

Dos visiones del desarrollo humano y la justicia social: ¿libertad o dignidad?

Two Visions of Human Development and Social Justice: Freedom or Dignity?

Salazar Canaval, Ana María

 Ana María Salazar Canaval [*][**]
ana.m.salazar@correounivalle.edu.co
Universidad del Valle, Colombia

Revista Filosofía UIS
Universidad Industrial de Santander, Colombia
ISSN: 1692-2484
ISSN-e: 2145-8529
Periodicidad: Semestral
vol. 20, núm. 1, 2021
revistafilosofia@uis.edu.co

Recepción: 19 Noviembre 2019
Aprobación: 10 Marzo 2020

URL: <http://portal.amelica.org/ameli/jatsRepo/408/4081845013/index.html>

DOI: <https://doi.org/10.18273/revfil.v20n1-2021013>

Resumen: el objetivo de este artículo es evaluar dos fundamentos morales que permiten enmarcar la discusión acerca de la justicia social y el desarrollo humano. Por un lado, Amartya Sen parte de presupuestos éticos como la libertad para brindar un marco evaluativo que analice la pobreza y la calidad de vida. Por el otro, Martha Nussbaum, desde presupuestos filosóficos como la dignidad, establece una guía práctica para el correcto funcionamiento y desarrollo de la vida humana. Ambos autores convergen en la idea según la cual la pobreza es una condición de vulnerabilidad ante la vida y que, además, sus consecuencias transgreden las distintas dimensiones políticas, económicas y sociales de la vida humana. De ahí que se pueda decir que la pobreza transgrede y obstruye el pleno goce de los derechos políticos, económicos, sociales y culturales de los ciudadanos.

Palabras clave: desarrollo humano, capacidades, libertad, dignidad, pobreza.

Abstract: the objective of this article is to evaluate two moral foundations that allow us to frame the discussion about social justice and human development. On the one hand, Amartya Sen starts from ethical assumptions such as freedom to provide an evaluative framework that analyzes poverty and quality of life. On the other, Martha Nussbaum, from philosophical assumptions such as dignity, establishes a practical guide for the proper functioning and development of human life. Both authors converge on the idea that poverty is a condition of vulnerability to life and that, in addition, its consequences transgress the different political, economic and social dimensions of human life. Hence, it can be said that poverty transgresses and obstructs the full enjoyment of the political, economic, social and cultural rights of citizens.

Keywords: human development, capacities, freedom, dignity, poverty.

NOTAS DE AUTOR

[*] Colombiana. Licenciada en Filosofía de la Universidad del Valle, Colombia.

[**] Artículo de reflexión derivado de investigación.

1. INTRODUCCIÓN

La pobreza ha sido uno de los fenómenos que ha persistido a lo largo de la historia. La falta de oportunidades y las desigualdades político-sociales han hecho una incisión muy profunda en el tejido social colombiano y en su desarrollo plenamente humano, pues la pobreza es una condición de vulnerabilidad ante la vida. La escasez de recursos y oportunidades obstruyen el pleno goce de los derechos políticos, económicos, sociales y culturales de los ciudadanos. Empero, existe un camino alternativo para visualizar este problema, puesto que el concepto de pobreza puede extenderse a otros niveles que van más allá de considerar a la renta, los ingresos o los recursos económicos como un fin.

Con los aportes del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) y las distintas iniciativas internacionales, la visión acerca de la pobreza y los mecanismos para combatirla han ido cambiando y mejorando, pero aún no existen mecanismos políticos y constitucionales que viabilicen la creación de políticas públicas que le permitan a las Naciones evaluar, bajo otros parámetros, la calidad de vida de sus ciudadanos. Por ello, con este artículo se argumenta que el desarrollo humano debe considerarse como un derecho. En Colombia, la calidad de vida de las personas, los índices de pobreza y marginalidad social se siguen fijando a través de la medición y análisis del Producto Interno Bruto (en adelante PIB). Algunos académicos han argüido que es necesario establecer criterios éticos mínimos de justicia que regulen las relaciones económicas teniendo en la mira el mejoramiento de las condiciones de pobreza. En esta corriente de pensamiento se inscribe la académica norteamericana Martha Craven Nussbaum y el economista indio Amartya Sen.

‘El enfoque de la capacidad’^[2], propuesto por Sen, es una nueva perspectiva de análisis y evaluación de la justicia social, la cual hace parte de las teorías del desarrollo humano que analizan problemas de orden social y económico. Para Sen, el análisis debe centrarse en preguntar qué son capaces de hacer o de ser en su proyecto de vida las personas. Por esta razón, para el autor, el problema que subyace en la ausencia de desarrollo es la falta de libertad real. La propuesta surge como una respuesta crítica a la manera en que los economistas tradicionales han evaluado y medido la calidad de vida.

La crítica va dirigida específicamente a tres enfoques dominantes: i) la medición del PIB, que evalúa el bienestar social y la calidad de vida de las personas en clave de sus ingresos y riquezas; ii) el enfoque utilitarista que establece el bienestar de vida de las personas según el nivel de satisfacción, o nivel de felicidad, del mayor número; y iii) el enfoque rawlsiano que considera que se debe distribuir una cantidad de ‘bienes’ o recursos básicos para que los ciudadanos tengan los insumos adecuados para llevar a cabo su plan de vida. Estas críticas muestran la necesidad de cuestionar qué papel ocupa la libertad en la vida de los ciudadanos. Estas tres perspectivas, sobre todo las dos primeras, reducen el bienestar de las personas a términos exclusivamente económicos. De ahí que las objeciones de Sen se centran en la crítica a los ‘bienes primarios’ de John Rawls y al mecanismo de la elección racional que utiliza el mismo Rawls para su propuesta, la cual viene del sistema económico tradicional.

Nussbaum, por su parte, adoptó el enfoque de Sen, pero con algunas variables. Su propuesta tiene un fuerte componente filosófico, pues ha tenido como eje principal revitalizar la ética antigua, especialmente la aristotélica, para hacerla compatible con cierto tipo de liberalismo político^[3]. Así mismo, la autora defiende tajantemente que la propuesta necesita de la elaboración de una lista que guíe a las Naciones y a los programas internacionales para evaluar la calidad de vida de los ciudadanos y, a partir de ahí, establecer mecanismos de acción. Nussbaum considera que las capacidades deben ser un marco normativo que trascienda el criterio de evaluación. En este sentido, la neoyorkina arguye que la lista debe ser considerada como titulación fundamental porque el lenguaje de las capacidades atribuye claridad a aspectos oscuros del lenguaje de los derechos (Nussbaum, 2002; 2005; 2007). Ante estos alcances, Sen (2010) manifiesta que ‘el enfoque’ no puede perder su característica de ser abierto y plural; dado que el autor sostiene que la propuesta debe garantizar la discusión, el debate y la participación pública de los mínimos sociales de justicia. De ahí que,

para él no tiene sentido elaborar una lista cerrada. Con este panorama es preciso preguntarse, ¿cuáles son las implicaciones de tomar esta perspectiva de desarrollo y fundamentarla como un derecho?

El objetivo de este artículo es evaluar dos fundamentos morales que, desde el enfoque de los autores, permiten enmarcar la discusión acerca de la justicia social y el desarrollo humano. Por un lado, la propuesta de Sen, de corte científico social, brinda un marco evaluativo para analizar la pobreza y la calidad de vida. Y por el otro, ‘el enfoque de las capacidades’ de Nussbaum quien, desde presupuestos filosóficos como la dignidad, establece una guía práctica para el correcto funcionamiento y desarrollo de la vida humana.

A pesar de sus diferencias conceptuales, ambas posturas brindan nuevas herramientas interpretativas a la hora de tematizar el desarrollo humano y analizar la pobreza, en la medida en que ellas amplían y enriquecen el concepto de justicia social. Esta ampliación da un nuevo sentido a lo concebido como desarrollo humano, toda vez que este puede ser considerado como un derecho. Ahondar sobre el carácter vinculante de considerar el desarrollo humano como un derecho, se convierte en una herramienta conceptual eficaz en la lucha contra la pobreza. Para dar cuenta de lo anterior, se procederá de la siguiente manera. En primer lugar, se presentarán las bases del enfoque de la capacidad propuesto por Sen, puesto que es a partir de ella que se abre el espectro para realizar un análisis distinto del bienestar social e individual. Así mismo, la propuesta de Sen conjuga elementos sustanciales en el debate de la filosofía política contemporánea, ya que su propuesta parte de la crítica al constructo de la filosofía rawlsiana y a su teoría sobre la justicia. En segundo lugar, se demostrará por qué para Sen los derechos humanos son manifestaciones razonables sobre las condiciones reales del bienestar social de las personas. Con ello, desde lo propuesto por el autor, se explicarán los alcances del razonamiento público en materia de derechos para la prevención de las hambrunas. En tercer lugar, se analizará la versión del enfoque de Nussbaum, dado que en ella se propone un umbral mínimo de justicia social que establece, según la misma, un criterio filosófico para convertir las capacidades en titulaciones fundamentales. Al final, se presentarán las respectivas conclusiones del trabajo, haciendo especial énfasis en las diferencias de cada propuesta

2. LA PROPUESTA SENIANA DE LIBERTAD COMO CAPACIDAD

Amartya Sen centra gran parte de su trabajo intelectual a debatir los presupuestos filosóficos y políticos del norteamericano John Rawls. La crítica de Sen a Rawls se ha venido configurando y madurando desde el año de 1979, cuando pronunció su conferencia titulada “¿Igualdad de qué?” en la Universidad de Stanford, en el Ciclo de *Tanner* sobre los valores humanos, hasta el año 2009 con la publicación de su libro *The Idea of Justice*^[4]. Como bien lo señala el título de la conferencia, el valor que está en la mesa de discusión al pensar la categoría de la justicia es la igualdad. En la interpretación de Rawls sobre cómo ordenar de manera justa una sociedad, predomina la idea de que la equidad establece los principios de igualdad de los bienes que serán distribuidos en la sociedad. En dicha conferencia, Sen arguye que la igualdad rawlsiana presenta algunas limitaciones a la hora de construir una teoría adecuada para la justicia.

Rawls es enfático al afirmar que la canasta de ‘bienes primarios’ son cosas que cualquier hombre racional desea tener para desarrollar su plan de vida. Sin embargo, Sen (1988) discrepa de tal afirmación, pues considera que tales bienes —derechos, libertades, oportunidades, ingresos y riquezas, y los fundamentos sociales de la propia estima— parecen no tener muy en cuenta la diversidad de la especie humana. Para Sen, dicha diversidad se encuentra en distintos ámbitos de la vida humana como la salud, las condiciones de trabajo, las condiciones climáticas, el temperamento, la longevidad, etc. De modo que la canasta de los bienes primarios no determina del todo la situación de ventaja o desventaja en la que se puedan encontrar las personas. En palabras de Sen (1988): “[e]l juzgar los niveles de ventaja exclusivamente en función de los bienes primarios nos conduce a una moralidad parcialmente ciega” (p. 150). Según el economista indio, la propuesta de Rawls adolece de establecer una relación entre las vidas de las personas y dichos bienes porque la canasta establecida por el filósofo estadounidense se ocupa de las cosas buenas para el desarrollo de cualquier

plan de vida; en vez de preocuparse por lo que suponen esos bienes para las personas y sus necesidades (Sen, 1988).

En reiteradas ocasiones, Sen (1992; 2000; 2010) argumenta que su preocupación por la relación entre las necesidades y los intereses de las personas es una extensión natural de las preocupaciones de Rawls expuestas en los bienes primarios. Sen propone una igualdad de capacidad básica que atienda a las necesidades reales de las personas. La idea primaria e intuitiva de la igualdad de capacidad tiene como génesis la preocupación de que una persona, independientemente de su condición física o social, sea capaz de hacer ciertas cosas básicas, por ejemplo, satisfacer sus propias necesidades alimentarias, de vestido o de participar en la esfera social y política. Para Sen (1992), convertir los bienes primarios en capacidades abre el espectro para determinar quiénes están en una situación de injusticia, afirmándolo así:

[s]i los seres humanos fueran muy similares, esto no tendría mucha importancia, pero la experiencia indica que la conversión de los bienes en capacidades cambia de una persona a la siguiente sustancialmente, y la igualdad de lo primero puede estar alejada de la igualdad de lo segundo (p. 153)

Sen considera los ‘bienes primarios’ como instrumentos para conseguir la libertad, pero estos no constituyen la libertad. Los bienes son medios que producen bienestar, es decir, “son recursos versátiles, útiles para la aplicación de las distintas ideas de lo bueno que los individuos puedan tener” (Sen, 1992, p. 97). No obstante, para el autor esto no es suficiente para demostrar cuál es verdaderamente la extensión de libertad que pueda gozar una persona. El índice de valoración y comparación para el pensador indio es la libertad y no los medios para llegar a ella. Aquí se arriba al punto central del enfoque desde los lentes de Sen; la libertad como capacidad^[5].

Otra objeción de Sen a la teoría rawlsiana, que a mi parecer es contundente, es la relacionada con las implicaciones y limitaciones de las bases informacionales con las que parte Rawls. Ya se han dejado en claro las limitaciones que Sen encuentra en la implementación de los bienes primarios; ahora la crítica va madurando hacia los elementos que comprende la compleja ‘posición original’.

Las instituciones tienen la responsabilidad moral y política de que en el estadio social se den las oportunidades reales para el ejercicio pleno de las personas. La capacidad entendida como libertad exige la oportunidad real y material para alcanzar el empoderamiento y la ‘libertad de agencia’^[6] de las personas. Las instituciones son medios, pero no fines para la libertad, como por ejemplo, sí ocurre con el contractualismo rawlsiano.

Sen defiende la idea de una justicia no trascendental porque para él un acuerdo entre la razón práctica y la razón pública es clave en el ejercicio deliberativo y democrático. Para Sen (2010), “el enfoque y su razonamiento subyacente están muy cerca del entendimiento común de la naturaleza de las decisiones sociales apropiadas” (p. 49). El punto central que él muestra es la dependencia que tiene una teoría de la justicia del diálogo abierto y crítico en el marco de discusión razonada; cuestiones que son pilares del ideal democrático.

Sen expone los alcances que tiene la teoría de la elección social dentro del marco de la razón pública. Para el autor, los alcances del enfoque de la elección social responden a exigencias reales por lo siguiente:

Comprender las exigencias de la justicia no es un ejercicio más solitario que cualquier otra disciplina humana. Cuando tratamos de evaluar cómo deberíamos comportarnos, y qué clase de sociedades deben considerarse manifiestamente injustas, tenemos razones para escuchar y prestar alguna atención a las opiniones y sugerencias de otros que pueden o no llevarnos a revisar algunas de nuestras propias conclusiones [...] También sucede que la naturaleza, la fortaleza y el alcance de las teorías propuestas dependen de los aportes de la discusión y del discurso. (Sen, 2010, pp. 118-199)

La teoría de la elección social posibilita agregar juicios individuales en grupos con pluralidad de visiones comprensivas del mundo mediante el lenguaje matemático, con el objetivo de obtener, no de crear, un modelo desde la construcción razonada y razonable del ordenamiento social real.

Como disciplina evaluativa, la teoría de la elección social está profundamente preocupada con la base racional de los juicios sociales y las discusiones públicas al escoger entre alternativas sociales. Los resultados del procedimiento de elección social

asumen la forma de órdenes de preferencias sobre estado de cosas desde el «punto de vista social», a la luz de las evaluaciones de las personas involucradas (Sen, 2010, p. 125)

Las teorías trascendentales de la justicia, desde Kant, por ejemplo, y hasta Rawls, han cimentado sus presupuestos conceptuales en la elección racional de los principios que regirían la conducta individual y, sobre todo, la institucionalidad en una sociedad. Estos autores parten de la noción, según la cual se debe identificar la razón como el criterio único para la toma racional y correcta de decisiones. En el procedimentalismo rawlsiano los criterios explícitos determinan qué tipo de decisiones se van a tomar para una sociedad justa, ya que son dados en la fase informativa de la ‘posición original’ con el ‘velo de ignorancia’. En torno al ejercicio heurístico de su mecanismo argumentativo y lo que este implica en la escogencia de los dos principios de justicia, Rawls (2002) afirma que:

[La posición original, como mecanismo de representación modela dos cosas:] En primer lugar, modela lo que consideramos –aquí y ahora- como las condiciones equitativas bajo las cuales los representantes de los ciudadanos, concebidos exclusivamente como personas libres e iguales, deben acordar los criterios equitativos de la cooperación social (expresados por los principios de justicia) por los que habrá de regularse la estructura básica. En segundo lugar, modela lo que consideramos –aquí y ahora- como restricciones aceptables sobre las razones, en virtud de las cuales las partes (como representantes de los ciudadanos), situadas en esas condiciones equitativas, podrán propiamente presentar ciertos principios de justicia y rechazar otros (p. 119)

De manera que, una persona es racional cuando tiene en cuenta y se ciñe a toda la información que dispone y las decisiones que toma encajan con el marco limitado de datos que le están dando. La razón práctica, como el ejercicio del razonar para tomar decisiones, no es en sí un medio para alcanzar un fin, sino un fin en sí mismo. Sen (2010) sobre esto afirma que “[e]s particularmente importante que una teoría de la razón práctica adopte un marco de razonamiento dentro del cuerpo de una teoría especiosa” (p. 119). Dentro del plano de la ética, como punto de partida para pensar la justicia, la razón práctica y el enfoque de la elección social son buenos criterios que unidos amplían el espectro para buscar las realizaciones humanas desde la justicia social comparativa.

La razón práctica y la razón pública enriquecen y fortalecen el liberalismo político desde el enfoque de la elección social, porque bajo las bases de preferencias y elecciones apropiadas de una sociedad, como ejercicio deliberativo, dan una visión más amplia de las condiciones de injusticias. Así, la exploración de la justicia que tenga en cuenta el enfoque de la elección social podrá tener un mayor y adecuado entendimiento de las exigencias de justicia para dar lugar a “las necesidades de las instituciones y organizaciones sociales, y la satisfactoria elaboración de las políticas públicas” (Sen, 2010, p. 124). La teoría de la elección social está arraigada en la base racional de los juicios sociales y el escrutinio público porque su procedimiento radica en la toma de decisiones públicas para escoger alternativas desde un punto de vista social y real.

Entonces ¿qué le aporta las teorías trascendentales a la justicia comparativa? Sen lanzará tres hipótesis: la suficiencia, la necesidad y la continuidad. Las dos primeras las desecha por dos razones. Primero, no es suficiente establecer una relación entre lo trascendental y lo comparativo desde el plano evaluativo, porque los parámetros para elegir principios ideales de un institucionalismo que es, en últimas, la mejor expresión de la justicia trascendental, no toma en cuenta la complejidad social. Estas visiones trascendentales son insuficientes a la hora de dar un resultado objetivo derivado de criterios evaluativos sólidos y críticos de las condiciones materiales, históricas, culturales y económicas de las sociedades. Dentro de sus intereses no está escudriñar sobre los avances y retrocesos sociales^[7].

Las visiones trascendentales de la justicia tienen pretensión de universalidad y absolutismo sobre lo ‘correcto’, la definición rawlsiana de lo ‘correcto’ o bueno (*good-right*); esta distinción se apega a la separación kantiana entre cuestiones de vida buena y cuestiones de justicia porque las separa desde una visión política de la justicia. Es decir, una cosa es aquello que un individuo o grupo, debido a su moralidad considera *bueno*, y otra cosa es lo que la sociedad, habitada por una variedad de individuos y grupos que discrepan acerca de

lo que es bueno, llega a determinar lo que es *justo*. Por ende, la heterogeneidad de las decisiones y gustos particulares de los individuos extrapola lo estático y la pretensión universal de lo trascendental.

Segundo, no es necesario establecer la relación ya que, para elegir entre uno u otro juicio, desde la justicia trascendental, no es necesaria ni suficiente la intervención de un agente o juicio externo a estos. El enfoque comparativo, por el contrario, considera que para la elección de dos alternativas es necesaria la identificación de una mejor opción, no la correcta. La mejor opción se deriva de la secuencia de las comparaciones dadas entre las parejas.

Optar por una relación entre la justicia trascendental y una comparativa no es necesario ni suficiente, porque exige una totalidad y completitud de la teoría. En cambio, elegir una relación de continuidad significa que “la teoría”, en este caso la idea de justicia, sigue estando incompleta; y tal característica permite que los juicios y criterios evaluativos se renueven reconociendo la pluralidad de necesidades y libertades de los cambios que sufra la sociedad, como también aporta a una visión política más amplia. Así, la pregunta no es qué es la justicia, sino qué necesitan las sociedades para que sean más justas.

Este punto está relacionado con lo problemático de pensar principios únicos y universales para la elección de instituciones, porque, para Sen (2010), la voz de una persona y su juicio pueden ser considerados importantes, pues, estando o no implicadas en la discusión, sus razones pueden iluminar una discusión. De acuerdo con su crítica, a la poca base empírica y real que tiene la teoría rawlsiana, Sen afirma que la teoría de la elección social da razonamientos precisos y énfasis en la articulación, porque sus bases de información parten de la realidad y de las comparaciones entre las distintas elecciones, y no de un ejercicio heurístico para explicar cómo y por qué se deben elegir ciertos principios para ordenar una sociedad^[8].

En la literatura de Sen se encuentra el término *capability* y *no capacity*. El último traduce capacidad; sin embargo, en el andamiaje seniano *capability* tiene un sentido más amplio y rico porque se refiere a las habilidades de ‘ser capaz’. Para Sen, ‘ser capaz’ es estar en condición de libertad real para ser o hacer algo física, intelectual o legalmente (Urquijo, 2008). Según Sen (1996), “la capacidad de una persona refleja combinaciones alternativas de funcionamientos que ésta puede lograr, entre las cuales puede elegir una colección” (p. 56). A saber, los funcionamientos reflejan y son partes del estado de una persona. Además, estos son vectores elementales que deben estar presentes en la vida de las personas, como gozar de buena nutrición, salud, techo, abrigo, incluso tan complejos como poder participar en la vida social y pública. De manera que los funcionamientos son características que están interrelacionadas y que se requieren para la vida humana. En este sentido, los funcionamientos reflejan la diversidad de cosas que una persona puede hacer o ser. El correcto funcionamiento de una persona determina el grado de libertad en el que se encuentra.

En el constructo del enfoque de las capacidades los términos de ‘funcionamientos’ y ‘capacidad’ son determinantes. Los ‘funcionamientos’ son aquellas características biológicas y sociales que configuran nuestra vida. Sen (1992) afirma que “los funcionamientos son *constitutivos* del estado de una persona y que la evaluación del bien-estar tiene que consistir en una estimación de estos elementos constitutivos.” (p. 53) La capacidad, o ‘la capacidad de funcionar’, es la combinación de diversos funcionamientos que las personas pueden alcanzar. Por tanto, “la capacidad es el conjunto de vectores de funcionamientos, que reflejan la libertad de un individuo para llevar un tipo de vida u otro” (p. 54)^[9].

La libertad como capacidad permite establecer la autodeterminación de las personas; puesto que la libertad refleja la oportunidad real que se tiene para escoger entre un tipo de vida u otro. Siendo la capacidad el criterio evaluativo de las condiciones de justicia, esta se convierte en objeto de valor e importancia moral. Ahora, ¿hay una especie de circularidad entre lo que es una capacidad y lo que es un funcionamiento? No, lo que sí hay es una relación bidireccional por dos razones. La primera es que la capacidad se define al derivarla del funcionamiento o un conjunto de estos. Es decir, los distintos quehaceres de la vida humana en el ámbito social y político, como gozar de buena nutrición y participar en el espacio público, se combinan y configuran la libertad de poder realizar de manera efectiva ese conjunto de quehaceres. La segunda razón es que al existir una ausencia de esa oportunidad real se refleja el deterioro del funcionamiento o conjunto de funcionamientos. En “The Standard of Living” Sen (1987) lo manifiesta así: 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, estado

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 simultánea entre los funcionamientos y las capacidades [Traducción propia] (p. 50)^[10]

El enfoque parte de un criterio comparativo de las circunstancias de injusticia en las que se encuentren dos personas y tenga por objetivo develar las oportunidades reales que una persona tiene y no los medios que tiene bajo su control. La situación de ventaja o desventaja entre dos personas no se puede determinar por la cantidad de bienes o recursos con los que ella cuente; más bien, dicho estudio debe centrarse en la variación de las características de las personas, la diversidad del medio ambiente como la diversificación de los recursos no personales tales como la cohesión social o los servicios públicos. Llegados a este punto, es preciso mostrar cuál es el aporte sustancial que hace la propuesta seniana de la libertad como capacidad en la fundamentación de los derechos y cómo a partir de ella podemos discernir los deberes de los Estados con las poblaciones en situación de pobreza.

3. OSCILACIONES Y DERECHOS DE LIBERTAD

El lenguaje de los derechos ha permeado la conciencia colectiva de las relaciones sociales como exigencias de justicia. En la fundamentación básica de los derechos humanos la defensa de la dignidad ha jugado un papel protagónico. Sin embargo, Sen parece dar un giro en la fundamentación, porque los define como libertades. El autor se aleja de cualquier fundamentación metafísica o iusnaturalista acerca del origen y naturaleza de los derechos. Para él, los derechos son libertades que gozan las personas y obligaciones que tienen consigo mismas y con los otros dentro de una sociedad. No obstante, la protección de los derechos humanos puede gestionarse a través de la educación, la discusión pública para la civilidad y la conducta social (Sen, 2010). De aquí que la tesis de Sen sobre la definición de los derechos humanos sea la siguiente:

[...] los derechos humanos son reivindicaciones éticas constitutivamente vinculadas a la importancia de la libertad humana, y la fuerza de su argumento sobre una reivindicación particular puede ser considerada como un derecho humano que tiene que ser evaluada a través del escrutinio del razonamiento público, que implica la imparcialidad abierta (p. 398)

Según Sen, la imparcialidad abierta tiene, a través del mecanismo de la elección social, la suficiente plasticidad para dejar abierto el campo de la elección y averiguación de qué derechos humanos reconocer desde una defensa de las libertades políticas y civiles que las personas requieren para empoderarse y alcanzar el ejercicio de la ciudadanía. Para Sen, la imparcialidad abierta implica equidad en las decisiones tomadas para la evaluación de la justicia; dado que toma la figura del ‘espectador imparcial’ de Smith. El filósofo escocés consideraba que la figura del ‘espectador imparcial’ posibilita que sentimientos como la simpatía tengan lugar para el entendimiento entre personas, tanto lejanas como cercanas, en la discusión sobre la justicia; de manera que dicho espectador no es un árbitro, sino una herramienta que permite superar el etnocentrismo.

El hecho de que Sen incorpore esta figura en su disertación, en relación con la escogencia de los derechos humanos, lo diferencia de la ‘posición original’ y ‘el velo de la ignorancia’ de Rawls en tres aspectos. i) La imparcialidad abierta tiene como finalidad que el razonamiento de otra persona pueda esclarecer la discusión y mis intereses respecto al mejoramiento de la injusticia; esto implica ii) que exista una comparación de las condiciones reales y la incorporación de los distintos intereses; y iii) al considerarla como una herramienta que alimenta el escrutinio crítico y la razonabilidad pública complejiza los criterios para la conformación o mejoramiento de instituciones (Sen, 2010).

Desde este mecanismo, los derechos humanos se convierten en parte de la difusión razonada de las condiciones reales y las exigencias de la justicia. Sen manifiesta que preocuparse por el bienestar individual implica una preocupación por el bienestar de los otros, en tanto sería el primer paso para tomar partido en el razonamiento público como, por ejemplo, en la prevención de las hambrunas.

Parece que la libertad es el ambiente idóneo donde se albergan los derechos y los deberes de las personas. Entonces, la libertad es en sí un derecho fundamental humano. Sen trae a colación un término que hasta el momento no ha sido abordado a lo largo de su argumentación; hago referencia al término de ‘condición de umbral’ y se entiende como punto de partida, mas no como punto de llegada, dado que este término le sirve a Sen para demostrar que no todas las libertades de las personas puedan ser consideradas como derechos humanos. La ‘condición de umbral’, tomada como punto de partida, justifica la razón de ser del escrutinio público y la racionalidad moral como aspectos cruciales del examen crítico e imparcial. Los derechos humanos, como afirmaciones morales, reivindican las libertades políticas y civiles de las personas, lo que lleva a que no exista una legislación cerrada que indique qué es o no un derecho.

De acuerdo con la justicia comparativa de Sen, el mecanismo de la elección social devela las diferencias reales, tanto cuantitativas como cualitativas, de un país a otro desde el marco del ‘enfoque’. Sen argumenta que la civilidad y la conducta social son cuestiones constitutivas de la educación que prepara y empodera a las personas para el ejercicio del razonamiento público. De aquí que la denuncia y la discusión pública informada sean demandas legítimas.

Desde el ‘enfoque de la capacidad’ hasta su disertación acerca de los derechos humanos, Sen no establece un orden lexicográfico o una lista base de los derechos humanos; lo que sí toma en consideración para esa noción es la incorporación de los aspectos de proceso y de oportunidad de la libertad. Empero, estas no son suficientes para la elección de los derechos humanos, pero sí necesarios ya que, por ejemplo, el aspecto de oportunidad de la libertad permite alcanzar cosas valiosas que las personas desean.

Hablar de libertades como derechos implica también hablar de obligaciones. Sen (2010) afirma que “las personas deben preguntarse qué deben hacer para ayudarse unas a otras en la protección y promoción de sus respectivas libertades” (p. 404). Se considera que la violación de los derechos humanos está supeditada a la ausencia de responsabilidad moral de quienes están en mejores condiciones o que tienen la posibilidad de ayudar, pero no lo hacen, dado que no reconocen un compromiso directo o relativo con quien sufre el daño.

Existen buenas razones para argumentar que las acciones de ayuda tienen fuertes bases éticas que la sustenten. Sin embargo, el deber de hacer algo no se encuentra en ninguna fórmula sobre cómo proceder y en qué casos hacerlo. El filósofo indio expone que el razonamiento práctico, que es al final el que desemboca en la acción y el ejercicio crítico, es el que determina cómo y por qué ayudar a una persona. De aquí que aluda a la noción de simpatía y compromiso para legitimar el deber de ayudar a la protección de los derechos de otros. Empero, aunque la simpatía sea una buena base para el alcance y la fuerza para el fundamento de los derechos humanos; no es suficiente, pero sí necesaria, a la hora de entablar un compromiso imparcial que se sostenga en el razonamiento público.

Sen (2010) define la racionalidad como la capacidad de razonar y criticar las propias decisiones y las de otros. Y es por esto por lo que se puede someter al escrutinio y al razonamiento público sobre la elección de derechos y libertades. No obstante, esto se enmarca en la relación entre la presunción del comportamiento humano, es decir, qué clase de comportamiento se les adjudica a las personas *versus* el comportamiento real. De esto resultan las ideas según las cuales el hombre actúa por su propio interés y quienes afirman lo contrario.

Como se menciona anteriormente, Sen sigue en buena parte los presupuestos de Smith, quien distinguía tres aspectos que iban en contra de los intereses particulares y que también demuestran la condición necesaria pero no suficiente de la simpatía respecto a las obligaciones o deberes que se tenga con otros.

Simpatía («las acciones más humanas no requieren abnegación, ni autocontrol, ni gran ejercicio del sentido de prioridad» y «consisten tan sólo en hacer lo que esta exquisita simpatía nos impulsaría espontáneamente a hacer»);

Generosidad («es por otra parte con generosidad», cuando «sacrificamos cierto grande e importante interés propio a un interés igual de un amigo o un superior»);

Espíritu público («cuando él compara esos dos objetos entre sí, no los ve a la luz en la que se le aparecen naturalmente, sino como aparecen a la nación por la que lucha» (Sen, 2010, p. 216)

Sen considera que es menester evocar la figura del ‘espectador imparcial’ para propender la elección de los principios de conducta real sobre los deberes que se tenga con la protección de los derechos humanos propios y ajenos. Bajo esta tesis, la razonabilidad decanta las verdaderas obligaciones con los otros; lo que para Sen se convierte en una versión más comprensiva del razonamiento ético. Desde la razonabilidad y el criterio imparcial que Sen demuestra, el problema central es esclarecer si decantar qué aspectos son o no considerados como derechos humanos trae implicaciones a la hora de mostrar cuáles son los deberes que se tienen con los pobres. A partir de esto, surge la siguiente pregunta: ¿la disminución o erradicación de la pobreza es una obligación perfecta o imperfecta? Así pues, se presenta la siguiente afirmación de Sen (2010):

El reconocimiento de los derechos humanos no es una insistencia que cada uno enarbole para ayudar a evitar cualquier violación de cualquier derecho, no importa dónde suceda. Se trata más bien de un reconocimiento de que si uno está en condiciones de hacer algo efecto para evitar la violación de tal derecho, entonces tiene una buena razón para hacer justamente eso, una razón que ha de ser tenida en cuenta para decidir lo que se debe hacer (p. 406)

Asimismo, el autor considera que existe ambigüedad a la hora de determinar qué deberes legislativos se necesitan estipular para la acción de ayudar. El autor está plenamente convencido de que la ambigüedad no es una falencia del razonamiento práctico en el debate público, más bien “incorpora elasticidad en su comprensión” (Sen, 2010, p. 406) Y es aquí donde presenta ‘las obligaciones imperfectas’ como aquellas que pueden simpatizar con ‘las obligaciones perfectas’. Sen vincula la noción del deber de ayudar a otro que se encuentre amenazado como una obligación imperfecta, porque, según él, no entra en un marco legislativo que coarte el razonamiento normativo e imparcial del que da la ayuda. Sin embargo, aclara que las ambigüedades de los deberes imperfectos necesitan ser reconocidas en un marco legislativo para darles cierta acogida; pues de lo contrario se entraría en aprietos cuando se les intente dar un sustento ético o moral. Es sobre esta cuestión que se encuentra tensión en la argumentación de Sen, pues toda transgresión de un derecho implica normativa, ética y legislativamente una obligación perfecta, especialmente la pobreza.

4. LA PROPUESTA NUSSBANIANA DE LAS CAPACIDADES COMO TITULACIONES FUNDAMENTALES

Podría decirse, entonces, que el constructo del enfoque constituye el criterio por excelencia para el reconocimiento de derechos a las personas. Nussbaum se suma a la primera crítica de Sen a Rawls, de ahí que, a partir de los 80, su producción intelectual cambie sustancialmente para sumarse a la teorización del enfoque de las capacidades. Al igual que Sen, Nussbaum parte del análisis de las teorías contractuales, especialmente la de Rawls, para mostrar que tienen defectos estructurales en su propuesta. La autora afirma que “resultados más prometedores son dados por una versión del enfoque de las capacidades que sugiere un set de derechos humanos básicos [las capacidades centrales], similar a los derechos humanos, como un mínimo de lo que la justicia requiere para todos” (Nussbaum, 2003, p. 3). Nussbaum fundamenta su propuesta de justicia en la solidaridad humana, ya que defiende que hay una responsabilidad moral con las vidas de los ciudadanos, y considera que los seres humanos poseen determinados derechos inalienables.

Nussbaum está de acuerdo con lo expuesto por Sen (2010) sobre el uso e implemento de la razón práctica, pues no es en sí un medio para alcanzar un fin, sino un fin en sí mismo. Dentro del plano de la ética, como punto de partida para pensar la justicia, la razón práctica y el ‘enfoque de las capacidades’, como marco abierto y plural, son buenos criterios que unidos amplían el espectro para buscar, como objetivo, las realizaciones humanas desde la justicia social. Sin embargo, Nussbaum se separa tajantemente de Sen al afirmar que es necesario establecer un set básico de capacidades para trascender el marco evaluativo y pasar a uno normativo. Lo anterior está estrechamente vinculado al esencialismo aristotélico que defiende la autora, dado que, según ella, el punto nodal no es la libertad sino la dignidad humana. Para la autora “las capacidades juegan [...] el mismo rol de los derechos humanos, en tanto sientan las bases para comparaciones transculturales, y brindan los apuntalamientos filosóficos para los principios constitucionales básicos” (Nussbaum, 2005, p. 24).

Para Nussbaum (2005), el lenguaje del enfoque de las capacidades enriquece el lenguaje de los derechos humanos porque este, a lo largo de la historia, no ha sido claro. Por ejemplo:

Las personas difieren en cuanto a las bases de los derechos: racionalidad, conciencia, o simplemente vida, todos tienen sus defensores. También difieren sobre si los derechos son prepolíticos, o artefactos de las leyes y las instituciones. Están a su vez en desacuerdo sobre si los derechos pertenecen únicamente a las personas individuales, o también a grupos. Discrepan en torno a si los derechos han de ser considerados límites a la acción orientada a objetivos o más bien como parte del objetivo social promovido. Disienten, además, en torno a las relaciones entre derechos y deberes (pp. 24-25).

Para la filósofa, el constructo del enfoque tiene posturas claras ante estas disyuntivas, en la medida en que este busca la manera de garantizarlos y no, simplemente, fundamentarlos. Para Nussbaum, la única manera de garantizar los derechos fundamentales es protegiendo las capacidades relevantes para que esos derechos funcionen adecuadamente. Esto implica que una sociedad tenga acciones afirmativas donde, por medio de las garantías de las capacidades, los ciudadanos puedan determinar si son tratados justa o injustamente.

En el andamiaje del liberalismo, y el más reciente neoliberalismo, los derechos han sido enmarcados en la defensa de la ‘libertad negativa’, concepción que restringe la interferencia estatal. En este sentido, el Estado no tiene mayores deberes positivos. La autora considera que con la aproximación de las capacidades “se establece con claridad que garantizarle un derecho a alguien requiere algo más que la ausencia de acciones estatales omisivas” (Nussbaum, 2005, p. 28). Las capacidades le salen al paso a las distinciones público-privadas, dado que el enfoque no está vinculado a una tradición histórica o cultural en particular. Bajo esta tesis, Nussbaum sostiene que la lista de las capacidades centrales son materia de un consenso transcultural; puesto que, cuando nos referimos a “aquello que las personas están capacitadas para ser o hacer, pareciera que no estamos privilegiando una idea occidental” (Nussbaum, 2005, p. 29).

Al igual que los derechos humanos, el enfoque de las capacidades se cimienta en una necesidad urgente de justicia que enfatiza en la autonomía y las decisiones de las personas. Nussbaum define la propuesta como esencialista para argumentar que es de corte no-metafísico. Dicho de otro modo, el enfoque no es metafísico porque este evalúa las concepciones que los individuos interpretan para elaborar sus planes de vida. Entre tanto, Nussbaum defiende que de tales interpretaciones surgen puntos comunes que se vinculan a la idea de un umbral mínimo de justicia. De allí que opte por un universalismo de dichas funciones y capacidades, dado que es posible instituirlos como puntos comunes mediante un consenso multicultural de ese bien.

Ahora bien, después de discernir ciertas características fundamentales de la lista, y del enfoque mismo, esta consta de las siguientes ‘capacidades’ que, según Nussbaum, garantizan el umbral mínimo de dignidad humana, lo que garantizaría condiciones de justicia:

1. Vida: Ser capaz de vivir hasta el final una vida humana de extensión normal; no morir prematuramente, o antes de que la propia vida se ha reducido de tal modo que ya no merezca vivirse.
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; que los límites del propio cuerpo sean tratados como soberanos, es decir, capaces de seguridad ante asalto, incluido el asalto sexual, el abuso sexual de menores 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 utilizar los sentidos, de imaginar, pensar y razonar, y de hacer todo esto de forma «verdaderamente humana», forma plasmada y cultivada por una adecuada educación, incluyendo, aunque no solamente, alfabetización y entrenamiento científico y matemático básico. Ser capaz de utilizar la imaginación y el pensamiento en conexión con la experiencia y la producción de obras y eventos de expresión y elección propia, en lo religioso, literario, musical, etc. Ser capaz de utilizar la propia mente de manera protegida por las garantías

- de libertad de expresión con respeto tanto al discurso político como artístico, y libertad de práctica religiosa. Ser capaz de buscar el sentido último de la vida a la propia manera. Ser capaz de tener experiencias placenteras y de evitar el sufrimiento innecesario.
5. Emociones: Ser capaz de tener vinculaciones con cosas y personas fuera de uno mismo, de amar a quienes nos aman y cuidan de nosotros, de penar por su ausencia y, en general, de amar, de penar, de experimentar nostalgia, gratitud y temor justificado. Que el propio desarrollo emocional no esté arruinado por un temor o preocupación aplastante, o por sucesos traumáticos de abuso o descuido. (Apoyar esta capacidad significa apoyar formas de asociación humana que pueden mostrarse como cruciales en su desarrollo.)
 6. Razón práctica: Ser capaz de plasmar una concepción del bien y de comprometerse en una reflexión crítica acerca del planeamiento de la propia vida. (Esto implica protección de la libertad de consciencia.)
 7. Afiliación: A) Ser capaz de vivir con y hacia otros, de reconocer y mostrar preocupación por otros seres humanos, de comprometerse en diferentes maneras de interacción social; ser capaz de imaginarse la situación de otros y de tener compasión de tal situación; ser capaz tanto de justicia cuanto de amistad. (Proteger esta capacidad significa proteger instituciones que constituyen y alimentan tales formas de afiliación, y proteger asimismo la libertad de reunión y de discurso político.) B) Poseer las bases sociales del respeto de sí mismo y de la no-humillación; ser capaz de ser tratado como un ser dignificado cuyo valor es igual al de los demás. Esto implica, como mínimo, protección contra la discriminación basada en la raza, el sexo, la orientación sexual, la religión, la casta, la etnia o el origen nacional. En el trabajo, ser capaz de trabar como un ser humano, haciendo uso de la razón práctica e ingresando en significativas relaciones de reconocimiento mutuo con otros trabajadores ^[11].
 8. Otras especies: Ser capaz de vivir con cuidado por los animales, plantas y el mundo de la naturaleza y en relación con todo ello.
 9. Juego: Ser capaz de reír, jugar y disfrutar de actividades recreativas.
 10. Control de propio entorno: A) Político: Ser capaz de participar efectivamente y elecciones políticas que gobiernen la propia vida; tener el derecho de participación política, de protecciones de la libre expresión y asociación. B) Material: Ser capaz de tener propiedad (tanto de la tierra como de bienes muebles), no solamente de manera formal sino en términos de real oportunidad; y tener derechos de propiedad sobre una base de igualdad con otros; tener el derecho de buscar empleo sobre una base de igualdad con otros; no estar sujeto a registro e incautación de forma injustificada (Nussbaum, 2007, pp. 88-89)

Dentro de esta 'lista' se encuentra lo que Nussbaum denomina 'capacidades básicas', que son el fundamento con el que todo individuo nace. De ahí que enuncie las 'capacidades internas', las cuales pueden ser desarrolladas si el entorno ha sido preparado para ello. Finalmente, existen 'las capacidades combinadas' que, según Nussbaum, podrán entrar en funcionamiento en la medida en que haya libertad para ello y un apoyo por parte del mundo material y social. Asimismo, la 'lista de las capacidades centrales' es una lista de 'capacidades combinadas' que permitirán el desarrollo de las potencialidades y el ejercicio de la razón por parte de los seres humanos.

Aunque Nussbaum considere que todas las capacidades tienen igual importancia, aclara que la 'capacidad de razón práctica' (numeral 6) y 'la capacidad de afiliación' (numeral 7) se destacan en la lista, ya que ambas organizan y abarcan todas las demás dándoles su 'funcionamiento verdaderamente humano'. A razón de esto es que denomina al enfoque como 'aristotélico-marxista' —Ya puede quedar claro por qué es aristotélico, pero marxista— ¿Qué quiere decir esto? Al respecto, Nussbaum (2002) plantea un ejemplo que, parece ser, se deriva de su lectura sobre Marx:

[...] para ser un modo de funcionamiento verdaderamente humano, debe implicar tanto la disponibilidad de la razón práctica cuando de la afiliación. El trabajo debe implicar la capacidad de que uno se comporte como un ser pensante, no solamente como parte del engranaje de una máquina, y debe poder hacérselo junto a otros y frente a otros de manera que implique el reconocimiento mutuo de la condición humana. (p. 126)

Ahora bien, sobre la ‘capacidad de razón práctica’, en “Human Functioning and Social Justice: In Defense of Aristotelian Essentialism” (1992) la autora argumenta que cuando las personas tenemos el dominio o el poder de planificar y dirigir nuestras vidas, lo hacemos indagando y respondiendo cuestionamientos acerca de lo que es bueno para nosotros y cómo deberíamos vivir. Lo anterior es la motivación que tenemos las personas para vivir de acuerdo con nuestros deseos y preferencias; lo que se convierte en que podamos tener un verdadero y adecuado funcionamiento. Nussbaum (1992) afirma que “[e]sta capacidad en general tiene muchas formas concretas y está relacionada, por vías muy complejas, con otras capacidades emocionales, imaginativas e intelectuales. Pero probablemente, un ser que careciera de ellas por completo no sería considerado plenamente humano en una sociedad” [Traducción propia] (p. 219)^[12].

La responsabilidad de los Estados es garantizar las capacidades mínimas y no los funcionamientos de las personas. Nussbaum (2002) enuncia el siguiente ejemplo: “La persona que tiene abundancia de comida podrá elegir siempre ayunar, pero existe gran diferencia entre ayunar y pasar hambre, y ésta es la diferencia que quiero captar” (p. 132). De igual modo, el enfoque de las capacidades tiene como directriz el respeto irrestricto hacia las personas, lo que permite que su ‘lista’ sea vista como oportunidades para el ‘funcionamiento’ en donde una persona puede o no querer, razonablemente, adherirse a ellas. Además, la ausencia de un ‘funcionamiento’ es signo de que la capacidad ha sido anulada en su totalidad. Si la responsabilidad de la calidad de vida de los ciudadanos recae en los Estados, ¿el enfoque debe comprometerse con la defensa de las capacidades o ellas deben realizar una transición para considerarlas como un derecho o como titulaciones fundamentales? Nussbaum considera mucho más fuerte el argumento según el cual las capacidades, cimentadas en la dignidad, encarnan y enriquecen los derechos mucho más que la libertad por tres razones fundamentales.

Primero, para Nussbaum ‘el enfoque de la capacidad’ de Sen dice muy poco sobre el umbral de acuerdo con el cual se debe construir la capacidad. La autora considera insuficiente el argumento del economista indio porque, si bien la libertad puede considerarse buena per se, siempre será necesario señalar cuáles son los mínimos sociales de justicia. A pesar de que Sen no se compromete con la elaboración de una lista, a lo largo de su obra sí se puede vislumbrar que para él existen y deben protegerse un grupo de capacidades relacionadas con la salud y la educación, toda vez que, a partir de ahí, se puede evaluar de forma adecuada la calidad de vida de las naciones.

Segundo, para Nussbaum la razón principal para que Sen no se comprometa con un set de capacidades es porque, según él, “se obstruye la democracia cuando se respalda un conjunto de titulaciones fundamentales en el debate político internacional” (Nussbaum, 2005, p. 36). Para Sen, los ciudadanos deben ser quienes decidan sobre qué es mejor o no para sus vidas en la esfera pública y en la privada. Sin embargo “no resulta claro en qué momento está lista para recomendar [unos mínimos sociales de justicia] como objetivos conectados con [una] idea de justicia social” (p. 36).

Tercero, no resulta claro por qué la idea de promover la libertad es un proyecto político que salvaguarde la democracia y el bienestar social. Por ejemplo, resalta Nussbaum (2005) que “[l]a libertad que tienen las empresas para contaminar el medio ambiente limita la libertad de los ciudadanos para disfrutar de un medio ambiente sano” (p. 37). Para Nussbaum, el argumento de tomar la libertad per se es insostenible en tanto que “cualquier libertad en particular supone una limitación: esto ya que la persona P sólo es libre de tomar la acción A si a otras personas se les limita interferir en A” (p. 37). Claramente, la neoyorkina está hablando de un sentido político de la libertad y, tal parece, según lo que hasta aquí se ha presentado, Sen no ahonda en el sentido político de su propuesta. Dicho de otro modo, el enfoque seniano se centra en proveer un marco evaluativo de la calidad de vida de las personas, mientras que el de Nussbaum pretende no solo evaluar sino presentar una guía práctica, es decir, normativizar. La autora sugiere que “cualquier proyecto político que

busque proteger el igual valor de ciertas libertades básicas para los pobres, así como mejorar sus condiciones de vida, debe afirmar contundentemente que algunas libertades resultan básicas por razones políticas, mientras que algunas no” (Nussbaum, 2005, pp. 37-38). Desde la perspectiva de la filósofa, la noción de justicia social es, en esencia, normativa; pues siempre se juzgará desde lo que se considere como justo y, desde ahí, se establecerá un juicio crítico sobre la situación de vulnerabilidad de las personas.

La resistencia de Sen para respaldar la elaboración de una lista se sustenta en la idea de que el enfoque parte de la protección del pluralismo y el razonamiento público, los cuales son pilares fundamentales de la democracia. Empero, Nussbaum sostiene que tal resistencia no tiene un fundamento fuerte por dos razones: primero, el respeto hacia pluralismo requiere un compromiso con valores transculturales como la libertad religiosa, la libertad de expresión y de asociación^[13]; y segundo, el enfoque se inscribe en el marco del liberalismo. Sen ha mostrado fuertes críticas al contractualismo moderno y contemporáneo de bases liberales, sin embargo, no ha mostrado un interés en desmarcar su enfoque de una propuesta liberal centrado en la capacidad. Para Nussbaum, el enfoque se debe centrar en el liberalismo político de raigambre rawlsiano, pues, a pesar de que ambos son retractores de Rawls y su propuesta de justicia, la autora arguye que este liberalismo le sale al paso a mostrar la autonomía y la libertad individual como fuentes primarias de la sociedad. Nussbaum (2005) sostiene que “este respaldo general a la libertad muestra un respeto deficiente de los ciudadanos cuyas concepciones comprensivas de la vida buena humana no erigen la libertad y la autonomía en valores humanos centrales” (p. 45).

Para Nussbaum, la lista de las capacidades centrales, como titulaciones fundamentales, encierra mucho más que una simple defensa de la libertad como valor político y moral en sí mismo. Según la autora, apoyar la lista es respaldar que las capacidades sean garantías constitucionales para los ciudadanos. Para ello, la autora sostendrá la necesidad de elaborar un contrato que trascienda las fronteras culturales y que, además, promueva una idea transnacional de la justicia que se cimiente en una concepción política de la condición humana y su dignidad.

5. CONCLUSIONES

La discusión que ha atravesado este texto se centra en indagar sobre los fundamentos de la justicia social y el desarrollo humano desde una mirada diferente del bienestar social. Ambos autores convergen en la idea según la cual la pobreza es una condición de vulnerabilidad ante la vida y que, además, sus consecuencias transgreden las distintas dimensiones políticas, económicas y sociales de la vida humana. De ahí que se pueda decir que la pobreza transgrede y obstruye el pleno goce de los derechos políticos, económicos, sociales y culturales de los ciudadanos.

Respecto a las similitudes ambos entienden las ‘capacidades’ como oportunidades sustanciales y los ‘funcionamientos’ como componentes de la vida humana que permiten la medición de las capacidades. Ambos discrepan tajantemente de los enfoques utilitaristas, bienestaristas y basados en recursos. De igual manera, objetan que el punto de partida de la justicia esté bajo las nociones contractuales y sus estados hipotéticos, ya que, para ambos, se debe partir de las carencias y necesidades reales de los ciudadanos. Aunque Nussbaum objete lo dicho, cabe aclarar que su propuesta la ubica como una reformulación y un complemento a los asuntos pendientes que deja Rawls y su teoría.

Tanto Sen como Nussbaum están preocupados por el desarrollo humano, consideran que el enfoque da un criterio más amplio y acertado que los ya mencionados. Además, concuerdan en la defensa que la justicia se alcanza mediante el desarrollo humano. Finalmente, la propuesta del enfoque de las capacidades está fundamentada hacia el respeto de la diferencia. Ambas perspectivas reconocen la pluralidad de las sociedades democráticas.

La diferencia más relevante entre ambos autores se centra en que, por un lado, Sen no realiza una teoría completa acerca de la justicia ni tampoco del desarrollo humano; su enfoque de la capacidad se encarga

de evaluar y develar la ausencia de oportunidades sociales en la vida de las personas. El autor critica con contundencia aquellas teorías que se preocupan sobre qué es la justicia, y olvida lo que para él es crucial: partir del análisis de las injusticias que, según él, son claramente remediables.

Sus diferencias se encuentran a partir de que Nussbaum propone un concepto de justicia básica empleando un umbral; una lista de capacidades centrales enfocadas en velar por la dignidad humana. Mientras que Sen no acude a ninguna de estas herramientas para enunciar su idea de justicia y fundamenta su enfoque en la libertad individual. De aquí que Sen no le otorgue al enfoque una defensa sobre qué es lo que constituye la condición humana; mientras que Nussbaum lo hace por medio de su defensa del esencialismo aristotélico y sobre el 'funcionamiento humano' que toma de Marx. Asimismo, el tratamiento que Nussbaum le da a las 'capacidades' dista del de Sen, debido a que, dentro de la lista, la autora distingue tres tipos de capacidades: básicas, internas y combinadas. (Nussbaum, 2002, p. 42) Nussbaum va a justificar la creación de la lista afirmando que es necesaria para fundamentar unos derechos políticos básicos. La selección de capacidades en su opinión es una labor crucial para que el enfoque tenga algo que decir acerca de la justicia.

La elección social enriquece la perspectiva que se tenga acerca de lo que es la injusticia para así vislumbrar qué es la justicia. Esto en la medida en que la libertad, como capacidad, exige un acuerdo entre la razón práctica y la razón pública para el ejercicio deliberativo y democrático. El punto central que Sen muestra es la dependencia que tiene una teoría de la justicia del diálogo abierto y crítico en el marco de discusión razonada; cuestiones que son pilares del ideal democrático. La teoría de la elección social posibilita agregar juicios individuales en grupos con pluralidad de visiones comprensivas del mundo, mediante el lenguaje matemático, con el objetivo de obtener, no crear, un modelo desde la construcción razonada y razonable del ordenamiento social real.

La propuesta de la filósofa norteamericana presenta varios matices y aportes filosóficos, entre ellos está el fundamento esencialista de la condición humana, la idea de un funcionamiento verdaderamente humano y la lista de las capacidades centrales. Así, Nussbaum quiere brindar una guía mucho más clara sobre cómo evaluar la calidad de vida de las personas, partiendo de un sustento filosófico para estructurar una idea lo suficientemente contundente y, a la vez, maleable del mínimo de justicia social que trascienda las barreras culturales.

El 'enfoque de las capacidades' propuesto por Nussbaum enriquece la discusión sobre el tema de la justicia como criterio moral para evaluar la calidad de vida de los seres humanos y su desarrollo, puesto que se centra en la 'capacidad' real que se tiene para usar los bienes materiales y sociales. Considerar la 'capacidad', o mejor, 'las capacidades centrales' como un mínimo de justicia social básico, permite llevarla a una categoría moral y parcialmente política. Sin embargo, la autora no deja claro cómo su tesis acerca de que las capacidades, en tanto fines políticos, deben ser consideradas como derechos o titulaciones fundamentales. En principio, es menester señalar que la autora maneja con cierta laxitud los términos capacidades, derechos y titulaciones. Lo que se puede concluir de su tratamiento es que las capacidades, toda vez que son criterios evaluativos para medir la calidad de vida de las personas, justifican la acción positiva de que el Estado las garantice como titulaciones y, posteriormente, como derechos.

Según Nussbaum, el mecanismo apropiado dentro del entramado del liberalismo político para llevar a las capacidades al umbral de los derechos es el consenso que trasciende barreras culturales. No obstante, Nussbaum no da cuenta de manera satisfactoria sobre cómo un acuerdo basado en un conjunto de valores puede perdurar en el tiempo. Para subsanar lo anterior, considero que el mecanismo seniano de la elección social podría ser un camino que viabilice la convergencia entre las capacidades y los derechos, toda vez que este se centra en los mínimos sociales para la justicia y, además, salvaguarda el razonamiento público y práctico dentro de una democracia. La propuesta de Nussbaum como una 'teoría parcial de la justicia social' se convierte en un buen criterio de evaluación para develar la calidad de vida de los seres humanos. Pero su visión de la justicia es parcial porque no ofrece una argumentación sobre cómo distribuir los bienes después de que se ha llevado a los ciudadanos al umbral mínimo de capacidades. Permitir a los ciudadanos hacer uso

de las ‘capacidades’ ofrece libertad para la construcción de su ideal de ‘vida buena’, lo que se pretende con la ‘lista’ es que se garanticen condiciones de dignidad y justicia.

REFERENCIAS

- Nussbaum, M. (1992). Human Functioning and Social Justice: In Defense of Aristotelian Essentialism, *Political Theory*, 20(2), 202-246.
- Nussbaum, M. (2002). *Las mujeres y el desarrollo humano*. Herder.
- Nussbaum, M. (2005). *Capacidades como titulaciones fundamentales: Sen y la justicia social*. (E. Lamprea Montealegre, trad.). Universidad Externado de Colombia.
- Nussbaum, M. (2007). *Las fronteras de la justicia. Consideraciones sobre la exclusión*. (R. Vila Venis y A. Santos Mosquera, trad.). Paidós.
- Rawls, J. (1979). *Teoría de la justicia*. Fondo de Cultura Económica.
- Rawls, J. (2002). *La justicia como equidad. Una reformulación*. (A. de Francisco, trad.). Paidós. Change citation format
- Sen, A. (1987). *Tanner Lectures in Human Values: The Standard of Living* (G. Hawthorn, Ed.). Cambridge University Press.
- Sen, A. (1988). ¿Igualdad de qué? En S. M. McMurrin (Ed.), Rawls J, Fried CH, Sen A, Schelling TC. *Libertad Igualdad y derecho. Las conferencias Tanner sobre filosofía moral* (pp. 133-156). Editorial Ariel.
- Sen, A. (1992). *Nuevo examen de la desigualdad* (A. M. Bravo, trad.). Alianza Editorial.
- Sen, A. (2000) *Desarrollo y Libertad*. (E. Rabasco y L. Toharia, trad.). Planeta.
- Sen, A. (2010) *La idea de la justicia*. (H. Valencia Villa, trad.). Taurus.
- Urquijo, M. (2008) *La libertad como capacidad. El enfoque de las capacidades de Amartya Sen y sus implicaciones en la ética social y política*. Programa Editorial Universidad del Valle.

NOTAS

[2] Cabe mencionar que la propuesta de Sen es ‘el enfoque de la capacidad’ (Capability Approach) Mientras que la de Nussbaum es ‘el enfoque de las capacidades’ (Capabilities Approach). La diferencia sustancial entre estos dos aportes es que en uno no se hace mención de una serie, o lista, de capacidades, como es el caso de Sen, mientras que en la propuesta de Nussbaum sí se evidencia tal característica.

[3] El ‘liberalismo político’ es una idea que surge tras las innumerables críticas que se le realizaron a John Rawls tras la publicación de su obra Teoría de la justicia (1979) en donde había cometido errores como plantear el ordenamiento y estabilidad de una sociedad con la idea de una sola doctrina, pues parte de un supuesto hipotético (‘Posición Original’) para fundamentar las directrices de una sociedad. Por supuesto, esto es poco realista porque en las sociedades contemporáneas encontramos una pluralidad de doctrinas, las cuales poder ser o no compatibles entre sí, pero que son igualmente razonables ya sean doctrinas políticas, religiosas o filosóficas, dado que son el resultado del razonamiento humano que está enmarcado en un régimen democrático.

[4] Trabajaré con la traducción de Hernando Valencia Villa del año 2010 de la editorial Taurus.

[5] La cita que precede a este párrafo vislumbra de manera muy primaria cuál es la intención de Amartya Sen a la hora de establecer su enfoque para la evaluar la justicia. Ya en 1992 afirma que “[e]n la valoración de la justicia basada en las capacidades, las demandas o títulos individuales no tiene que valorar en términos de recursos o de los bienes elementales que las personas poseen, respectivamente, sino por las libertades que realmente disfrutaron para elegir las vidas que tienen razones personales [énfasis añadido] para valorar” (Sen, 1992, p. 97).

[6] Lograr transformar y generar un impacto significativo en su vida y en su comunidad.

[7] Como ejemplo, que el mismo Sen trae, podemos remitirnos a la formulación del ‘principio de diferencia’ que se deriva del segundo principio de justicia en el sistema rawlsiano. Que las desigualdades sociales favorezcan a los menos aventajados parece ser

un buen criterio evaluativo de justicia, pero esto entra en problemas cuando lo dicho se desglosa de carentes bases informacionales que no son dadas en la primera parte del segundo principio.

[8] Hasta aquí, lo concerniente a la elección social y racional respecto a los principios de justicia estuvo inspirado en mi artículo “El lugar de las instituciones y la elección social en una idea no trascendental de la justicia” publicado en la Revista Criterio Libre Jurídico 13(2), 96-110 <http://dx.doi.org/10.18041/crilibjur.2016.v13n2.26207>

[10] El autor lo expone así: “In fact, the relations between functioning and capabilities are much more complex than they might at first appear. Living conditions are, in a sense, states of existence - being this or doing that. Functioning reflects the various aspects of such states, and the set of feasible functioning bundles is the capability of a person. But among the beings and doings are activities of choosing, and thus there is a simultaneous and two-way relationship between functioning and capabilities” (Sen, 1987, p. 50).

[11] En suma, poder vivir y con para otros mostrando preocupación por otros seres humanos para comprometerse en varias formas de interacción familiar y social (Nussbaum, 1992, p. 222).

[12] De manera puntal, la autora lo afirma así: “Practical reason. All human beings participate (or try to) in the planning and managing of their own lives, asking and answering questions about what one is good and how should live. Moreover, they wish to enact their thought in their lives - to be able to choose and evaluate and to function accordingly. This general capability has many concrete forms and is related in complex ways to the other capabilities, emotional, imaginative, and intellectual. But a being who altogether lacks this would not be likely to be regarded as fully human in any society” (Nussbaum, 1992, p. 219).

[13] La autora sostiene que: “Si afirmamos que estamos a favor del pluralismo, pero sin embargo nos negamos a comprometernos con el carácter no negociable de estos asuntos en tanto pilares de un orden político justo, entonces estamos mostrando nuestros tibios sentimientos hacia el pluralismo” (Nussbaum, 2005, p. 44).