1986g) “Welfare economics and the real world,” en Acceptance paper for the *Frank Seidman Distinguished award in Political Economy*. Memphis TN, P.K. Seidman Foundation.

__ (1986h) “The right to take personal risks,” en D. MacLean, (ed) *Values at Risk*. Totowa, NJ, Rowman and Allanheld.

__ (1986i) “The nature of inequality: Presidential address 1986,” en K.J. Arrow, (1991) (ed) *Issues in Contemporary Economics: Markets and Welfare*. London, Macmillan.

__ (1986j) “Information and invariance in normative choice,” en W.P. Heller, R. Starr and D.A. Starrett, (eds) *Social Choice and Public Decision Making: Essays in Honour of Kenneth J. Arrow*. Vol. I. Cambridge, CUP.

__ (1986k) “Prediction and economic theory,” *Philosophical Transactions of the Royal Society of London*, 407.

__ (1986l) “Famine and fraternity,” *London Review of Books*. July 3.

__ (1986ll) “Adam Smith’s prudence,” en S. Lall and F. Stewart, (eds) *Theory and Reality in Development*. London, Macmillan.

__ (1986m) “Economic distance and the living standard,” en A. Drabek, A. Ewing and K.A. Patel, (eds) *World Economy in Transition*. Oxford, Pergamon Press.

__ (1987a) *On Ethics and Economics*. Oxford, Basil Blackwell. [Traducción de Conde A. (1989) *Sobre ética y economía*. Madrid, Alianza].

__ (1987b) *The Standard of Living*. Cambridge, Cambridge University Press.

__ (1987c) “Justice,” en *The New Palgrave Dictionary of Economics*. London, Macmillan.

__ (1987d) “Social Choice,” en *The New Palgrave Dictionary of Economics*. London, Macmillan.

__ (1987e) “Reply: Famine and Mr Bowbrick,” *Food Policy*, 12, February 1987.

__ (1987f) “Rational Behaviour,” en *The New Palgrave Dictionary of Economics*. London, Macmillan.

___ (1987g) "Food and freedom: Sir John Crawford Memorial Lecture," Washington DC, *World Development*, 17.

___ (1988a) "Family and food: Sex bias in poverty," en P. Bardhan and T. Srinivasan, (eds) *Rural Poverty in South Asia*. New York, Colombia University Press.

___ (1988b) "Property and hunger," *Economics and Philosophy*, 4.

___ (1988c) "Internal criticism and Indian rationalist traditions," en M. Krausz, (ed) *Relativism: Interpretation and Confrontation*. University of Notre Dame Press.

___ (1988d) "Sri Lanka's achievements: How and When?," en P. Bardhan and T.N. Srinivasan, (eds) *Rural Poverty in South Asia*. Delhi, Oxford University Press, and New York, Columbia University Press, 1989. Reprinted in Premachandra Athukorala, (ed) *The Economic Development of South Asia*. Cheltenham: Edward Elgar, 2002.

___ (1988f) "The concept of development," en H. Chenery and T. N. Srinivasan, (eds) *Handbook of Development Economics*. Amsterdam, North Holland.

___ (1988g) "Freedom of choice: Concept and content," en *European Economic Review*, 32.

___ and Drèze, J. (1989a) *Hunger and Public Action*. Oxford, Clarendon Press.

___ (1989b) "Economic methodology: Heterogeneity and relevance," *Social Research*, 56, Summer 1989.

___ (1989c) "Indian development: Lessons and non lessons," *Dedalus*, 118.

___ (1989d) "Co-operation, inequality and the family," en G. McNicoll and M. Cain, (eds) *Rural Development and Population: Institutions and Policy* – a supplement to *Population and Development Review*, Vol. 15.

___ (1989e) "Social progress index: Some methodological issues," en With Meghnad Desai. *A note written for the Regional Bureau for Latin America and the Caribbean of the UNDP*, Summer.

___ (1989f) "A conversation with Amartya Sen," By Arjo Klammer, *Journal of Economic Perspectives*, Vol. 3, no. 1, Winter 1989.

__ (1989g) "Women's survival as a development problem," *Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences*, November; shortened version in *The New York Review of Books*, Christmas Number, December 20, 1990.

__ (1989h) "Food for thought and survival," en *Forum of Free Enterprise*. Bombay.

__ (1989i) "Razionalita, economia e societa," en G. Crepaldi and R. Papini, (eds) *Etica e democrazia economica*. Genova, Marietti.

__ (1989j) "Development as Capability Expansion," *Journal of Development Planning*, no. 19, pp. 44-58. Reprinted in Sakiko Fukuda-Parr and A.K. Shiva Kumar, (eds) *Readings in Human Development*, Oxford University Press, India, 2003.

__ (1990a) "Gender and Cooperative Conflicts," en Irene Tinker (ed) *Persistent Inequalities*. New York, Oxford University Press, 1990; incluido en Sen (2002b).

__ (1990b) "Justice: Means versus Freedoms," *Philosophy and Public Affairs*, 19, 111-121.

__ (1990c) "Welfare, Freedom and Social Choice: a reply," *Recherches Economiques de Louvain*, 56, 451-485.

__ and Drèze, J. (1990d) (eds) *The Political Economy of Hunger*, in 3 volumes. Oxford, Clarendon Press.

__ (1990d) "Individual freedom and social commitment," *The New York Review of Books*, June 16, 1990. *India International Centre Quarterly*, Spring 1990. *Turin Giovanni Agnelli Foundation*.

__ (1990e) "Socialism, markets and democracy," *The Indian Economic Journal*, Vol. 37, 4, April-June.

__ (1990f) "Public action to Remedy Hunger," *Arturo Tanco Lecture* delivered 2 August 1990 at Queen Elizabeth II Conference Centre, London, The Global Hunger Project.

__ (1990g) "Food entitlement and economic chains," en L.F. Newman, (ed) *Hunger in History*. Blackwell.

__ (1990h) "Entitlements and the Chinese Famine," *Food Policy*, 15, June.

- ___ (1990i) "Public action for social security," en E. Ahmad et. al., *Social Security in Developing Countries*. Oxford, Clarendon Press.
- ___ (1990j) "More than 100 million women are missing," *New York Review of Books*, December 20.
- ___ (1990k) "Sukhamoy Chakravarty," *The Independent*. 9 August.
- ___ (1990l) "Sukhamoy Chakravarty: An appreciation," en Kaushik Basu et al. ed., *Capital, Investment and Development. Essays in Memory of Sukhamoy Chakravarty*. Oxford, Cambridge, Blackwell.
- ___ (1991a) "Welfare, Preference and Freedom," *Journal of Econometrics*, 50, 15-29.
- ___ (1991b) "Welfare economics and population ethics," en *Nobel Jubilee Symposium*, Lund University.
- ___ (1991c) "What did you learn in the world today? *American Behavioural Scientist*, 34, May/June.
- ___ (1991d) "The Kerala difference: A reply," *The New York Review of Books*, September 25.
- ___ (1991e) "On indexing primary goods and capabilities," Inédito.
- ___ (1991f) "Utility: Ideas and terminology," *Economics and Philosophy*, 7.
- ___ (1991g) "Social Welfare," en *Annual report of the Swedish Economic Council*.
- ___ (1991h) "Rationality, ethics and economics," *Quarterly Review of the Labour Institute for Economic Research*, 1.
- ___ (1991i) "War and Famines: On divisions and incentives," *The Development Economics Research Programme*, LSE, October.
- ___ (1992a) *Inequality Reexamined*, United States, Oxford University Press. [Traducción de Bravo, A; Schwartz, P. (2000) *Nuevo examen de la desigualdad*. Primera reimpression, Madrid, Alianza].
- ___ (1992b) "Minimal Liberty," *Economica*, 59, 139-159; incluido en Sen (2002b).
- ___ (1992c) "Missing Women," *British Medical Journal*, 304, March.
- ___ (1992d) "Life and death in China: A reply," *World Development*, 20.

__ (1992e) “Objectivity and position: Assessment of health and well-being,” en *Lindley Lecture*. Kansas, University of Kansas.

__ (1992f) “On the Darwinian view of progress,” en *Annual Darwinian Lecture* 1991, en *London Review of Books*, 14, November 5. Republished in *Population and Development Review*, 1993.

__ (1993a) “Internal Consistency of Choice,” *Econometrica*, 61, 495- 521; incluido en Sen (2002b).

__ (1993b) “Positional Objectivity,” *Philosophy and Public Affairs*, 22, 126-145; incluido en Sen (2002b).

__ (1993c) “Capability and Well-being,” en Nussbaum and Sen (1993) (eds) *The Quality of Life*. Oxford, Clarendon Press. [Traducción de Reyes, R. (2002) Nussbaum y Sen (eds) *La calidad de vida*. Tercera reimpression, México, Fondo de Cultura Económica.]

__ (1993d) “Markets and the Freedoms,” *Oxford Economic Papers*, 45; incluido en Sen (2002b).

__ (1993e) “Life expectancy and inequality: Some conceptual issues,” en P. Bardhan et. al., (eds) *Development and Change*. Oxford, OUP.

__ (1993f) “Money and value: On the ethics and economics of finance. The First Baffi Lecture,” *Economics and Philosophy*, 9, 1993.

__ (1993g) “The threats to secular India,” *The New York Review of Books*, 40, April 8, 1993.

__ (1993h) “La vida y la muerte como indicadores económicos,” en *Investigación y ciencia*, julio, 6-13.

__ (1993i) “Political rights versus economic needs. John Foster Lecture,” en UCL, June 2, 1993.

__ (1993j) “India and the West,” *The New Republic*, June 7, 1993.

__ (1993k) “On corruption and organised crime: Address to Italian Parliament’s Anti Mafia Commission,” Rome, L. Violante, (ed) *Economia e criminalita*. Roma, Camera dei deputati, 1993.

__ (1994a) “Well-being, Capability and Public Policy,” *Giornale degli Economisti et Annali di Economia*, 53: 333-47.

___ (1994b) "Markets and the Freedom to Choose," en *The Ethical Foundations of the Market Economy: International Workshop* (ed) Horst Siebert, Tubingen: Mohr.

___ (1994c) "Population and reasoned agency: Food, fertility and economic development," en K. Lindahl-Kiessling and H. Landberg, (eds) *Population, Economic Development and the Environment*. Oxford, OUP.

___ (1994d) "Rational choice and monitoring," en AEA Annual Meeting, Paper for a session on "Motivation and Monitoring", January 3, 1994

___ (1994e) "Freedoms and needs," *The New Republic*, January 10 and 17, 1994.

(1994f) "Welfare Economics and two approaches to rights," en Paper for the Annual Meeting of the European Public Choice Society, Valencia, Spain, April 6-8, 1994.

___ (1994g) "Behavioural ethics and economic achievements," en Address at the University of Valencia on being awarded and honorary doctorate, April 12, 1994.

___ (1994h) "Population and reasoning," en Paper presented at the UN, New York, April 18, 1994.

___ (1994i) "The formulation of rational choice," *American Economic Review, Proceedings*, 84, May 1994.

___ (1994k) "The political economy of hunger: On reasoning and participation," en An address to the Global Hunger Conference of the World Bank, 1993. *Proceedings*; shortened version published in *Common Knowledge*, 1994.

___ (1994l) "The population delusion. Population: Delusion and Reality," *The New York Review of Books*, 41, September, 22, 1994.

___ (1994m) "Beyond liberalization: Social opportunity and human capability. First D.T. Lakdawala Memorial Lecture," en June 29, 1994. New Delhi: *Institute of Social Science*

___ (1994n) "Non-binary choice and preference: A tribute to Stig Kanger," en D. Prawitz et. al., *Logic, Methodology and Philosophy of Science IX*. Amsterdam, Elsevier Science.

__ (1994ñ) “Economic wealth and moral sentiments,” en Zurich, Bank Hofmann.

__ (1994o) “Amiya Dumar Dasgupta: An Obituary,” *Economic Journal*, 104.

__ (1994p) “Growth Economics: What and why?,” en L. Pasinetti and R. Solow, (eds) *Economic Growth and the Structure of Long-term Development*. London, Macmillan.

__ (1994q) “Economic regress: Concepts and features,” en *Proceedings of the World Bank Annual Conference on Development Economics 1993*. Washington DC: The World Bank, 1994.

__ (1994r) “Human Development index: Methodology and measurement,” en With Sudhir Anand, *HDRO Occasional Paper 12*. New York, 1994. Reprinted in Sakiko Fukuda-Parr and A.K. Shiva Kumar, (eds) *Readings in Human Development*, Oxford University Press, India, 2003.

__ (1994s) “Population and Reasoned Agency: population growth and food security,” *Journal of SID, Development*, 3.

__ (1995a) “Rationality and Social Choice,” *American Economic Review*, 85; incluido en Sen (2002b).

__ (1995b) “Demography and Welfare Economics,” *Empirica*, 1995.

__ (1995c) “Gender Inequality and Theories of Justice,” en M. Nussbaum and J. Glover (eds) *Women, Culture, and Development: A Study of Human Capabilities*. Oxford, Clarendon Press.

__ (1995d) *Nueva economía del bienestar. Escritos seleccionados*. Valencia, Universidad de Valencia.

__ and Drèze, J. (1995e) *India: Economic Development and Social Opportunity*. Oxford, Clarendon Press.

__ (1995e) “Moral codes and economic success,” en Samuel Brittan and Alan Hamlin, (eds) *Market Capitalism and Moral Values*. Aldershot, Elgar, 1995. French version, *Libre*, 1993. Italian translation, *Il Mulino*, 1991.

__ (1995f) “Basic education as a political issue,” *Journal of Educational Planning and Administration*, 9, January.

___ (1995g) "Mortality as an indicator of economic success and failure: Innocenti Lecture," en UNICEF, Florence, (Italy), March 1995. Republished in *Economic Journal*, 108, 1998.

___ (1995h) "Environmental evaluation and social choice: contingent valuation and the market analogy," *The Japanese Economic Review*, Vol. 46, no. 1, March.

(1995i) "Environmental values and economic reasoning. Nexus Lecture," *Nexus*, 13, 1995.

___ (1995j) "On the Delhi school," en D. Kumar and D. Mookherjee, (eds) *Reflections of the Dehli School of Economics*. Dehli, OUP.

___ (1995k) "Population policy: Authoritarianism versus co-operation," en MacArthur Foundation, New Dehli, August. Reprinted in *Social Change, Journal for the Council of Social Development*, New Dehli, 1996.

___ (1995l) "Economic development and social change: India and China in comparative perspective," *Prospect*, 1, October 1995. Italian translation in *La Terra*, February 1996.

___ (1995m) "How to judge voting schemes," *Journal of Economic Perspectives*, 9.

___ (1995n) "Nobody need starve," *Granta*, 52, Winter 1995.

___ (1995ñ) "Gender inequality in human development: Theories and measurement," en *Working Paper*, no. 95.05, August 1995. Cambridge, MA, *Harvard Centre for Population and Development Studies*. Reprinted in Sakiko Fukuda-Parr and A.K. Shiva Kumar, (eds) *Readings in Human Development*. Oxford University Press, India, 2003.

___ (1995o) "The Political Economy of Targeting," en D. van de Walle and K. Nead, (eds) *Public Spending and the Poor*. The John Hopkins University Press for the International Bank for Reconstruction and Development.

___ (1996a) "Legal Rights and Moral Rights: Old Questions and New Problems," *Ratio juris*, 9, 153-167.

___ (1996b) "Fertility and Coercion," *Chicago Law Review*, 63, 1035-1061.

___ (1996c) "Rights: Formulation and Consequences," *Analyse & Kritik*, 18, 153-170; incluido en Sen (2002b).

__ (1996d) “Freedom, Capabilities and Public Action: A Response,” en *Notizie di Politeia*, 12, 107-125.

__ (1996e) “On the Status of Equality,” *Political Theory*, vol. 24, Nº. 3, 394-400.

__ (1996f) “On interpreting India’s past,” en S. Bose and A. Jalal, (eds) *Nationalism, Democracy and development*. New Dehli, OUP.

__ (1996g) “Health, inequality and welfare economics,” en B.G. Kumar Endowment Lecture 1995. *Centre for Development Studies, Public Lecture Series*, 1.

__ (1996h) “Rationality, joy and freedom,” *Critical Review*, 10, Fall 1996. Reprinted in R.A. Easterlin, (ed) *Happiness in Economics*. UK, Edward Elgar, 2002.

__ (1996i) “Social commitment and democracy: The demands of equity and financial conservatism,” en Eva Colorni Memorial Lecture in P. Barker, (ed) *Living as Equals*. Oxford, OUP.

__ (1996j) “Social commitment and financial conservatism,” *Il Mulino*, 364, March/April.

__ (1996k) “Famine as alienation,” en A. Abdullah and A.R. Khan, (eds) *State, Market and Development: Essays in Honour of Rehman Sobhan*. Dhaka, The University Press Limited, 1996. Shorter version in *Culturrfront*, 5, Summer 1996.

__ (1996l) “The concept of wealth,” en R.H. Mayers, (ed) *The Wealth of Nations in the Twentieth Century*. Stanford, Hoover Institution Press.

__ (1996m) “On the foundations of welfare economics: Utility, Capability and Practical Reason,” en F.H. Hahn et al., (eds) *Ethics and Economics*. Oxford, OUP.

__ (1996n) “Agency and well-being: The development agenda,” en N. Heyzer et al., (eds) *A Commitment to the World’s Women*. New York, UNIFEM.

__ (1996ñ) “Foreword,” en K. Dutta and A. Robinson, (eds) *Selected letters of R. Tagore*. Cambridge, CUP.

__ (1996o) “Europe and Asia: Political economy and value systems,” en Talk given at the Plenary Session of the 7th Forum Engelberg, March 26.

- ___ (1996p) "Secularism and its discontents," en K. Basu and S. Subramanyam, (eds) *Unravelling the Nation: Sectarian Conflict and India's Secular Identity*. Penguin.
- ___ (1996q) "Objectivity, health and policy," en M. Dasgupta, L. Chen, T.N. Krishnan, (eds) *Health, Poverty and Development in India*. India, OUP.
- ___ (1996r) "Thinking about human rights and Asian values," *Human Rights Dialogue*. Vol. 4, March.
- ___ (1996s) "Our culture, their culture," *The New Republic*, July 14 and 21.
- ___ (1996t) "Universal values, economic development and Asian contributions," Talk in Padova, May 11, 1996.
- ___ (1996u) "Economic interdependence and the World Food Summit," *Development*, 4.
- ___ (1996v) "Human rights and Asian values," *The New Republic*, July 14 and 21.
- ___ (1996w) "Is the idea of purely internal consistency of choice bizarre?," en J. Altham and R. Harrison, (eds) *World, Mind and Ethics: Essays on the Ethical Philosophy of Bernard Williams*. Cambridge, CUP.
- ___ (1996x) "Hunger in the modern world. Address to the Inter-Parliamentary Union on the occasion of the World food Summit in Rome," Italy, November 15.
- ___ (1996y) "Asia, tre lezioni su valori e sviluppo," *Il Sole*. 16 May, 1996.
- ___ (1996z) "Family fortunes of Bronze Age mint," *Anthropology. The Times Higher*, May, 31.
- ___ (1997a) "Maximization and the Act of Choice," *Econometrica*, 65, 745-779; incluido en Sen (2002b).
- ___ (1997b) "Individual Preference as the Basis of Social Choice,". Paper presented at the International Economic Association Round Table Conference on "Social Choice" in Herstein, Austria, May 26-28, 1994. K.J. Arrow et al., (eds) *Social Choice Reexamined*. London, Macmillan, 1997.
- ___ (1997c) "From Income Inequality to Economic Inequality," *Southern Economic journal*, 64.

___ y Foster, J. (1997d) *On Economic Inequality*. Oxford, Oxford University Press. [Traducción de Suárez, E. (2001) *La desigualdad económica*. México, Fondo de Cultura Económica.]

___ and Drèze, J. (1997e) *Indian Development: Selected Regional Perspectives*. Delhi, Oxford University Press.

___ (1997f) *La libertà individuale come impegno sociale*. Rome & Bari, Editori Laterza.

___ (1997g) "Development thinking at the beginning of the Twenty-first century," en L. Emmerji, (ed) *Economic and Social Development into the XXI Century*. Washington DC, Inter-American Development Bank and John Hopkins University Press, 1997.

___ (1997h) "Concepts of human development and poverty: A multi-dimensional perspective," *Human Development Papers*, 1997. New York, UNDP, 1997. Reprinted in Sakiko Fukuda-Parr and A.K. Shiva Kumar, (eds) *Readings in Human Development*. Oxford University Press, India, 2003.

___ (1997i) "Inequality, unemployment and contemporary Europe," *International Labour Review*, 136.

___ (1997j) "Human capital and human capability," *World Development*, Vo. 25, no. 12.

___ (1997k) "Human rights on a global scale?," en For French television.

___ (1997l) "Economic, business principle and moral sentiments," *Business Ethics Quarterly*, Vol. 7, issue 3.

___ (1997m) "Radical needs and moderate reforms," en J. Dreze and A. Sen, (eds) *Indian Development: Selected Regional Perspectives*. Dehli, OUP.

___ (1997n) "Indian traditions and Western imagination," *Daedalus*, 126, Spring.

___ (1997ñ) "Values and economic success: Europe and Asia," en Acceptance speech, 9th Catalonia International Prize, May 14.

___ (1997o) "What's the point of a development strategy?," en E. Malinvaud et al., *Development Strategy and the Management of the Market Economy*. Oxford, Clarendon Press.

- ___ (1997p) "Tagore and his India," *The New York Review of Books*, 44, June 26.
- ___ (1997q) "The vision that worked," en *Times Literary Supplement*, August.
- ___ (1997r) "Quality of life and economic evaluation," *Academia Economic Papers*, Vol. 25, 3. September.
- ___ (1997s) "Security and the peace dividend," en Keynote address at the ECARR symposium on "Security and Defence Spending". Tokyo, September.
- ___ (1997t) "Narrowness of breadths: Assessing the discipline and the profession, an Interview," en *Harvard College Economist*, Winter.
- ___ (1998a) "Asian Values and Economic Growth," en *World Culture Report*, UNESCO.
- ___ (1998b) "Human development and financial conservatism," *World Development*, Vol. 26, 4.
- ___ (1998c) "Should Inequality and Poverty Measures be Decomposable?," en A report in the second Soumitra Kumar Chakravarti Memorial lecture. *Calcutta Statistical Association Bulletin*, Vol. 48, 189-90. March and June.
- ___ (1998d) "India: What prospects?," *Indian Horizons*, Vol. 45, 3.
- ___ (1998e) "Foreword," en. N. Sarkar, *A Matter of Conscience: Artists Bear Witness to the Great Bengal Famine of 1943*. Calcutta, Punascha.
- ___ (1998f) "Foreword," en A. Ben-Ner and L. Putterman, *Economics, Values and Organisation*. Cambridge, CUP.
- ___ (1998g) "Culture, Freedom and Independence," en *World Culture Report*, UNESCO.
- ___ (1998h) "Culture and identity," *Little India*, August 1998.
- ___ (1998i) "Mahbub Ul Haq: The Courage and creativity of his ideas," en Memorial meeting, New York, October.
- ___ (1998j) "Political elements in economic development: A tribute to Andreas Papandreou," en First memorial lecture, Athens, October.
- ___ (1998k) "Reason before identity," *The Romanes Lecture* Oxford, November 1998. Oxford, OUP, 2000. Spanish translation in *Letras Libres*, Año 2, 23, November 2000.

__ (1998l) “Rights, duties and consequences. Heffers Lecture,” en Philosophy Department, Cambridge University, 27 November.

__ (1998m) “Health equity: some conceptual issues,” en Based on a talk given at the BRAC conference on Global Health Equity in Bangladesh, December.

__ (1998n) “This Cambridge and that,” *Emmanuel Magazine*. Vol. LXXXI, 1998-1999.

__ (1998ñ) *Laicismo Indiano*, edited by Armando Massarenti, Milan, Feltrinelli.

__ (1999a) *Development as Freedom*. New York, Knopf; and Oxford and Delhi: Oxford University Press. [Traducción de Rabasco, E. y Thoaria, L. (2000) *Desarrollo y libertad*. Barcelona, Planeta.]

__ (1999b) “Global Justice. Beyond International Equity,” en Igne Kaul et al. (eds) *Global Public Goods. International Cooperation in the 21st Century*. New York, Oxford, Oxford University Press, 116-125.

__ (1999c) “Economic policy and equity: An overview,” en V. Tanzi et al., (ed) *Economic Policy and Equity*. Washington DC, IMF.

__ (1999d) “Human Rights and Economic Achievements,” en J.R. Bauer and D.A. Bell, (eds) *The East Asian Challenge for Human Rights*. Cambridge, CUP.

__(1999d) “Democracy and social justice,” en Seoul Conference on Democracy, Market Economy and Development, February 1999. To be published by the World Bank.

__ (1999e) “Health in development: Keynote address to the 52nd World Health Assembly,” en Geneva, May, 18, *Bulletin of the World Health Organisation*, 77 (8).

__ (1999f) “Work and rights: Keynote address at the International Labour Conference in Geneva, June 15, 1999,” *International Labour Review* 1999, 139, 2, (2000).

__(1999g) “Things to come,” en S. Griffiths, (ed) *Predictions*. Oxford, OUP.

___ (1999h) “We have the freedom of the markets –What about equality and fraternity?,” en Alfred Herrhausen Society for International Dialogue, *Capitalism in the 21st Century*. München, Piper.

___ (1999i) “Democracy as a universal value,” en *Journal of Democracy*, 10.

___ (1999j) “Beyond the crisis: Development strategies in Asia,” en Singapore, Institute of Southeast Asian Studies. Also in *Sustainable Development and Human Security*. Japan, Centre for International Exchange, 1999. Reprinted in A. Chowdhury, (ed) *Beyond the Asian Crisis: Pathways to sustainable growth*. UK, Edward Elgar, 2001.

___ (1999k) “Galbraith and the art of description,” en H. Sasson, (ed) *Between Friends: Perspectives on J.K. Galbraith*. New York, Houghton Mifflin Company.

___ (1999l) “Investing in early childhood: Its role in development. Keynote address at the annual meeting of the Inter-American Development Bank and the Inter-American Investment Corporation in Paris, March 1999,” en Washington DC, Inter-American Development Bank.

___ (1999ll) “Foreword,” en J. Silber, (ed) *Handbook of Income Inequality Management*. Boston, Dordrecht and London, Kluwer.

___ (1999m) “Alternative approaches to development,” en *The Statesman*, Festival.

___ (1999n) “Economic progress and health. Lecture at the 9th Annual Public Health Forum at the London School of Hygiene and Tropical Medicine,” en April 22.

___ (1999o) “Economics and the value of freedom,” *Civilisation*, June/July.

___ (1999p) “Nobel Prize Speech: The possibility of social choice,” *American Economic Review*, 89, 3, June. *Les prix Nobel 1998 (1999)*; French translation, “La possibilité du choice social”, *Revue de l’Ofce*, no. 70, Juillet 1999.

___ (1999q) “A plan for Asia’s Growth,” *Asiaweek*, 8 October.

___ (1999r) “Women need the freedom not to have babies,” *The Daily Telegraph*. October 23.

- __ (1999s) “We have to consider the many unfreedoms,” *Outlook*, November 15.
- __ (1999t) “Economics and health,” *The Lancet*, 354.
- __ (2000a) “Choosing freedom,” *Far Eastern Economic Review*, January 27.
- __ (2000b) “A decade of human development,” *Journal of Human Development*, 1, February.
- __ (2000c) “The income component of the Human Development Index,” *Journal of Human Development*, 1, February.
- __ (2000d) “Three Nobelists speak, interview by Robert Solow,” en *Challenge*, vol. 43, no. 1, January-February.
- __ (2000e) “Merit and justice,” en K. Arrow, et al., (eds) *Meritocracy and Economic Inequality*. Princeton, Princeton University Press.
- __ (2000f) “Foreword,” en P. Bauer, *Essays in Political Economy*, 2000.
- __ (2000g) “Amartya Sen’s contribution to development economics,” en Meghnad Desai, LSE, February.
- __ (2000h) “An institutional view of development and democracy: Asia’s past and its future,” en Yomiuri Shimbun, Japanese Forum.
- __ (2000i) “On development as freedom. Nikhil Chakravarty Memorial Lecture,” 2000. Reprinted in *Mainstream*, vol. XXXVIII, 17, April 15.
- __ (2000j) “Social justice and the distribution of income,” en A.B. Atkinson and F. Bourguignon (eds) *Handbook of Income Distribution*, vol. 1. Amsterdam, Elsevier Science BV.
- __ (2000k) “Will there be any hope for the poor?,” *Time Magazine*, May 22.
- __ (2000l) “India through its calendars,” *The Little Magazine*, May 1.
- __ (2000m) “Freedom’s market,” *Observer*, June 25.
- __ (2000n) “The discipline of cost-benefit analysis,” *The Journal of Legal Studies*, XXIX (2) (Pt 2), June.
- __ (2000o) “People who breed people –discussion with Paul Ehrlich,” *Vanity Fair*, July.

___ (2000p) “East and West: The reach of reason,” *The New York Review of Books*, 67, 12, July 20, 2000. Reprinted in the *Moral Universe*, Demos Collection, issue 16, 2001.

___ (2000q) “Population and gender equity,” *The Nation*, 271, 4, July 24-31.

___ (2000r) “Work and rights,” en M. Fetherolf Loutfi, (ed) *Women, Gender and Work: What is equality and how do we get there?* Geneva, ILO, 2001. *International Labour Review*, 139, 2.

___ (2000s) “Social exclusion: Concept, application and scrutiny,” en Office of Environment and Social development, Asian Development Bank, *Social Development Papers*, no. 1, June.

___ (2000t) “Consequential evaluation and practical reason,” *The Journal of philosophy*, vol. 97, 9, 477-502, September.

___ (2000u) “Global doubts,” *Harvard Magazine*, 103, 1, September-October .

___ (2000v) “India and the bomb,” *The New Republic*, September 25, 2000. *Frontline*, September 19, 2000. In Italian “L’India e la bomba”, *Internazionale*, 359, 7, 3/9 November.

___ (2000w) “La razón antes que la indetidad,” *Letras libres*, año II, noviembre, 23.

___ (2000x) “Sen replies,” en *The Nation*, November 27.

___ (2000y) “The play’s the thing,” *The Little Magazine*, Vol. 1, November-December.

___ (2000z) “Beyond identity: Other people,” en *Proceedings of the British Academy*, 111. Oxford, OUP, 2001. Versions in *The New Republic*, December 18, 2000. *The British Academy Review*, July-December 2000. Spanish version: “La otra gente”, *Letras libres*, año 1, 1, October 2001.

___ (2000a’) “Human development and economic sustainability,” *World Development*, vol. 28, 12, December.

___ (2000b’) “Democracy: The only way out of poverty,” *New Perspectives Quarterly*, 17, 1, Winter.

__ (2000c') "Economic progress and health," en D.A. Lean and G. Walt, (eds) *Poverty, Inequality and Health*. Oxford, OUP.

__ (2000d') "Foreword," en N. Daniels, B. Kenedy and I. Kawachi, *Is inequality bad for our health?* Boston, Beacon Press, 2000.

__ (2000e') "Foreword," en P. Svedberg, *Poverty and Undernutrition: Theory, Measurement and Policy*. Oxford, OUP, 2000.

__ (2000f') "Business ethics and economics success," *Politeia*, XVI, 59, 2000.

__ (2000g') "Education in Kerala's Development: Towards a new agenda," en Published on the occasion of the National Conference on Education in Kerala's Development: Towards a New Agenda. New Dehli: Institute of Social Sciences.

__ (2001a) "Equaglianza, di che cosa?," en I. Carter, et al., (ed) *L'idea di equaglianza*. Milan.

__ (2001b) "Symposium on Amartya Sen's Philosophy: A reply," *Economics and Philosophy*, 17, 51-66.

__ (2001c) "History and the enterprise of knowledge. Inaugural address, Indian History Millenium," en 61st Annual Session, Calcutta University, 2-4th January. Published in *New Humanist*, Summer.

__ (2001d) "Our hopes for the 21st Century," *Nikkei Journal*, January 3.

__ (2001e) "Press freedom and development. Address at the General Assembly of the International Press Institute," New Delhi, January 27-29, 2001. Also in *India 2001. The IPI Congress Report*. New Delhi, International Press Institute

__ (2001f) "Apocalypse then," Book Review, *The New York Times*, February 18.

__ (2001g) "Fear of freedom," en T. Pelagidis, L.T. Katseli and J. Milios, (eds) *Welfare State and Democracy in Crisis: Reforming the European Model*. UK, Ashgate.

__ (2001h) "Ten points about globalization," en Appeared as "Slicing up the spoils" in *The Guardian*, July 19, 2001. And as "If it's fair, it's good. Ten truths about globalization" in the *International Tribune*, July 14.

___ (2001i) “Hunger: old torments and new blunders,” *The Little Magazine*, volume 2, issue 6, year end 2001.

___ (2001j) “Health care (mistakenly titled –about gender). Amartya Sen replies,” en Letter, *The New Republic*, October 29.

___ (2001k) “A world not neatly divided,” *The New York Times*, November 23.

___ (2001l) “The many faces of gender inequality,” *The New Republic*, September 17, 2001. And *Frontline*, November 9, 2001. Italian translation, entitled “Un mondo di Donne”, in *Internazionale*, no. 417, Anno 9, 21-27 December 2001. Spanish translation entitled “Desigualdad de género: La misoginia como problema de salud pública”, *Letras Libres*, año 4, no. 40, April 2002. Thomas Joseph and E.A. Thomas, (eds) *Issues Ahead*, New Delhi, Oxford University Press, 2002.

___ (2001m) “Foreword,” en J.M. Harris, T. Wise, K. Gallagher and N. Goodwin, (eds) *A Survey of Sustainable Development*. Washington, Island Press.

___ (2001n) “The individual and the world,” en J. Wilson, (ed) *Equality and the Modern Economy*, Seminar 7. London, The Smith Institute.

___ (2001o) “Global doubts as global solutions,” en *The Alfred Deakin Lectures: Ideas for the Future of Civil Society*. Australia, ABC Books.

___ (2001p) “Non binary choice and preference: A tribute to Stig Kanger,” en G. Holmström-Hintikka, S. Lindström and R. Sliwinski, (eds) *Collected Papers of Stig Kanger with Essays on his Life and Work*. London, Kluwer Academic Publishers

___ (2001q) “Economic development and capability expansion in historical perspective,” *Pacific Economic*, 6, 2, 179-191.

___ (2002a) *Rationality and Freedom*. United States of America, Harvard University Press.

___ (2002b) “Open and Closed Impartiality,” *Journal of Philosophy*, Vol. 99, No. 9.

___ and Drèze, J. (2002c) *India: Development and Participation*. Oxford, Clarendon Press.

__ (2002d) “¿Qué impacto puede tener la ética?” en Kliksberg, B. (Compilador) *Ética y Desarrollo*. Buenos Aires.

__ (2002e) “The right to one’s identity,” *Frontline*, vol. 19, Issue 1, Jan 5-18, 2002. Based on a speech given in New Delhi, November 12, 2001 at the inaugural meeting of “South Asian for Human Rights”.

__ (2002f) “India’s two great emperor’s were both non-Hindu,” Interview. *Outlook*, January 21

__ (2002g) “Globalization is both a bonus and a curse, Nobelist Sen says,” *The Japan Times*, February 23, 2002. Report of Tokyo Lecture.

__ (2002h) “Identity and Freedom,” en *Re-Ordering the World*. London, The Foreign Policy Centre.

__ (2002i) “Foreword,” en *Rigged Rules and Double Standards: trade, globalisation and the fight against poverty*. London, Oxfam.

__ (2002j) “Democratic practice and social inequality in India,” en ISS Occasional Paper Series 29. New Delhi, ISS, 2002. With Drèze, *Journal of African and Asian Studies*, Vo. 37, Issue 2.

__ (2002k) “Health: perception versus observation,” *British Medical Journal*, no. 7342, April 13.

__ (2002l) “Justice across borders,” en Pablo de Greiff and Ciaran Cronin, (eds) *Global Justice and Transnational Politics*. Cambridge, Mass, MIT Press.

__ (2002ll) “The science of given and take,” *New Scientist*, no. 2340, April 27, 2002. Italian translation “Dare e avere”, *Internazionale*, 452, 30 August/5 September 2002, year 9.

__ (2002m) “To build a country, build a schoolhouse,” *The New York Times*, May 27.

__ (2002n) “Civilizational Imprisonments,” *New Republic*, issue 4, 560, June 10, 2002. Italian translation, “Civiltà prigioniera”, *MicroMega*, 4, 171-184

__ (2002ñ) “Globalization, inequality and global protest,” *Development*, vol. 45, 2, June.

__ (2002o) “Why half the planet is hungry,” *Observer*, 16 June.

__ (2002p) “Careful new analysis: a must to comprehend the world,” *Pakistan Daily Times*, June 14.

___ (2002q) “Sustainable development and human freedom (mis-spelt “humane freedom”),” en *Vivendi* 2001, Annual Report. Paris, Vivendi.

___ (2002r) “Why health equity?,” en Spanish translation of the Keynote address to the Third international Conference on “The Economics of Health: Within and beyond health care”, York, July 23, 2001. *Pan American Journal of Public Health*, vol. 11, no. 5/6 May-June.

___ (2002s) “Introduction,” en *The Pratiche Education Report*, no. 1.

___ (2002t) “Response to Commentaries. Stewart, Deneulin, Fleurbaey and Evans,” en *Studies in Comparative International Development*, vol. 37, 2, Summer.

___ (2002u) “¿Tiene sentido la ética de los negocios?,” *Debats*, no. 77.

___ (2002v) “Identity and justice,” en Eric William, Memorial Lecture Central Bank of Trinidad and Tobago. March 2001.

___ (2002w) “Foreword,” en Rafiq Zakaria, *Communal Rage in Secular India*. Mumbai, Popular Prakashanm.

___ (2002x) “Reply to Robert Boyers, «Civil Dispute»,” *The New Republic*, July 29.

___ (2002y) “Property and hunger,” en Ann Cudd, (ed) *Philosophy 180: Introduction to Social and Political Philosophy*. Thomson.

___ (2002z) “Foreword,” en Albert Tevoedjre, *Winning the War Against Humiliation: Report of the Independent Commission on Africa and the Challenges of the Third Millenium*. UNDP.

___ (2002a’) “Speaking of freedom: Why media is important for economic development,” *The Little Magazine*, Vol. 3, issue 3.

___ (2002b’) “La prudence chez Adam Smith,” *Mouvements*, 23, September-October.

___ (2002c’) “Perspectives Interview. Islamic civilisation,” *The Herald*, Annual 2001, January.

___ (2002d’) “Disquieting picture,” *Times of India Online*. November 19.

___ (2002e’) “Access to medicines,” en Letter to *Financial Times*, November 13.

___ (2002f’) “Interview,” en *India Abroad*, November 29.

__ (2002g') "Plea for Rationality," Interview. *Books and Authors*, Dawn, December 22.

__ (2002h') "Delivering the Monterrey Consensus: Which Consensus?," en *Commonwealth Secretariat Economic Paper*, 48. London.

__ (2002i') "Democracy and Sustainability," *New Perspectives Quarterly*, Vol. 9, 4, Fall.

__ (2002j') "Global Inequality and Persistent Conflicts," en Geir Lundestad and Olav Njolstad, (eds) *War and Peace in the 20th Century and Beyond*. World Scientific Publishing, Singapore.

__ (2002k') "Juicios sobre la globalización," *Fractal*, 22, julio-septiembre, año 6, Volumen VII, 37-50.

__ (2003a) "The hidden penalties of gender inequality: fetal origins of ill-health," en With Osmani, (ed) *Economics and Human Biology*, Vo. 1, no. 1, January, 105-121.

__ (2003b) "Wir sind alle Weltbuger –dazu gibt es heute keine Alternative," Interview. *Frankfurter Rundschau*, 2 January, 2003.

__ (2003c) "Guerra illogica," Interview, *L'espresso*, 13 February, 2003.

__ (2003d) "L'anello tra Gramsci e Wittgenstein," *Il Sole*, 9 February.

__ (2003e) "India and the Bomb," en M.V. Ramana and C. Rammanohar Reddy, (eds) *Prisoners of the Nuclear Dream*. Orient Longman, India. 167-188.

__ (2003f) "Foreword," en Sakiko Fukuda-Parr and A.K. Shiva Kumar, (eds) *Readings in Human Development*. India, Oxford University Press.

__ (2003g) "Development as Capability Expansion," *Journal of Development Planning*, 1989. No. 19, pp. 44-58. Reprinted in Sakiko Fukuda-Parr and A.K. Shiva Kumar, (eds) *Readings in Human Development*. India, Oxford University Press. *Economic development*.

__ (2003h) "Interview with Eleanor Wachtel," en *Original Minds*. Ontario, Halper Flamingo.

__ (2003i) "Foreword," en *Pathologies of Power by Paul Farmer*. University of California Press.

__ (2003j) "Foreword," en *First issue of Journal of Economic Inequality*. Vol. 1, no. 1, 2003.

___ (2003k) “There is a better way! An Introduction to the Development as Freedom Approach,” en International Institute for Sustainable Development Mazingira Institute. Nairobi.

___ (2003l) “Ética de la empresa y el desarrollo económico,” en Cortina, A (ed) *Construir confianza. Ética de la empresa en la sociedad de la información y las comunicaciones*. Trotta, Madrid, 50-52.

___ (2004a) “Dialogue Capabilities, List, and Public Reason: Continuing the Conversation,” *Feminist Economic* 10 (3), 77-80.

___ (2004b) “Elements of a Theory of Human Rights,” *Philosophy & Public Affairs*, 32, No. 4.

___ (2004c) “Discapacidad y justicia,” en Ponencia en la segunda conferencia internacional sobre *Discapacidad y Desarrollo Inclusivo*. Banco Mundial. <http://latinamerica.dpi.org/documents/1SENAMARTYA-DISCAPACIDADYJUSTICIA.doc>.

___ (2005a) *The Argumentative Indian*, Penguin Books Ltd, Farrar, Straus and Giroux, US.

___ (2005b) “Human Rights and Capabilities,” *Journal of Human Development*, Vol. 6, N° 2.

___ (2005c) “Reanalizando la relación entre ética y desarrollo,” en *La agenda ética pendiente de América Latina*. Buenos Aires, Fondo de cultura económica.

___ (2005d) “Walsh on Sen after Putnam,” *Review of Political Economy*, Vol. 17, No. 1, January.

___ (2006a) *Identity and Violence. The Illusion of Destiny*, US, W.W. Norton & Company.

___ (2006b) “el futuro de nuestras libertades,” en Martínez, V y París, S. (eds) *Amartya K. Sen y la globalización*. Castelló de la Plana. Universitat Jaume I.

___ (2006c) “Reason, Freedom and Well-being,” *Utilitas*, Vol. 18, 1.

___ (2006d) “Normative Evaluation and Legal Analogues,” en John N. Drobak, J. (ed) *Norms and the Law*. Cambridge, Cambridge University Press.

___ (2006e) “Human Rights and the Limits of the Law,” *Cardozo Law Review*, 27, April.

__ (2006f) "What do We Want from a Theory of Justice," *The Journal of Philosophy*, 103, 5, 215-238.

BIBLIOGRAFÍA REFERENCIAL

- Alkire, S. (2002) *Valuing Freedoms: Sen's Capability Approach and Poverty Reduction*. Oxford, Oxford University Press.
- Aranguren, J. (1994) *Obras Completas, volumen 2*. Madrid, Trotta.
- ___ (1995) *Obras Completas, volumen 3*. Madrid, Trotta.
- Arendt, H. (1993) *La condición humana*. Barcelona, Paidós.
- Aristóteles. (1985) *Ética Nicomáquea*. Madrid, Gredos.
- Aron, R. (1977) "La libertad, ¿liberal o libertaria?," en *Estudios políticos*. México, FCE.
- Audard, C. (1999) *Anthologie historique et critique de l'utilitarisme*, Volume I-II-III, Paris, Presses Universitaires de France.
- Barber, B. (2004) *Democracia fuerte*. España, Almuzara.
- Barker, P. (2000) (ed) *Vivir como iguales*. Barcelona, Paidós, 2000.
- Barrow, R. (1991) *Utilitarianism. A Contemporary Statement*. Great Britain, Billing & Sons Ltd.
- Berlin, I. (2000) *Cuatro ensayos sobre la libertad*. Madrid, Alianza.
- Becker, G. (1983) *El capital humano*. Madrid, Alianza.
- Beorlegui, C. (2004) *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*. Bilbao, Universidad de Deusto.
- Bobbio, N. (1996) *Derecha e izquierda*. Madrid, Taurus.
- ___ (2000) *Igualdad y libertad*. Barcelona, Paidós.
- ___ y Viroli, M. (2002) *Diálogo en torno a la república*. Barcelona, Tusquets.
- Bovero, M. (2002) *Una gramática de la democracia*. Madrid, Trotta.
- Brandt, R. (1979) *A theory of the good and the right*. Oxford, Clarendon.
- ___ (1992) *Morality, Utilitarianism, and Rights*. Cambridge, Cambridge University Press.

- __ (1996) *Facts, Values, and Morality*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Buchanan, J. (1975) *The limits of Liberty*. Chicago, University of Chicago Press.
- __ (1986) *Liberty, Market and the State*. Brighton, Wheatsheaf Books.
- Cohen, G.A. (1989) "On the Currency of Egalitarian Justice" en *Ethics*, 99, 906-944.
- __ (1993) "Equality of What? On welfare, goods and capabilities" en *The Quality of Life*, editado por Nussbaum, M. y Sen, A. Oxford, Clarendon Press.
- __ (1994) "Amartya Sen's Unequal World," *New Left Review*, 203.
- __ (1995) *Self-Ownership, Freedom, and Equality*. Cambridge, University Press.
- Conill, J. (2002a) Bases éticas del enfoque de las capacidades de Amartya Sen, en *Revista Sistema*. Madrid, 171, 47-64.
- __ (2002b) Capacidades Humanas, en Conill, J (ed) *Glosario para una sociedad intercultural*. Valencia, Bancaza, 29-34.
- __ (2004) *Horizontes de economía ética. Aristóteles, Adam Smith, Amartya Sen*. Madrid, Tecnos.
- __ Cortina, A. (1989) "La ética discursiva," en Camps, V. (ed) *Historia de la Ética (III)*, Barcelona, Crítica.
- __ (1993) *Ética aplicada y democracia radical*. Madrid, Tecnos.
- __ (1995) *Ética sin moral*. Madrid, Tecnos.
- __ (1995) *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*. Salamanca, Sígueme.
- __ (1996) *Ética mínima. Introducción a la filosofía práctica*. Madrid, Tecnos.
- __ (1997) *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*. Madrid, Alianza.
- __ (1998a) *El mundo de los valores*. Bogotá, El Buho.
- __ (1998b) *Hasta un pueblo de demonios. Ética pública y sociedad*. Madrid, Taurus.

BIBLIOGRAFÍA REFERENCIAL

- ___ (1999) *Los ciudadanos como protagonistas*. Barcelona, Círculo de Lectores.
- ___ (2002) *Por una ética del consumo*. Madrid, Taurus.
- ___ (2003) *Construir confianza*. Madrid, Trotta.
- ___ y García-Marzá, D. (2003) (eds) *Razón pública y éticas aplicadas: Los caminos de la razón práctica en una sociedad pluralista*. Madrid, Tecnos.
- Crocker, D. (1992) "Functioning and Capability. The Foundations of Sen's and Nussbaum's Development Ethics," en *Political Theory*, 20, 4, pp. 584-612.
- ___ (1995) "Functioning and Capability: The Foundations of Sen's and Nussbaum's Development Ethic, Part 2" en Nussbaum, M. and Glover, J. (eds) *Women, Culture and Development*. Oxford, Oxford University Press.
- ___ (1998a) "Development Ethics," *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 3, Edward Craing London, 33-44.
- ___ (1998b) *Florecimiento humano y desarrollo internacional. La nueva ética de las capacidades humanas*. San José de C.R, Universidad de Costa Rica.
- ___ (1998c) "Consumption, Well-Being and Capability", en Crocker, D. y Linden, T. (1998) (eds) *Ethics of Consumption. The Good Life, Justice and Global Stewardship*. United States of America, Rowman & Littlefield Publishers.
- ___ (2003) "Globalización y desarrollo humano: aproximaciones éticas," en *Republicanism y educación cívica ¿Más allá del liberalismo?*. Granada, Comares, pp 75-98.
- ___ (2006) *Deliberating Global Development: Ethics, Capability, and Democracy*. (Forthcoming).
- Daniels, N. (1990) "Equality of What: Welfare, Resources, or Capabilities?", *Philosophy and Phenomenological Research*, L: 273-296.
- Chakraborty, A. (1996) "On the Possibility of a Weighting System for Functioning?" *Centre for Development Studies*, Working Paper, No. 270. Thiruvananthapuram, Kerala, India.
- Dahrendorf, R. (1990) *El conflicto social moderno*. Madrid, Mondadori.
- Desai, M. (2003) "Pobreza y capacidades: hacia una medición empíricamente aplicable," *Comercio Exterior*, 53, 5, 434-444.
- Dieterlen, P. (2003) *La pobreza: Un estudio filosófico*. México, FCE.

Dworkin, R. (2000) *Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality*. London, Harvard University Press. (Traducción de Aguilar, F.;

Bertomeu, M. (2003) *Virtud soberana. La teoría y la práctica de la igualdad*, Barcelona, Paidós).

Dussel, E. (1973) *Para una ética de la liberación. Vol. I-II*. Buenos Aires, Siglo XXI.

__ (1974) *América Latina, dependencia y liberación*. Buenos Aires, García Cambeiro.

__ (1976) *Método para una Filosofía de la Liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*. Salamanca, Sígueme.

__ (1977) *Filosofía ética latinoamericana. Vol. III*. México, Edicol.

__ (1979) *Filosofía ética latinoamericana. Vol. 4*. Bogotá, USTA.

__ (1979a) *Introducción a la filosofía de la liberación*. Bogotá, Nueva América.

__ (1980) *Filosofía ética latinoamericana. Vol. 5*. Bogotá, USTA.

__ (1983a) *Praxis latinoamericana y filosofía de la Liberación*. Bogotá, Nueva América.

__ (1983b) *Filosofía de la producción*. Bogotá, Nueva América.

__ (1985) *La producción teórica de Marx. Un comentario de los Grundrisse*. México, Siglo XXI.

__ (1988) *Hacia un Marx desconocido. Un comentario a los Manuscritos del 61-63*. México, Siglo XXI.

__ (1992). 1492. *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. Madrid, Nueva Utopía.

__ (1994) *Historia de la Filosofía y Filosofía de la Liberación*. Bogotá, Nueva América.

__ (1998) *Ética de la liberación. En la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid, Trotta.

__ (2001) *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao, Desclée de Brouwer.

__ y Apel, K-O. (2005) *Ética del discurso y ética de la liberación*. Madrid, Trotta.

__ (2006) *20 Tesis de política*. México, Siglo XXI.

BIBLIOGRAFÍA REFERENCIAL

- Doyal, L. y Gough, I. (1994). *Teoría de las necesidades humanas*. Barcelona, Icaria
- Edgeworth, F. (1881) *Mathematical Psychics: An essay on the application of mathematics to the moral sciences*. London, Kegan Paul.
- Etzioni, A. (1993) *The Spirit of community*, New York, Touchstone.
- ___ (1999) *La nueva regla de oro. Comunidad y moralidad en una sociedad democrática*. Barcelona, Paidós.
- Ferrajoli, L. (2002) “De los derechos del ciudadano a los derechos de la persona,” en *Derechos y garantías. La ley del más débil*. Madrid, Trotta.
- Ferrater, J. (1994) *Diccionario de Filosofía, Tomo 3*. Madrid, Ariel.
- Frankfurt, H. (1988) “Equality as a moral ideal,” en *The importance of what we care about*. New York, Cambridge University Press.
- Fukuda-Parr, S. (2003) “The Human Development Paradigm: Operationalizing Sen’s ideas on Capabilities,” *Feminist Economics*, 9(2/3), 301-317.
- ___ y Kumar, A.K (2003) *Readings Human Development*, Delhi, Oxford University Press.
- Fromm, E. (1971) *El miedo a la libertad*. Buenos Aires, Paidós.
- García-Marzá, D. (1993) *Teoría de la democracia*. Valencia, Nau Llibres.
- ___ (2004) *Ética empresarial. Del diálogo a la confianza*. Madrid, Trotta.
- Gasper, D. (2002) “Is Sen’s Capability Approach an Adequate Basis for Considering Human Development?,” *Review of Political Economy*, 14, 435-460.
- ___ (2004) *The Ethics of Development*. Edinburgh, Edinburgh University Press.
- Gasper, D. y Staveren, V. (2003) “Development as Freedom - and as what Else?,” *Feminist Economics*, 9(2/3), 137-161.
- Giddens, A. (1982) *Profiles and Critiques in Social Theory*. Londres, Macmillan.
- Glover, J. (1995) “The Research Programme of Development Ethics,” en Nussbaum, M. y Glover, J. (eds) *Women, Culture and Development*. United States, Oxford University Press.
- Gosling, J. (1969) *Pleasure and Desire*. Oxford, Clarendon.

- Gough, I. y Thomas, T. (1994) "Need Satisfaction and Welfare Outcomes: Theory and Explanation," *Social Policy & Administration*. 28/1, 33-56.
- Goulet, D. (1999) *Ética del desarrollo. Guía teórica y práctica*. Madrid, Iepala.
- Granaglia, E. (1996) "Two Questions to Amartya Sen," *Politeia*. 43 No. 4, 31-5.
- Gray J. (1994) *Liberalismo*. Madrid, Alianza.
- Green, T. H. (1881) "Liberal Legislation and Freedom of Contract," en Nettleship, R. (ed) *Works of Thomas Hill Green, III*, 365-386. London, Longmans, Green, 1891.
- Griffin, J. (1982) "Modern utilitarianism," *Revue Internationale de Philosophie*, 141.
- Habermas, J. (1992) *Faktizität und Geltung*. Frankfurt, Suhrkamp. [trad. cast. de Manuel Jiménez Redondo. (1998) *Facticidad y validez*. Madrid, Trotta].
- Habermas, J. (1999) *La inclusión del Otro*. Barcelona, Paidós.
- Hamilton, L. (2003) *The political philosophy of needs*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Harris, M. (1999) *Introducción a la antropología general*. Madrid, Alianza.
- Hare, R. (1981) *Moral Thinking: Its levels, method and point*. Oxford, Clarendon.
- Harsanyi, J. (1976) *Essays in ethics, social behaviour, and scientific explanation*. Dordrecht, Reidel.
- Hayek, F. (1998) *Los fundamentos de la libertad* (6ª edición). Madrid, Unión Editorial.
- Heater, D. (1999) *What is Citizenship?* Cambridge, Polity Press.
- Hegel, G. (1975) *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*. Buenos Aires. Suramericana.
- Held, D. (1996) "Ciudadanía y autonomía," *La Política. Revista de estudios sobre el Estado y la sociedad*. No. 3, Barcelona, Paidós.
- Hobbes, T. (2002) *Leviatán. La materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil*. Madrid, Alianza.

BIBLIOGRAFÍA REFERENCIAL

Hyman, J y Steward, H. (2004) (eds) *Agency and Action*. Cambridge, Cambridge University Press.

Ignatieff, M. (2001) *Human Rights as Politics and Idolatry*. Princeton, Princeton University Press.

Iguíñiz, J. (2000) “Desarrollo como liberación y libertad: Introducción a Sen y Gutiérrez”, en *Centro de Estudios y publicaciones (CEP)* . Lima, junio.

Kaufman, A. (2006) “Capabilities and Freedom,” *The Journal of Political Philosophy*, 14, 3, 289-300.

Kohlberg, L.(1981) *Essays on Moral Development, Volume One and Two: The Philosophy of moral development*. San Francisco, Harper & Row.

Kuklys, W. (2005) *Amartya Sen' Capability Approach*. Berlin Heidelberg, Springer.

Kuklys, W. y Robeyns, I. (2004) “Sen’s Capability Approach to Welfare Economics,” *Cambridge Working Paper in Economics 0415*. Cambridge, Cambridge University.

Kymlicka, W. y Norman, W. (1994) “El retorno del ciudadano. Una revisión de la producción reciente en teoría de la ciudadanía,” *La Política. Revista de estudios sobre el Estado y la sociedad*. No. 3, Barcelona, Paidós.

Kymlicka, W. (1995) *Filosofía política contemporánea*. Barcelona, Ariel.

Lozano, J. F. (2004) *Códigos éticos para el mundo empresarial*. Madrid, Trotta.

MacIntyre, A. (1987) *Tras la virtud*. Barcelona, Crítica.

Marchesi, J. y Sotelo, J. (2002) *Ética, crecimiento económico y desarrollo humano*. Madrid, Trotta.

Margalit, A. (1997) *La sociedad decente*. Barcelona, Paidós.

Marshall, A. (1890) *Principles of economics*. London, Macmillan.

Marshall, T. H. y Bottomore, T. (1998) *Ciudadanía y clase social*. Madrid, Alianza.

Martínez Navarro, E. (1999) *Solidaridad liberal. La propuesta de John Rawls*. Granada, Comares.

___ (2002) *Ética para el desarrollo de los pueblos*. Madrid, Trotta.

Martínez Guzmán, V. (2001) *Filosofía para hacer las paces*. Barcelona, Icaria.

___ (2005) *Podemos hacer las paces. Reflexiones éticas tras el 11-S y el 11-M*. Bilbao, Desclée de Broker.

___ (2006) “Globalización, desarrollo y libertad: una perspectiva filosófica,” en Martínez Guzmán, V. y París, S. (eds) *Amartya K. Sen y la globalización*. Castelló de la Plana. Universitat Jaume I.

Marx, C. (1974) *El capital. Crítica de la economía política* (6ª reimpresión). México, Fondo de Cultura Económica.

Moncho, J. (1997) *Algunos hitos del ideal igualitario*. Valencia, NAU Llibres.

Mondolfo, R. (1967) *Rousseau y la conciencia moderna*. Buenos Aires, Eudeba.

Menon, N. (2002) “Universalism Without Foundations?,” *Economy and Society*, 31(1), 152-169.

Moreno, M. (1998) “Husserl, Heidegger, Levinas y la filosofía de la liberación,” *Revista Anthropos*, 180, 47-57.

Mill, J.S. (1984) *El utilitarismo*. Barcelona, Orbis.

___ (1997) *Sobre la libertad*. Madrid, Alianza.

Mithaug, D. (1996) *Equal Opportunity Theory*. California, SAGE.

Mirrlees, J. (1982) “The economic uses of utilitarianism,” en Sen and Williams, B. (eds) (1982d)

Nino, C. (1989) *Ética y derechos humanos*. Buenos Aires, Astrea.

Nozick, R. (1974) *Anarchy, State and Utopia*. Oxford, Blackwell.

Nussbaum, M. (1985). *Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press.

___(1997) *The feminist Critique of Liberalism*. Una lección Lindley publicada en forma de folleto por University of Kansas Press.

___(1998a). “Nature, Function, and Capability: Aristotle on Political Distribution,” *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. Vol. Supl. I.

___(1998b) “Non-Relative Virtues; An Aristotelian Approach,” *Midwest Studies in Philosophy*, 13.

BIBLIOGRAFÍA REFERENCIAL

__(1991a) “Human Functioning and Social Justice: In Defence of Aristotelian Essentialism,” Artículo presentado en la conferencia WIDER sobre “Human Capabilities: Women, Men and Equality», 14-16 agosto.

__(1991b) “Emotions and Women's Capabilities,” Artículo presentado en la conferencia WIDER sobre “Human Capabilities: Women, Men and Equality”, 14-16 agosto.

__ y Sen, A. (1993) (eds) *The Quality of Life*. Oxford, Clarendon Press.

__(2002) *Las mujeres y el desarrollo humano*. Barcelona, Herder.

__(2006) *Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Membership*. United States of America, Harvard University Press.

O'Neill, O. (1996) *Towards Justice and Virtue*. Cambridge, Cambridge University Press.

Oliveres, A. (2005) *Contra el hambre y la guerra*. Barcelona, Angle.

Papacchini, A. (1997) *Los derechos humanos, un desafío a la violencia*, Bogotá, Altamir.

__(2001) *Derecho a la vida*. Santiago de Cali, Universidad del Valle.

Pattanaik, P. (1997) “Cultural Indicators of Well-Being: Some Conceptual Issues,” *UNRISD Occasional Paper Series on Culture and Development*. 2. Geneva, UNRISD and Paris, UNESCO.

Pedrajas, M. *El desarrollo humano en la economía ética de Amartya Sen*. Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación, Universidad de Valencia, Valencia de 2005 (tesis doctoral dirigida por Dr, D. Jesús Conill Sancho).

Peña, J. (2003) “La ciudadanía,” en Arteta, A; García, E y Máiz, R (eds) *Teoría política: poder, moral, democracia*. Madrid, Alianza.

Pettit, P. (1999) *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*. Barcelona, Paidós.

__(2001a) “Capability and Freedom: A Defence of Sen.”, *Economics and Philosophy*, 17, 1, 1-20.

__(2001b) *A Theory of Freedom*. New York, Oxford University Press.

Pereira, G. (2004) *Medios, capacidades y justicia distributiva*. México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Pérez, M. (2000) (comp) “Ciudadanos y ciudadanía. Un análisis introductorio,” en *Ciudadanía y democracia*. Madrid, Pablo Iglesias.

Pigou, A. (1952) *Economics of Welfare* (4ª edición). London, Macmillan.

Pinilla, R. (2004) *La renta básica de ciudadanía*. Barcelona, Icaria.

Popper, K. (1974) *Conocimiento objetivo*. Madrid, Tecnos, Reimpresión 2001.

Pogge, T. (2002) “Can the Capability Approach Be Justified?,” *Philosophical Topics*, Vol. 30, No. 2.

PNUD. (2003) *Los objetivos de desarrollo del Milenio. Un pacto entre las naciones para eliminar la pobreza*. Madrid, Mundi-Prensa.

Pressman, S. y Summerfield, G. (2002) “Sen and Capabilities,” *Review of Political Economy*, 14 (4), 429-434.

Putnam, H. (2004) *El desplome de la dicotomía hecho-valor y otros ensayos*. Barcelona, Paidós.

Puyol, A. (2001) *El discurso de la igualdad*. Barcelona, Crítica.

Qizilbash, M. (1996) “Capabilities, Well-Being and Human Development: A Survey,” *Journal of Development Studies*, 36, 143-162.

Quesada, F. (2002) (ed). *Naturaleza y sentido de la ciudadanía*. Madrid, UNED.

Raventós, D. (1999) *El derecho a la existencia*. Barcelona, Ariel.

Riley, J. (1988) *Liberal utilitarianism*. Cambridge, Cambridge University Press.

Rawls, J. (1979) *Teoría de la justicia* (2ª reimpresión). México, Fondo de Cultura Económica.

___ (1996) *El liberalismo político*. Barcelona, Crítica.

___ (2001) *Collected Papers*. United States of America, Harvard University Press.

___ (2002) *Justicia como equidad. Materiales para una teoría de la justicia*. Madrid, Tecnos.

Raz, J. (1988) *The Morality of Freedom*. New York, Oxford University Press.

BIBLIOGRAFÍA REFERENCIAL

___ (1994) *Ethics in the Public Domain. Essays in the Morality of Law and Politics*. Oxford, Oxford University Press.

Reyes, M. (1995) (ed). *Pensar la igualdad y la diferencia. Una reflexión filosófica*. Madrid, Visor.

Robeyns, I. (2002) *Gender Inequality. A Capability Perspective. PhD Thesis*. Cambridge, University of Cambridge.

___ (2003a) "Sen's Capability Approach and Gender Inequality: Selecting Relevant Capabilities," *Feminist Economics*, 9(2/3), 61-92.

___ (2005) "The Capability Approach: a theoretical survey," *Journal of Human Development*, 6 (1), 93-114.

Rousseau, J. (1988) *Del contrato social*. Madrid, Alianza.

Salcedo, D. (1994) *Elección social y desigualdad económica*. Barcelona, Anthropos.

___ Salcedo, D. (1997) "Introducción. La evaluación de las instituciones sociales según A. K. Sen," en Sen, A. (1997) *Bienestar, justicia y mercado*. Barcelona, Paidós.

Salais, R. y Villeneuve, R. (eds) (2004) *Europe and the Politics of Capabilities*. Cambridge, Cambridge University Press.

Salazar Bondy, A. (1968) *¿Existe una filosofía de nuestra América?* México, Siglo XXI.

Sartori, G. (1999) "En defensa de la representación política," *Revista Claves de Razón Práctica*, 91, abril, Madrid, pp. 2-6.

Scanlon, T. (2001) "Symposium on Amartya Sen's Philosophy: 3. Sen and Consequentialism," *Economics and Philosophy*, 17, 1, 39- 50.

___ (2003a) *Lo que nos debemos unos a otros. ¿Qué significa ser moral?* Barcelona, Paidós.

___ (2003b) "Contractualism and utilitarianism" en *The Difficulty of Tolerance*. Cambridge, Cambridge University Press

Scannone, J. (1993) "Liberación. Un aporte original del cristianismo latinoamericano," en Gomez, J. (ed) *Religión*. Madrid, Trotta.

Sidgwick, H. (1984) *Methods of Ethics* (7ª edición). London, Macmillan.

Siurana, J. (2003) *Una brújula para la vida moral. La idea de sujeto en la ética del discurso de Karl-Otto Apel*. Granada, Comares.

Smart, J. C. y Williams, B. (1973) *Utilitarianism: For and Against*. Cambridge, Cambridge University Press.

Smith, A. (1976) *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations, Volume 2*. Oxford, Oxford University Press.

___ (1997) *La teoría de los sentimientos morales*. Madrid, Alianza.

Steenbergen, B. (1994) *The Condition of Citizenship*. London, SAGE.

Streeten, P. (1981) *Development Perspectives*. Londres, Macmillan.

___ y otros. (1986) *Lo primero es lo primero. Satisfacer las necesidades humanas básicas en los países en desarrollo*. Madrid, Tecnos.

Taylor, Ch. (1997) “Equívocos: el debate liberalismo-comunitarismo,” en *Argumentos filosóficos*. Barcelona, Paidós.

Teira, D. (2003) ¿Ética o economía? Philippe Van Parijs y la renta básica, *Isegoría*, 29, 159-171.

Tezanos, J. (2001) *La sociedad dividida. Estructuras de clases y desigualdades en las sociedades tecnológicas*. Madrid, Biblioteca Nueva.

Tobin, J.; Pechman, J. y Mieszkowski, P. (1967) “Is a Negative Income Tax Pratical?”, *Yale Law Journal*, 77,1-27.

Tocqueville, A. (2002) *La democracia en América*, 2. Madrid, Alianza.

Thiebaut, C. (1998) *Vindicación del ciudadano*. Barcelona, Paidós.

Turner, B. (1993) (ed) *Citizenship and Social Theory*. London, SAGE.

___ and Hamilton, P. (1994) (ed) *Citizenship. Critical Concepts*, Volume I-II. London, Routledge.

Urquijo, M. (1996) “Los Derechos Humanos en una aproximación posmoderna,” en *Filosofía y derechos humanos*. Bucaramanga, Universidad Industrial de Santander.

___ (1998) “Contribución al criterio de evaluación de teorías científicas,” *Revista UIS Humanidades*. 27, 1, 43-53.

___ (1999a) “Un filósofo moral para nuestro tiempo,” *Revista UIS Humanidades*. Bucaramanga, 1, 32-40.

BIBLIOGRAFÍA REFERENCIAL

- ___ (1999b) “Imre Lakatos, alcances y Límites de una teoría racional de la ciencia,” *Revista Praxis Filosófica*. 8/9, 359-387.
- ___ (1999c) “El origen de la moral,” *Revista UIS Humanidades*. 2, 120-126.
- ___ (2001) “La ética ciudadana, un reto para una sociedad en conflicto,” en *Violencia, guerra y paz*. Santiago de Cali, Universidad del Valle.
- ___ (2002) “Disertación en torno al discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres de J. J. Rousseau,” en *Obras clásicas del pensamiento político*. Santiago de Cali, Universidad del Valle.
- ___ (2004) “Ciudadanía e igualdad: De Rousseau a Sen,” en *XV Congrés València de Filosofia “Joseph L. Blasco in memoriam.”* Valencia, Universidad de Valencia, pp. 397-409.
- Valcárcel, A. (1993) *Del miedo a la igualdad*. Barcelona, Crítica.
- ___ (1994) (ed) *El concepto de igualdad*. Madrid, Pablo Iglesias.
- Vallentyne, P. (2005) “Debate: Capabilities versus Opportunities for Well-being”, *Journal of Political Philosophy*, Volume 13, 3, 359-371.
- Van Parijs, P. *¿Qué es una sociedad justa?* Barcelona, Ariel.
- ___ (1996) *Libertad real para todos*. Barcelona, Paidós.
- ___ (2001) “Una renta básica para todos,” en Raventós, D. (ed). *La renta básica* (1ª reimpresión). Barcelona, Ariel.
- Vizard, P. (2006) *Poverty and Human Rights. Sen’s “Capability Perspective” Explored*. Oxford, Oxford University Press.
- Waddell, L. (2001) (ed) *Agency and Responsibility*. United States of America, Westview Press.
- Walzer, M. (1997) *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*. México, Fondo de Cultura Económica.
- ___ (1993) “Tres senderos de la filosofía moral” en *Interpretación y crítica social*. Buenos Aires, Nueva Visión.
- ___ (1999) *Moralidad en el ámbito local e internacional*. Madrid, Alianza.
- Weymark, J. (1991) “A reconsideration of the Harsanyi-Sen debate on utilitarianism” en Elster, J. and Roemer, J. (eds) *Interpersonal Comparisons of Well-being*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Williams, A. (2002) “Dworkin on Capability” *Ethics*, 113, 1, 23-39.

Williams, B. (1987) "The Standard of Living: Interests and Capabilities," en Hawthorn, G. (ed). *The Standard of Living*. Cambridge, Cambridge University Press.

Young, I. (1990) *Justice and the Politics of Difference*. Princeton, Princeton University Press.

Young, I. (2000) *Inclusion and Democracy*. Oxford, Oxford University Press.

Zea, L. (1969) *La filosofía americana como filosofía sin más*. México, Siglo XXI.

Zubiri, X. (1986) *Sobre el hombre*. Madrid, Alianza.

___ (1993) *Sobre el sentimiento y la voluntad*. Madrid, Alianza.