

El talante filosófico de Amartya Sen

El mundo académico fue gratamente sorprendido cuando el Premio Nobel de Economía de 1998 fue concedido al economista indio Amartya Sen. Este reconocimiento hizo que su pensamiento despertara interés más allá de los especialistas en la teoría de la decisión social o de los entendidos en desarrollo humano, quienes los conocían desde antes. La filosofía, y en concreto la ética y la filosofía política, comenzaron a descubrir un pensador cuyo aporte filosófico merecía más atención. Por estas razones, el presente artículo quiere contribuir a una mejor comprensión del talante filosófico de Amartya Sen, es decir de las ideas filosóficas subyacentes en sus originales reflexiones sobre el desarrollo humano, la pobreza, la igualdad. Lo cual no debería sorprender a nadie al tratarse de un pensador que también ejerció como profesor de filosofía en la Universidad de Harvard por diez años (1988-1998).

En las líneas que siguen presentaré un análisis de cuatro temas centrales de Sen: su visión sobre el ser humano, la libertad individual, la evaluación moral y los derechos, y la igualdad. Con esto quiero mostrar que estas ideas no sólo son consistentes, sino que explican muchas de las reflexiones sobre temas sociales y económicos que lo han convertido en un referente en estas áreas. En las conclusiones presentaré una síntesis e interpretación de estas ideas fundamentales, mostrando cómo constituyen un núcleo filosófico y qué relaciones mantienen entre ellas. Mi objetivo no es encasillarlo en algunas de las corrientes de filosofía actuales, sino destacar la solidez y pertinencia de su aporte filosófico, algo sumamente útil en un tiempo como el nuestro, deseoso de ideas frescas para los acuciantes problemas de siempre.

Supuestos antropológicos

El pensamiento socio-económico de Sen supone tres afirmaciones fundamentales sobre el ser humano. Son fundamentales porque justifican su discurso sobre la potencialidad humana (*capability*) y el bienestar, sin que ellas mismas sean explícitamente justificadas. Tal vez no sean afirmaciones del todo originales, pero indudablemente constituyen el trasfondo filosófico de sus reflexiones sobre problemáticas sociales como el desarrollo, la pobreza o el bienestar. Notemos que Sen no desarrolla explícitamente las dos primeras afirmaciones sobre el ser humano en ninguno de sus trabajos. Pero una lectura atenta y crítica de sus obras e ideas de carácter filosófico permiten llegar a

ellas.

Antes de continuar, conviene recordar que el concepto de potencialidad destaca un aspecto importante de la relación entre los bienes y las personas. Describe lo que «los bienes hacen a las personas», en conocida frase de Sen, es decir lo que alguien puede ser o hacer con los bienes que posee. Este concepto muestra su verdadera originalidad y valor en el análisis de fenómenos sociales tales como la pobreza, la desigualdad, la justicia. En todos ellos critica el que el pensamiento económico se haya concentrado exclusivamente o en la mera posesión de cosas o en la reacción puramente emotiva a ellas (felicidad, utilidad). Como alternativa propone un pensamiento económico – y filosófico como se verá – fundado en la capacidad humana de ser y hacer, en la potencialidad que toda persona, desde su particularidad, tiene para llevar adelante su proyecto de vida, para lo cual precisa servirse de bienes y recursos, no solo poseerlos.

Primer supuesto: la diversidad humana

Toda persona es siempre un ser situado, un ser moldeado por su entorno y sus características personales. Por esto, todo ser humano es único y diferente de los otros, y por consiguiente la heterogeneidad es la característica principal de los seres humanos. En efecto, toda reflexión económica o filosófica que omitiera el «hecho empírico de la omnipresente diversidad humana»¹ empezaría mal. Además, si los seres humanos son diferentes y únicos, aquello de lo cual cada uno es capaz es también específico a cada persona. La potencialidad de una persona, al depender de sus características personales y de las particularidades de su entorno, será distinta de persona a persona.

La valorización y el respeto de la diversidad humana son entonces las principales consecuencias prácticas del concepto de potencialidad cuando se lo compara con otros conceptos que intervienen en la comprensión de los fenómenos sociales. Tomemos por ejemplo el concepto ‘necesidades básicas’ en el análisis de la pobreza. Al insistir sobre ciertos bienes o servicios cuya satisfacción es necesaria para una vida decente, esta idea resalta acertadamente la pluralidad de dimensiones constitutivas de una vida humana digna. En este sentido el concepto de necesidades básicas es preferible al de ingreso o consumo, enfoque unidimensional que subyace en la noción de pobreza monetaria. Sin embargo el concepto de necesidades básicas acusa dos debilidades desde el punto de vista de la diversidad humana. En primer lugar,

¹ A. SEN, *Inequality Reexamined*, Oxford, 1992, XI. Las traducciones de los pasajes citados son de mi entera responsabilidad.

las necesidades básicas, de las cuales se dicen que son fundamentales, necesitan ellas mismas ser fundamentadas, es decir requieren una concepción de la persona humana y de sus necesidades, algo a lo que Sen se resiste. La segunda debilidad es la más importante. La idea de necesidades básicas oculta el hecho de la diversidad humana pues sugiere que todos los seres humanos tendrían las mismas necesidades y que su satisfacción, en todos los casos, se lograría con las mismas cantidades de bienes o recursos.

Segundo supuesto: el proyecto de vida

Toda vida humana es una actividad cuya finalidad es la realización de un proyecto personal de vida. Un tal proyecto distingue y constituye a cada persona al ofrecerle un objetivo práctico en su existencia.

La idea de proyecto de vida significa tres cosas. Primero, no existe un mismo proyecto para todos los seres humanos. En lugar de un único proyecto de vida, válido para todos, encontramos más bien proyectos de vida que se construyen con acciones particulares. No se trata únicamente que la cultura actual sea reticente a concepciones de vida buena que se pretendieran universales, diría Sen. Una concepción de vida con pretensiones universalistas desconocería las diferencias reales que existen entre los individuos y determinan sus comportamientos.

Segundo, toda persona posee, en un momento dado de su existencia, un proyecto de vida, y uno sólo, el cual le sirve de punto de referencia para todas sus acciones. Claro que las acciones concretas que la persona realiza o puede realizar son casi infinitas dada la multiplicidad de fines en toda vida humana. Pero la existencia misma de fines y de acciones múltiples no es posible sino a condición de admitir un principio formal de unidad, un objetivo general en virtud del cual el ser humano se compromete en acciones diversas. Sen estaría completamente de acuerdo con la idea aristotélica según la cual un principio formal de unidad es finalmente necesario porque «no siempre elegimos una cosa en vista de otra (sería tanto como remontar al infinito, y nuestro anhelo sería vano y miserable)».²

Notemos que la unicidad del proyecto de vida como punto de referencia de todas las acciones no quiere decir que todas las acciones humanas contribuyan a la realización del proyecto, sino que de una u otra manera todo ser humano está en medida de interpretar sus acciones como favorables, contrarias o indiferentes respecto a eso que considera su proyecto de vida. En este sentido decimos que el proyecto de vida es la referencia de sus acciones. Es evidente, por otra parte, que todo proyecto de vida

² ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, I, 1 (1094^a).

evoluciona con el tiempo y que toda persona puede adoptar otro distinto con el paso de los años. La unicidad del proyecto de vida debe entenderse de manera sincrónica, no diacrónica.

Tercero, hay que distinguir dos tipos de acciones humanas desde el punto de vista de la puesta en obra del proyecto de vida. Por una parte, hay acciones o actividades instrumentales conducentes al proyecto de vida, plurales por definición, como lo señala David Millar.³ Por otra, está el hecho mismo de la realización del proyecto de vida – o praxis si quisiéramos utilizar la terminología griega. Por esto las actividades instrumentales pueden decirse a veces en plural a veces en singular, mientras que la realización del proyecto de vida es una acción únicamente en singular. Para simplificar la terminología, llamaremos ‘acciones’ o ‘actividades’ a las acciones instrumentales, y reservaremos el término de ‘acción humana’ a la realización propiamente dicha del proyecto de vida.

Tercer supuesto: dos facetas de la persona

Elemento importante del pensamiento de Sen es la diferencia que establece entre dos facetas de todo ser humano: su bienestar y su condición de agente.

No todas las actividades [de las personas] se dirigen a maximizar el bienestar (ni contribuyen siempre a él), incluso si definimos ampliamente el bienestar dentro de los límites de este concepto general. Hay otras metas además del bienestar y otros valores además de las metas [...] Argumentaré que la concepción de ‘persona’ en análisis moral no puede ser tan reducida como para no darle importancia intrínseca a su condición de agente, por considerar la ‘persona’ únicamente en términos de su bienestar.⁴

Si parece natural que una persona se interese por su bienestar, resulta igualmente natural y comprensible que sus acciones también se orienten hacia otros objetivos que no sean su bienestar, objetivos que ella considera importantes en su vida, ya sea para su propio bien o no. Esta segunda faceta manifiesta que toda persona es un agente, es decir revela su ‘condición de ser agente’ (*agency*). Sen entiende por ‘ser agente’ la capacidad de darse uno mismo objetivos acordes con su concepción de bien y de perseguirlos de manera consecuente. Esta capacidad implica la noción de responsabilidad, puesto que a cada uno le corresponde juzgar sobre el carácter razonable de los objetivos

³ Ver D. MILLER, *Social Justice*, Oxford, 1976, 127-128.

⁴ A. SEN, «Well-Being, Agency and Freedom» en *Journal of Philosophy* 82 (1985) 169-221 (186).

que se da a sí mismo. Por esto: «las personas deben entrar en el cálculo moral de otros no sólo como seres cuyo bienestar exige atención, sino también como agentes responsables».⁵ Dicho de otra manera, las teorías éticas deben admitir que la persona no busca siempre maximizar su bienestar.

Estas dos facetas del ser humano no equivalen a dos concepciones opuestas y excluyentes de la persona. Sería un simplismo oponerlas al identificar el bienestar con el comportamiento interesado y la condición de agente con el comportamiento desinteresado y abierto al bien de otros. Aunque distintos, estos dos aspectos son complementarios pues en una misma persona concurren su búsqueda de bienestar y su actuar responsable⁶ cualquiera sea el bienestar alcanzado. Sen profundiza lo que entiende por estas dos facetas con tres explicaciones.

Primero, el bienestar concierne las acciones y los fines *en favor del* individuo mientras que la condición de agente se refiere a los logros *del* individuo. Como dice Sen: «la faceta de bienestar es importante para evaluar el *provecho* que saca una persona, mientras que la faceta de agente es importante para evaluar lo que una persona puede hacer respecto a su concepción del *biem*».⁷ En otras palabras, el bienestar resalta el modo de vida de una persona, lo que ella hace o deviene, o podría eventualmente hacer o devenir; informa sobre sí mismo en cuanto 'beneficiario' de sus propias acciones. La condición de agente, por su parte, subraya que el hombre es un ser capaz de acción y en consecuencia responsable de sus decisiones.

Segundo, el significado de los actos a favor de otros (*other-regarding objectives*)⁸ no es el mismo según se trate de una u otra faceta. En ambos casos estos actos pueden darse, pero vistos desde la perspectiva de la condición de agente, lo verdaderamente importante es que estos actos son atribuibles al agente como resultado de su decisión personal. Desde la perspectiva del bienestar, estos actos tienen sentido solamente si favorecen, directa o indirectamente, la ventaja personal del agente.

Con el fin de hacer más clara esta distinción, Sen examina dos motivos que uno pudiera invocar al actuar a favor de otros: el compromiso y la solidaridad. Un acto de compromiso se caracteriza, dice Sen, porque el agente que se compromete realiza una acción a favor de otro independientemente de su propio bienestar propio, que pudiera aumentar o disminuir. En este sentido, «el compromiso establece una distancia entre elección personal y

⁵ Ibid., 204.

⁶ Parece mejor traducir como «actuar responsable» la expresión *agency achievement* que Sen utiliza en A. SEN, *The Standard of Living*, Cambridge, 1987, 28.

⁷ A. SEN, «Well-Being, Agency and Freedom», 206.

⁸ A. SEN, «Capability and Well-Being» en M. NUSSBAUM – A. SEN (eds), *The Quality of Life*, Oxford, 1993, 30-53 (37).

bienestar personal».⁹ Por otra parte, el análisis de la solidaridad muestra que quien actúa por este motivo obtiene siempre una cierta satisfacción personal, sin detrimento de lo que la acción misma puede conseguir para los otros. La acción motivada por la solidaridad, además de favorecer directamente los intereses de otros, tiene efectos indirectos sobre el bienestar del agente, concretamente sobre su capacidad de satisfacción.¹⁰ Un acto de solidaridad está así doblemente motivado, lo cual no puede decirse de un acto de compromiso.

Sen distingue además entre ‘nivel de vida’, como preocupación exclusiva de un individuo por sus propios intereses con total indiferencia respecto al otro, y ‘bienestar’, que puede incluir una preocupación por el otro sin por ello soslayar el provecho personal. Combinando esta distinción con aquella que existe entre el bienestar y el actuar responsable del agente, Sen obtiene tres maneras de concebir el bien de una persona, presentadas de ‘más a menos’ si se permite la expresión: a) El actuar responsable, donde importa la capacidad de acción del individuo, quienquiera que sea el beneficiario de sus acciones. b) El bienestar, concepto que abarca, además de las acciones en favor propio, las acciones en favor de otro que también benefician también al actor. c) El nivel de vida, que se refiere a las acciones en favor propio, sin consecuencia directa sobre la situación de otros. Sen establece entonces una suerte de jerarquía de estos conceptos:

Aun corriendo el riesgo de simplificar demasiado, se dirá que pasamos desde el actuar responsable al bienestar personal cuando reducimos el alcance de nuestra atención al prescindir de ‘compromisos’, y que pasamos desde el bienestar personal al nivel de vida cuando reducimos aún más el alcance de nuestra atención al prescindir de ‘solidaridades’ (y por supuesto antipatías y otras influencias sobre nuestro bienestar ajenas a nuestra vida).¹¹

En tercer lugar, los conceptos de condición de agente y bienestar pueden inspirar objetivos muy diferentes en las políticas sociales de un Estado, por ejemplo frente a la desigualdad y la pobreza. El Estado debe sin

⁹ A. SEN, «Des idiots rationnels. Critique de la conception du comportement dans la théorie économique» en ID., *Éthique et économie. Et autres essais*, Paris, 1993, 87-116 (100).

¹⁰ Para Sen la ‘capacidad de satisfacción’ no debe ser confundida con el concepto de felicidad del utilitarismo. Ver al respecto A. SEN, «Capability and Well-Being», 37.

¹¹ A. SEN, *The Standard of Living*, 28-29. El mismo Sen reconoce que la distinción entre nivel de vida y bienestar es algo borrosa y necesita precisiones adicionales. Pero piensa que la distinción que propone es preferible a aquella que vería en el bienestar el resultado de realizaciones únicamente psicológicas y en el nivel de vida realizaciones sólo de orden material.

lugar a duda procurar los medios para que los ciudadanos puedan acceder a un grado de bienestar aceptable, pero sus responsabilidades resultarían excesivas si quisiera responder a los intereses de todos en cuanto agentes.

A la hora de determinar si las necesidades de una persona exigen ayuda de parte de otros o del Estado, su bienestar puede ser más pertinente que sus objetivos como agente (por ejemplo, el Estado puede tener mejores argumentos para apoyar una persona a superar el hambre y la enfermedad antes que ayudarla a construir un monumento a su héroe, incluso si el monumento tiene más importancia para ella que la superación del hambre y la enfermedad).¹²

El Estado no debería, sin embargo, ignorar completamente los objetivos de los ciudadanos en cuanto agentes simplemente porque estos objetivos carecen de incidencia directa en las políticas sociales.

Incluso para estos análisis [de las desigualdades respecto a la libertad y el bienestar] conviene no perder de vista la faceta ‘condición de agente’, pues el uso real que una persona dará a su libertad de bienestar dependerá entre otras cosas de sus objetivos como agente (puesto que éstos influirán sus decisiones concretas).¹³

En otras palabras, el bienestar de una persona no se ejerce en el vacío; supone siempre un proyecto personal de vida en el cual se integra. Esta observación reenvía a una pregunta central en la filosofía política contemporánea. ¿Cómo garantizar el bienestar de todos reconociendo al mismo tiempo la calidad de agente de cada uno en particular? Si el hecho que los individuos sean también agentes no es directamente determinante para las políticas sociales, ¿cómo sin embargo favorecer el bienestar de todos respetando lo que cada uno piensa de su bienestar y el modo como lo valora?

La libertad individual

Las afirmaciones antropológicas de Sen desembocan naturalmente en el tema de la libertad individual. Si todos los hombres son profundamente diversos, no solamente por lo que piensan sino sobre todo por lo que son, resulta entonces evidente que no puede haber una noción general y única de ‘humanidad’. Lo que cuenta son los individuos particulares. Por tanto la

¹² A. SEN, «Capability and Well-Being», 36.

¹³ A. SEN, *Inequality Reexamined*, 72.

libertad concreta del individuo se convierte en la piedra de toque de todo discurso sobre la libertad humana y la libertad política. Si además todo hombre posee un proyecto de vida propio que, fundado en sus convicciones sobre el bien, nutre sus acciones, cabe entonces considerar al ser humano como un ser moral, es decir responsable y libre.

La libertad de 'bien-estar'

En sus reflexiones sobre el bienestar, Sen afirma que éste debe ser evaluado, no solamente desde el punto de vista de las realizaciones (*functionings*) de la persona, sino también según las oportunidades o posibilidades (*capabilities*) de que ella dispone. La razón que da para esto nos introduce directamente en el tema de la libertad. La potencialidad (*capability*) o conjunto de oportunidades «expresa [...] la libertad real que tiene una persona de elegir entre las diferentes vidas que puede asumir».¹⁴ Si para la evaluación del bienestar importan también las oportunidades, esto se debe a que el bienestar no es únicamente mensurable por las realizaciones de hecho; es también un asunto de libertad. En efecto, la potencialidad «puede ser leída como un reflejo de la libertad sustantiva».¹⁵

Tres argumentos justifican esta ampliación del concepto de bienestar en términos de oportunidades y libertad. Primero,

la calidad de vida de una persona no concierne únicamente lo que ella realiza sino también las opciones que ella podía escoger. En esta óptica la 'vida buena' es, entre otras cosas, una vida auténticamente elegida, y no aquella que una persona obligatoriamente lleva – por más rica que pudiera parecer desde otro ángulo.¹⁶

Las oportunidades que hacen posible la libertad dicen algo sobre la calidad del bienestar, un punto de vista tan importante como su cantidad o nivel de realización alcanzado. Dicho de otra manera, la idea que uno se hace del bienestar de una persona depende no sólo de su nivel de vida, como se piensa comúnmente, sino también del carácter libre de su manera de vivir. Por esto la estimación del bienestar personal depende de las oportunidades disponibles, de las inaccesibles y también de aquellas que han sido desperdiciadas. Por ejemplo, si una persona se alimenta siguiendo una determinada dieta conveniente para su salud, la libertad que tenga al hacerlo cuenta también a la

¹⁴ A. SEN, *Éthique et économie*, 218.

¹⁵ A. SEN, *Inequality Reexamined*, 49.

¹⁶ A. SEN, *Commodities and Capabilities*, Amsterdam – New York – Oxford, 1985, 69-70.

hora de juzgar sobre su calidad de vida. Aun la mejor alimentación, si es impuesta, puede ser contraria al bienestar, cualitativamente considerado.

En segundo lugar, las oportunidades son importantes porque ellas ofrecen un parámetro de comparación para el bienestar de varias personas. En el ejemplo precedente, si una cierta persona tuviera sólo dos opciones de dieta mientras que otra pudiera elegir entre diez opciones alimenticias, difícilmente podrá decirse que sus bienestares son iguales, aunque ambas terminaran por elegir el mismo régimen alimentario. Se puede entonces decir que la segunda persona ‘tiene ventaja’ sobre la primera, que es ‘más libre’ a la hora de elegir, aunque el nivel de vida resulte de hecho el mismo. En este sentido Sen habla de la ventaja como de otra manera de considera el bienestar.¹⁷

Tercero, las oportunidades sugieren un funcionamiento en sí mismo digno de ser considerado en el bienestar: el poder de elección. Por esto Sen considera en un cierto momento la posibilidad de integrar «actos de elección real»¹⁸ a los otros funcionamientos que constituyen el bienestar, como quiera que éstos se definan. «Elegir puede ser un componente precioso de la existencia, y una vida hecha de elecciones auténticas entre opciones serias puede ser considerada [...] como más rica».¹⁹

El considerar las oportunidades al evaluar el bienestar significa entonces que la libertad de elegir un modo de vida es un valor tan importante para el individuo como el tipo de vida que de hecho lleva. Dicho de otra manera, la libertad tiene un valor intrínseco para el bienestar, lo que no contradice de ninguna manera su valor instrumental para la obtención del bienestar personal. Por valor instrumental de la libertad Sen quiere decir que ésta permite alcanzar mejores niveles de vida. Mientras más oportunidades tenga uno, mejor podrá vivir, al menos hace un cierto punto, más allá del cual una cantidad demasiado grande de oportunidades puede convertirse en fuente de confusión y malestar. Por esto, junto a la realización efectiva del bienestar, también existe la libertad en la obtención del bienestar (*well-being freedom*), o libertad de bien-estar, o para bien-estar. Esta libertad se caracteriza entonces por su contenido: el poder de elección respecto al bienestar.

Hay que notar que el poder de elección en Sen no se refiere directamente a las decisiones cotidianas de los consumidores, de las cuales tratan las técnicas de publicidad. Sen se refiere a una facultad o libertad que atañe principalmente la elección de un cierto modo de vida, lo que difiere de la elección de los medios y las estrategias concretas conducentes a este fin. No es

¹⁷ En *Commodities and Capabilities*, 5-6, A. Sen introduce tímidamente el concepto de ventaja que, sin embargo, no aparecerá en sus trabajos posteriores.

¹⁸ *Ibid.*, 69.

¹⁹ A. SEN, *Inequality Reexamined*, 41.

únicamente una oportunidad concreta, sino el conjunto de las principales oportunidades que vuelve posible una cierta manera de concebir el bienestar.

La libertad del agente

Lo anterior se resume diciendo que el bienestar puede ser evaluado desde dos perspectivas: su realización efectiva y la libertad al realizarlo. Estos dos puntos de vista se aplican también a la condición de agente de una persona, aquella segunda faceta del ser humano, según Sen. De manera paralela, una persona puede entonces ser considerada también en términos de la libertad de ser agente (*agency freedom*):

La libertad de ser agente de una persona se refiere a lo que la persona es libre de hacer y conseguir en la búsqueda de cualquiera meta o valor que considere importante. La faceta de agente de la persona no puede comprenderse sin tomar en cuenta sus objetivos, propósitos, fidelidades, obligaciones y – en un sentido amplio – su concepción de bien [...]. La libertad de ser agente es más general [que la libertad de bien-estar] puesto que no está vinculada a ningún tipo de objetivo. La libertad de ser agente es la libertad para conseguir cualquier cosa que la persona, como agente responsable, decida que debería conseguir.²⁰

Por su carácter general, la libertad del agente puede ser considerada como la libertad a secas, lo que la distingue de la libertad de bien-estar, la cual está ligada a la búsqueda de este objetivo preciso que es el bienestar.

Cabe preguntarse, como se lo ha hecho para el bienestar, por qué el ser agente debe ser concebido también en términos de libertad y no solamente en términos de su realización. Sen no da una respuesta clara a esta pregunta, tal vez porque la respuesta le parece evidente. Si las oportunidades y opciones de las cuales goza una persona deben entrar en la evaluación del bienestar, tanto más para todos los otros objetivos que esta persona, en cuanto agente moral, considera importante de realizar. Una persona es un agente no solamente cuando pone en práctica su proyecto de vida, sino sobre todo cuando es capaz de concebir objetivos y valores que pondrá por obra de manera consecuente. Agente no es únicamente aquel que ejecuta, sino ante todo aquel que sabe elegir lo que quiere ejecutar.

Al combinar estas dos perspectivas – realización de hecho y libertad en la realización – con las dos facetas aplicables a toda persona – bienestar y condición de agente – Sen obtiene cuatro categorías que dan cuenta de lo que puede llamarse el bien general de la persona: el bienestar como realización

²⁰ A. SEN, «Well-Being, Agency and Freedom», 203-204.

efectiva, la libertad de bien-estar, la condición de agente como un hecho efectivo y la libertad de ser agente.

Los conceptos positivo y negativo de libertad

La libertad individual es una noción general que siempre ha suscitado interminables debates. Isaiah Berlin en su célebre artículo «Dos conceptos de libertad» establece una distinción importante y decisiva entre las concepciones negativa y positiva de libertad. Con este precedente, Sen llama «libertad negativa» a la ausencia de trabas o restricciones, y «libertad positiva» al poder de hacer o de realizar, a «la capacidad efectiva de hacer tal cosa o de ser de tal manera».²¹ Con estas dos formulaciones Sen reinterpreta esta distinción que se ha vuelto clásica en el debate sobre la libertad individual, debate en el cual la principal contribución de Sen es considerar ambas concepciones como complementarias, la concepción positiva englobando a la concepción negativa, y no como contradictorias, al estilo de Milton Friedman o Robert Nozick.

La distinción entre dos concepciones de libertad sugiere cinco observaciones a Sen. Primero, estas dos concepciones de libertad se refieren a dos problemas distintos de la acción humana: el actuar sin obstáculos, para la libertad negativa, y el tener la capacidad de actuar, para la libertad positiva. Segundo, es verdad que las dos concepciones de libertad mantienen una relación conflictiva a la hora de interpretar políticamente la libertad individual. Sin embargo, la mera conflictividad no es un argumento contra la libertad positiva, puesto que las libertades negativas también entran en conflicto entre sí en el mismo contexto. Tercero, la economía normativa ortodoxa y la filosofía ultraliberal o libertaria ven con mucho recelo la concepción positiva de libertad, lo que ha repercutido en la reducción de la problemática del comportamiento humano en la primera de estas disciplinas. Por esto la reflexión de Sen sobre la libertad es también una crítica a las posiciones libertarias y especialmente a Nozick. Cuarto, esta distinción entre dos tipos de libertad es importante por sus consecuencias en ética social. Así por ejemplo, los defensores de la libertad negativa afirman que nadie, en nombre de la libertad, tiene la obligación de ayudar a otro en la realización de sus proyectos o impedirle que actúe como le parezca – puede por supuesto invocar otros argumentos para justificar tanto la obligación de ayuda como la intervención. Los partidarios de la libertad positiva, por el contrario, hacen ver que, bajo ciertas condiciones, la libertad es un argumento adicional para la solidaridad. Quinto, poco importa finalmente el término que califique la concepción positiva de la libertad – ¿es una libertad propiamente dicha o simplemente un

²¹ A. SEN, *Éthique et économie*, 54.

poder o una capacidad? – siempre y cuando se refiera a la capacidad personal de actuar.

Sobre la base de estos dos conceptos de libertad, Sen afirma que la libertad individual se entiende mejor como libertad positiva. Esta interpretación de libertad individual es su nota distintiva en el paisaje liberal contemporáneo, como lo subrayan Monique Canto-Sperber y Michel Maric.²² Esto no significa que Sen subestime la concepción negativa de la libertad, sino que el concepto de libertad positiva responde mejor a los problemas y a los desafíos de la libertad individual. En otros términos, Sen hace una doble afirmación: por una parte la libertad individual consiste en el poder o capacidad efectiva de elegir y de sacar adelante un proyecto de vida; por otro lado, este poder no se opone a la libertad negativa, sino que la supone. Esta doble afirmación se corresponde con su visión del bienestar como potencialidad:

Si consideramos importante que una persona pueda llevar la vida que prefiera, entonces debemos usar la categoría general ‘libertad positiva’. Si nos parece de capital importancia el ser ‘libres de elegir’, entonces la libertad positiva debe ser algo esencial [en la idea general de libertad individual].²³

Tres argumentos sostienen esta interpretación de la libertad individual como libertad positiva. El primero de ellos afirma que la concepción positiva es más completa que la concepción negativa. Aquella dice más sobre el individuo y sobre la libertad de lo que pudiera sugerir ésta, y además la incluye, de aquí que Sen la llame ‘libertad substantiva’. En efecto, el poder o capacidad de acción implica algunas condiciones, una de las cuales es la ausencia de obstáculos. Así, toda violación de la libertad negativa de una persona es necesariamente una violación de su libertad positiva pues la presencia de obstáculos reduce su capacidad de acción. Pero lo contrario no es necesariamente verdad. Una violación de su libertad positiva no es necesariamente una violación de su libertad negativa puesto que la capacidad de acción de este individuo puede ser disminuida no solamente por la intervención de otro – violación de libertad negativa – sino también por muchos otros factores externos o internos que no implican, al menos directamente, la intervención de otro. Un individuo puede en efecto constatar que sus proyectos de vida se frustran por causa de una educación insuficiente

²² Ver respectivamente M. CANTO-SPERBER, «Choix de vie et liberté. Sur l’œuvre d’Amartya Sen» en *Esprit* 170 (1991) 26-38, y M. MARIC, «Égalité et équité: l’enjeu de la liberté. Amartya Sen face à John Rawls et à l’économie normative» en *Revue française d’économie* 11/3 (1996) 95-125.

²³ A. SEN, *L’économie est une science morale*, Paris, 1999, 49.

o por la falta de medios económicos, sin que ninguna violación de la libertad negativa ocurra. Además, si un individuo estima su libertad porque ella le permite poner por obra su proyecto de vida y todo lo que el considera bueno, hay que concluir que lo que el valoriza es ante todo su capacidad de actuar, de la cual la ausencia de obstáculos es sólo una parte.

El segundo argumento para afirmar que la libertad individual es ante todo la libertad en el sentido positivo se apoya en el valor mismo de la libertad negativa. Dicho de otra manera, si valoramos la libertad negativa, deberíamos valorar *a fortiori* la libertad positiva. Este argumento se articula en dos partes. La primera dice que si la libertad negativa es un bien, la defensa de esta libertad debe también ser considerada como un bien. En efecto, si el hecho de no ser molestado, de no sufrir interferencias es valioso, las acciones que conduzcan a evitar estas interferencias u obstáculos deben ser también estimadas, en principio, como valiosas. «No conseguiría valorizar la libertad negativa si me negara a considerar lo que puedo hacer en defensa de la libertad negativa».²⁴ La libertad negativa tiene pues implicaciones positivas, obviamente a condición de conservar una cierta proporcionalidad entre la acción positiva de defensa y la libertad que se quiere defender. Por esto la libertad negativa tiene una doble exigencia: por una parte, pide a los otros que no obstruyan la acción de una persona, les pide que se abstengan de actuar. Por otro, obliga a los otros, e incluso a la persona en cuestión, a intervenir para proteger la acción de esa persona, es decir les obliga a actuar si hubiere necesidad.

La segunda parte del argumento va más lejos. La libertad de actuar o libertad positiva no es únicamente valiosa porque pueda ser invocada en defensa de la libertad negativa –por su valor instrumental, en definitiva. La libertad positiva vale por las mismas razones que se invocan en favor de la libertad negativa. «¿Por qué nuestra atención debería limitarse solamente a proteger las libertades negativas en lugar de fijarse en lo que las personas de hecho realizan?»²⁵ Si la obstrucción de un acto es considerada como un mal – violación de la libertad negativa – y si la reducción o eliminación de este impedimento es un bien – defensa de la libertad negativa – es en último término porque realizar tal acto es considerado como un bien. Dicho de otra manera, la libertad positiva es anterior a la libertad negativa y le sirve de fundamento. Esto implica que debe promoverse la realización de este acto, no solamente defenderlo en caso de violación o abstenerse de impedirlo. De lo contrario deberíamos sostener este absurdo:

²⁴ A. SEN, «Rights and Capabilities» en ID., *Resources, Values and Development*, Oxford – Cambridge (MA), 1984, 307-324 (314).

²⁵ Ibid., 314.

A la hora de decidir si uno está obligado a ayudar a alguien que muere de hambre, se debería responder ‘sí’ cuando la persona ha sido desvalijada (violación de su libertad negativa), pero responder ‘no’ si la persona ha sido despedida de su trabajo o perdido sus tierras a manos de sus acreedores, o por causa de inundaciones o sequías (sin ninguna violación de su libertad negativa).²⁶

El tercer argumento en favor de una interpretación positiva de la libertad individual parte, no de lo que afirman los partidarios de la libertad negativa, sino al contrario de lo que callan. Sen se refiere en particular a Nozick en estos términos:

impedir que los otros violen la libertad negativa puede ser compatible con las desgracias y miserias en la vida de aquellos que carecen de lo que Frank Knight llama ‘el poder’ [...]. Hay algo totalmente inadecuado en la concentración exclusiva sobre la libertad negativa. Está claramente justificado el atender a las libertades en su integridad, i.e. el que una persona sea capaz de hacer esto o aquello.²⁷

Los estudios empíricos sobre las hambrunas muestran, en efecto, que en algunos casos²⁸ éstas no pueden atribuirse a la falta de alimentos. Estas hambrunas se produjeron por cambios en las posibilidades de adquisición de los alimentos para los más vulnerables. Cambios que fueron, a su vez, el resultado del ejercicio legítimo de derechos legalmente reconocidos. Dicho de otra manera, a pesar del estricto respecto de los derechos negativos en esas situaciones, puesto que las normas sobre propiedad y transferencias no fueron en ningún caso transgredidas, mucha gente pereció – sobra decir que la muerte es una violación de la libertad individual. Es importante subrayar que este argumento empírico puede aplicarse al sistema ético de Nozick porque Sen descubre ciertas semejanzas entre los derechos teóricos que este autor defiende y aquellos que han estado en el origen de hambrunas concretas:

El sistema ético de la propiedad, de la transferencia y de la rectificación esbozado por Nozick es, en muchos aspectos, muy cercano al sistema de derechos de propiedad y de libre mercado [vigente en los lugares en que se

²⁶ Ibid., 314-315.

²⁷ A. SEN, «Freedom of Choice: Concept and Content» en *European Economic Review* 32 (1988) 269-294 (275).

²⁸ Hambrunas en el estado indio de Bengala (1943), en Etiopía (1973 y 1980) y en Bangladesh (1974).

produjeron las hambrunas].²⁹

Cabe señalar que Sen reconoce la importancia de la concepción negativa de la libertad y de las libertades negativas en concreto. Él recuerda varias veces que, en el siglo XX ninguna gran hambruna se ha producido en países en que la libertad de expresión y, en general, las libertades políticas propias de una democracia han sido respetadas. Esto muestra que

las libertades negativas que tienen la prensa y los partidos de oposición (libertad de criticar, escribir y organizar la protesta) resultan bastante eficaces para salvaguardar las libertades positivas elementales de las poblaciones más vulnerables.³⁰

Lo que Sen rechaza es una interpretación de la libertad individual únicamente en términos negativos. Su interpretación es más comprehensiva: la libertad individual es ante todo la capacidad de actuar o de devenir aquello que uno estima bueno ser o hacer, lo cual implica, entre otras cosas, la ausencia de interferencias de parte de otros. La libertad individual comprende la libertad negativa pero no se reduce a ella.

Una de las consecuencias más importantes de esta interpretación de la libertad individual es que ésta posee un valor intrínseco, junto a su valor o rol instrumental respecto al bienestar. Es evidente que los diversos logros de una persona en la consecución de su bienestar son posible gracias a las oportunidades y a la libertades positiva y negativa de la cuales goza. Sin embargo, este valor instrumental de la libertad – ella permite aumentar el bienestar – no contradice para nada su valor intrínseco gracias a la cual la libertad en sí misma hace parte del bienestar que se busca. «La vida buena es, entre otras cosas, también una vida de libertad».³¹ Supongamos que alguien nos impone un cierto modo de vida que, por otra parte, sería aquel que nosotros elegiríamos si tuviéramos la oportunidad de hacerlo, dice Sen. Incluso si este modo de vida correspondiera a nuestras preferencias y a nuestra concepción de la vida buena, haríamos mal en llamar ‘bienestar’ a esta situación impuesta, pues la libertad de realizar es tan importante como la realización en sí misma. Se comprende entonces mejor porque «la faceta de bienestar de una persona nos exige una explicación dual en términos [...] de libertad y consecución».³²

²⁹ A. SEN, «Rights and Capabilities», 311.

³⁰ A. SEN, *L'économie est une science morale*, 55.

³¹ A. SEN, «Well-Being, Agency and Freedom», 202.

³² *Ibid.*, 203.

La libertad efectiva y la libertad como control

Un problema adicional respecto a la libertad individual es la dependencia respecto a otro en la ejecución de las decisiones libremente adoptadas. ¿Equivale la libertad al control directo que podemos tener sobre cada etapa de la puesta en obra de nuestros proyectos de vida? Para la mayoría de pensadores liberales, una persona es libre si es el ejecutante directo e independiente de sus decisiones, es decir si mantiene el control sobre la realización de sus objetivos, sin intermediarios, en cada momento y desde el principio hasta el fin. Ser libre de expresarse, por ejemplo, sería así el poder expresar uno mismo lo que piensa, publicar uno mismo sus propias ideas, avanzar y defender uno mismo sus propias causas.

Sen rechaza esta opinión sobre la libertad porque «centrarse en el control tiende a producir una conceptualización inaceptablemente limitada de las libertades y de la libertad».³³ Las sociedades actuales son en efecto muy complejas, y por consiguiente querer ejercer un control directo sobre la realización de todos nuestros objetivos sería inconcebible. Si la libertad no fuera sino control, habría que reservar el concepto únicamente para los objetivos que el individuo es capaz de realizar por sí mismo, sin el concurso de la organización colectiva; es decir la libertad se referiría a pocas cosas y no necesariamente a las más importantes. La mayoría de los objetivos que más estimamos son posibles sólo mediante la cooperación de otros y sistemas anónimos de organización, lo que no quiere decir que sean extraños a nuestra libertad de elegir un cierto modo de vida. La libertad individual no es sinónimo de independencia individual en el actuar. Como lo dice Sen,

numerosas libertades nos hacen capaces de obtener lo que apreciamos y queremos sin que por ello las palancas de mando estén directamente en nuestras manos [...] Ellas son manejadas conforme a lo que valorizamos y queremos [...] y en este sentido nos dan más posibilidades y libertad de llevar la vida que elegiríamos.³⁴

La libertad de una persona no está entonces en contradicción con la delegación de una parte de poder a quienes pueden, deben o quieren contribuir a la realización de sus fines. La interdependencia entre los miembros de una sociedad debe en efecto entenderse como una delegación del poder de actuar. En este sentido, cabe hablar de una «libertad efectiva»,³⁵ entendida como un poder, y distinguirla de la libertad como control directo

³³ Ibid., 209.

³⁴ A. SEN, *Inequality Reexamined*, 64.

³⁵ Ibid., 64-65.

sobre las acciones, o independencia individual.

La delegación del libre actuar trae una consecuencia importante para la organización social. Explica y justifica el rol y la responsabilidad de las instituciones estatales en la realización de los proyectos de vida de los ciudadanos. Incluso si otros – el Estado y sus instituciones en este caso – son los únicos que disponen de medios para que los ciudadanos alcancen los objetivos que estiman – educación, salud, seguridad, libertad de desplazamiento – los ciudadanos son siempre la fuente de estos objetivos. La pregunta es entonces cómo otras entidades manipulan «las palancas de mando [...] conforme a lo que yo habría elegido y precisamente por esta razón».³⁶ Es decir, conforme a la libertad que la delegación de poder no anula. Por esto la libertad justifica el derecho ciudadano de exigir cuentas al Estado precisamente porque éste controla los medios de nuestra libertad.

La evaluación moral y los derechos

Las afirmaciones antropológicas de Sen dan lugar también a una reflexión sobre ciertos problemas de orden ético. En la medida en que esos tres presupuestos sobre el ser humano expresan la acción de una persona en vista de la realización de un proyecto de vida, parece natural que Sen se interese en el problema del juicio moral. Por esto analiza dos soluciones contemporáneas a este problema: el consecuencialismo utilitarista y el deontologismo de R. Nozick. El análisis del juicio moral es para él la ocasión de ampliar su crítica de otros aspectos de estas corrientes éticas, como la noción de utilidad y su lugar en la evaluación ética, en el primer caso, y la noción de derechos, en el segundo. Como resultado de estos análisis, propone su propia versión del juicio moral la cual implica una nueva perspectiva sobre los derechos.

Consecuencialismo y deontologismo

Crítica del utilitarismo

Dice Sen que el pensamiento utilitarista en economía se caracteriza por tres rasgos teóricos: 1) El consecuencialismo, según el cual las decisiones y los actos deben ser evaluados a partir de sus resultados o consecuencias. 2) El ‘bienestarismo’, que consiste en juzgar estas consecuencias según el bienestar que procuran. 3) La clasificación según sumatorias, que significa que la mejor elección colectiva de los individuos que tienen preferencias diversas es aquella

³⁶ Ibid., 64.

que maximiza la suma total de las utilidades individuales, cualquiera que sea la distribución de ese total entre los individuos.

Dejando aparte la crítica del problema de la decisión colectiva en el utilitarismo, hecha en los términos muy especializados de la teoría de la decisión colectiva, la principal objeción de Sen al pensamiento utilitarista se refiere a su aspecto bienestarista. Sen admite que toda persona actúa comúnmente buscando una utilidad personal, y que a esta utilidad se la puede llamar 'bienestar'; pero rechaza la interpretación estrecha de la utilidad o bienestar como felicidad o satisfacción de deseos racionales. En efecto, para esta doctrina filosófica

poco importa, en definitiva, cómo ocurre la felicidad, qué la causa, qué va con ella, y si es compartida por muchos o acaparada por pocos. Todo lo que realmente importa es la cantidad total de esta cosa 'maravillosa': felicidad o satisfacción de deseos.³⁷

Por esto el utilitarismo ignora la totalidad de la persona y la complejidad de sus motivaciones. Al hacer de la felicidad el único aspecto humano importante la persona se reduce «al lugar en que se da aquella cosa valiosa llamada felicidad».³⁸

Además de esta comprensión estrecha de la persona y sus motivos, el utilitarismo manifiesta una completa indiferencia respecto a la distribución de la utilidad colectiva entre los individuos y, por consecuencia, respecto a los individuos en sí mismos. Esta doctrina se interesa en la colectividad abstracta, no en sus miembros. Aun suponiendo que la felicidad o la satisfacción de deseos racionales sean los aspectos más importantes de una persona, la ética social inspirada en el utilitarismo soslaya los individuos y sus utilidades personales, pues no propone ningún criterio de distribución de la suma total de utilidad, o de la utilidad media.

La primera crítica de Sen retoma la objeción bastante conocida contra el utilitarismo que dice que la antropología de esta doctrina es bastante limitada. Pero Sen no se limita a repetir esta objeción; la enriquece con un argumento proveniente de sus estudios sobre la pobreza y las hambrunas, un argumento muy en sintonía con su interés por el bienestar de los más pobres. Según Sen, el utilitarismo no sólo es incapaz de condenar moralmente la pobreza y las desigualdades extremas; podría incluso llegar a justificarlas. «Hacer de la felicidad la unidad de medida es [...] arriesgarse a deformar la

³⁷ A. SEN, «Rights and Capabilities», 308.

³⁸ Ibid., 308.

gravedad de las privaciones». ³⁹ Sen nota que en ciertos casos de pobreza en la India los pobres terminaban por resignarse a su situación, siendo esta resignación una especie de mecanismo de defensa respecto a frustraciones inútiles cuando se hace imposible mejorar esta situación de privación. Desde el punto de vista utilitarista, una tal resignación sería interpretada como satisfacción de deseos, y por consiguiente la pobreza sería éticamente aceptable desde este punto de vista y en este caso preciso. Sin embargo, esta justificación de la pobreza, seguramente no intencional, contradice el sentido común que nos hace ver la pobreza extrema como un atentado a la persona humana. Así, hay que admitir que con el utilitarismo «las formas más indignantes de desigualdad y explotación sobreviven en el mundo al hacer de los explotados y empobrecidos sus aliados. El oprimido aprende a llevar el yugo tan bien que termina por olvidarse del yugo». ⁴⁰

Pero Sen acepta el aspecto consecuencialista del utilitarismo pues el tipo de razonamiento ético de esta doctrina, un razonamiento fundado sobre las consecuencias, podría contribuir a la resolución de ciertos problemas éticos. Para Sen, la economía y la ética, reunidas en Adam Smith y Karl Marx, poco a poco se han separado, lo que ha traído por consecuencia el empobrecimiento de estas dos disciplinas en la época contemporánea. Ambas tendrían sin embargo mucho por ganar en una nueva integración. En concreto la ética podría integrar en el problema del juicio moral el razonamiento a partir de las consecuencias, ampliamente utilizado en economía. Sin embargo no hay que confundir el razonamiento ‘consecuencial’, que Sen adopta y que más adelante será explicado, con el razonamiento consecuencialista del utilitarismo.

Crítica a Nozick

El pensamiento de Nozick combina una teoría moral centrada en los derechos con una teoría sobre la sociedad justa, expresada en tres principios. En su teoría moral, los derechos actúan como límites de la acción, límites que no deben ser sobrepasados en ningún caso pues violar los derechos es cometer un acto censurable. Como lo afirma con fuerza:

Los individuos tienen derechos, y hay cosas que ninguna persona o ningún grupo está autorizado a hacerles (sin violar sus derechos). Tan fuertes son estos derechos, y tal es su alcance, que suscitan la pregunta si acaso hay algo que el Estado y sus funcionarios estén autorizados a hacer. ⁴¹

³⁹ A. SEN, *Éthique et économie*, 44.

⁴⁰ A. SEN, «Rights and Capabilities», 309.

⁴¹ R. NOZICK, *Anarchy, State and Utopia*, New York, 1974, IX.

Cuando esta teoría moral se aplica al problema de la sociedad justa, los derechos justifican ciertas reglas sobre la propiedad, las transferencias y los intercambios entre propietarios legítimos, de modo que la justicia exige en general el respeto de estas reglas de manera igual para todos y en todos los casos, lo que se traduce en los tres principios de la justicia que Nozick presenta en su primer capítulo.

El pensamiento de Nozick es por tanto deontológico desde el punto de vista moral. Contrariamente al consecuencialismo, del cual el mejor ejemplo es el utilitarismo, la evaluación moral de un acto descansa, para Nozick, en principios anteriores al acto en cuestión, en particular algunos derechos que definen reglas más precisas.

Los derechos poseen aquí una importancia intrínseca [e] influyen directamente en el juicio sobre la acción [...] en lugar de, primero, estar integrados en la evaluación de las situaciones y, luego, de influir en la evaluación de las acciones.⁴²

Además, el pensamiento de Nozick es procedimental; es decir que «los derechos no especifican directamente lo que una persona podría o no podría poseer, sino que especifican las reglas que deben ser seguidas para legitimar sus posesiones y acciones».⁴³ Es entonces el respecto del procedimiento al aplicar derechos y reglas lo que otorga el carácter de ‘bueno’ o ‘legítimo’ a un cierto acto o situación. Lo que los derechos y las reglas conceden a un individuo en una situación particular no tiene valor en sí más allá del procedimiento. Finalmente, el pensamiento de Nozick es libertario, es decir, subraya exclusivamente las libertades negativas. Esto sorprende a Sen porque si los procedimientos son importantes, es precisamente porque permiten hacer algo, como lo sostiene en su segundo argumento contra la concepción negativa de la libertad. Sin embargo, en el sistema de Nozick los derechos que definen estos procedimientos obligan a las personas a no interferir, pero no dicen nada sobre lo que podrían hacer positivamente, ya sea para ayudar a los otros a ejercer sus derechos o para orientar su propia acción.

Sen critica esta posición filosófica de muchas maneras, pero solamente la crítica del deontologismo de Nozick interesa aquí. Sen se pregunta a propósito de un acto con total apego a los procedimientos de aplicación de los derechos: «¿Qué pasaría si las consecuencias fueran claramente terribles?»⁴⁴ Sus estudios empíricos muestran en efecto que una de las causas de las

⁴² A. SEN, «Les droits et la question de l'agent» en ID., *Éthique et économie. Et autres essais*, Paris, 1993, 117-158 (119).

⁴³ A. SEN, «Rights and Capabilities», 311.

⁴⁴ Ibid., 311.

hambrunas son los cambios en las posibilidades de adquirir alimentos por parte de los más vulnerables, cambios que han sido, a su vez, el resultado del ejercicio legítimo de ciertos derechos igualmente legítimos. Dicho de otra manera, aun respetando el procedimiento de aplicación de los derechos, las consecuencias han sido muy graves. En un caso parecido, la distribución de alimentos resultante puede ser correcta desde el punto de vista de los procedimientos pero éticamente intolerable.

Nozick reconoce que su teoría admite excepciones. Sin embargo, este reconocimiento no hace sino reforzar la afirmación de Sen: las consecuencias son importantes en la evaluación moral de los actos porque contribuyen a definir correctamente los derechos y la justicia. «Ignorar las consecuencias es dejar sin terminar la reflexión ética».⁴⁵

El rol de las consecuencias en la evaluación ética aparece claramente en el análisis de las relaciones entre los dos sentidos de la libertad individual. Recordemos que este análisis es un argumento a favor de la interpretación positiva de la libertad que se apoya sobre el valor de la libertad negativa, siendo al mismo tiempo una crítica del ultraliberalismo de Nozick. Según este argumento, la libertad negativa tiene implicaciones positivas; implica concretamente actos positivos destinados a defenderla frente a eventuales violaciones. Sin embargo, agrega Sen, estos actos de defensa no son finalmente justificables sino en función de sus consecuencias globalmente consideradas. Aun si una libertad negativa puede estar en peligro, todavía queda por demostrar que existe proporción entre las acciones positivas de defensa y la libertad negativa que se quiere proteger. Puesto que si las consecuencias de la defensa de una libertad fueran más desastrosas que la violación de esta libertad, es decir, si no hubiera ninguna proporción entre los resultados reales de una acción y el fin que se pretende, actuar en defensa de la libertad no parece justificado. Solamente el análisis y la ponderación de las consecuencias de esta acción positiva en defensa de la libertad negativa pueden esclarecernos sobre su moralidad – y de hecho sobre la moralidad de toda acción – y, en última instancia, sobre la moralidad misma de la libertad negativa.

El sistema de derechos-fines

Sen propone entonces otra perspectiva para el razonamiento ético que se caracteriza por tres afirmaciones: el respeto de los derechos es un valor en sí, la evaluación ética de un acto debe depender únicamente de sus consecuencias, el respeto y la violación de derechos deben ser contadas entre

⁴⁵ A. SEN, *Éthique et économie*, 71.

las consecuencias de este acto.

Esta perspectiva es una especie de vía media entre las dos concepciones éticas que Sen critica. Por una parte, Sen comparte la visión liberal, y por tanto la de Nozick en dos sentidos: primero, el respeto de los derechos es un valor en sí y, segundo, las libertades se justifican gracias a una teoría de los derechos. Esta posición lo opone al utilitarismo, el cual considera que las libertades y los derechos son conceptos vacíos que no tienen valor sino en la medida en que contribuyen a las utilidades individuales. Claro que se trata de un nivel muy general de acuerdo, porque todavía quedaría por precisar qué se entiende por derechos y libertades. Por otra parte, Sen coincide con el utilitarismo al afirmar que las consecuencias tienen un puesto en la evaluación moral, aunque se separa de esta doctrina en dos puntos principales: la interpretación de la utilidad como felicidad o satisfacción de deseos racionales y la exclusividad que se otorga a la utilidad en la evaluación de las consecuencias.

De aquí que Sen llame a su perspectiva el «sistema de derechos-fines» (*goal-rights system*), porque «integra ciertos tipos de derechos en la evaluación de las situaciones, y [...] concede a estos derechos una influencia en la elección de las acciones, mediante la evaluación de los estados resultantes».⁴⁶ Respecto a las otras dos perspectivas, la suya es una «evaluación deontológica sensible a las consecuencias»,⁴⁷ que él llama «razonamiento consecuencial». Precisa que la evaluación deontológica de la cual habla no pone límites antecedentes a la acción, y que la sensibilidad a las consecuencias no se ha de interpretar en sentido utilitarista.

Cinco precisiones pueden ayudar a comprender mejor el razonamiento consecuencial. Primero, este tipo de razonamiento está estrechamente relacionado con una comprensión de las realidades sociales en términos de libertad individual, como en toda la tradición liberal. Sen interpreta toda situación social como una situación de interdependencia, es decir una situación en que las exigencias positivas y negativas de la libertad están de tal modo entrelazadas que no se puede favorecer a unas sin afectar o incluso violar las otras.

Segundo, el razonamiento consecuencial distingue analíticamente acto, por una parte, y consecuencias o situación resultante, por otra. Evaluar moralmente una acción consiste entonces en examinar las consecuencias con el fin de saber cuáles derechos han sido respetados y cuáles no, y poder así ponderarlas. Los derechos entran pues en la evaluación moral de un acto pero indirectamente, porque funcionan como criterio de moralidad para la situación

⁴⁶ Ibid., 117.

⁴⁷ A. SEN, *Éthique et économie*, 71.

resultante del acto. Contrariamente al deontologismo de Nozick, para Sen los derechos no miden el acto en cuanto tal sino sus consecuencias. Contrariamente al utilitarismo, los derechos y no la utilidad sirven de criterio de evaluación. Para destacar claramente su posición, Sen precisa que su perspectiva consiste en matizar el rol de los derechos al aplicarlos a las consecuencias,⁴⁸ y no en ampliar la noción de consecuencia para que abarque también a los derechos.⁴⁹ Al hacerlo así, quiere alejarse de toda interpretación consecuencialista de su pensamiento en que los derechos no tendrían sino un valor instrumental. Sin embargo, no queda clara la diferencia real que existiría entre matizar el rol de los derechos y ampliar la noción de consecuencia para incluir los derechos. De lo que conocemos, Sen no ha profundizado este punto y, por tanto, deja en suspenso el problema de la integración de los derechos en la evaluación de las consecuencias de las acciones.

Tercero, aunque los derechos constituyan el criterio principal para evaluar consecuencialmente las acciones, no serían los únicos criterios en la perspectiva ética Sen. Otras consideraciones deben incluirse, como por ejemplo consecuencias de otros tipos y criterios de ponderación para valorar consecuencias de tipos diferentes. Ésta es una diferencia adicional respecto al utilitarismo para el cual sólo las consecuencias sobre la felicidad importan en la evaluación ética. Sin embargo Sen no especifica cómo compaginar el respeto a los derechos con las consecuencias de otro tipo en la evaluación moral de un acto. Se limita a señalar que «El punto crucial reside en la consideración del cumplimiento o no de los derechos – más que en la exclusión de otras consideraciones que no sean los derechos – en la evaluación de las situaciones».⁵⁰ Sugiere así que los derechos serían un elemento crucial pero no el único, de la evaluación moral, pero esto aporta más confusión que claridad a su tesis. De suyo, nos parece que Sen no debería admitir otro tipo de consecuencias en la evaluación moral más allá del respeto a los derechos si quisiera guardar la coherencia en el criterio de moralidad elegido.

Cuarto, el sistema de derechos-fines queda abierto a diferentes interpretaciones posibles debido a las preguntas que deja sin respuesta: ¿qué derechos hay que incluir y bajo qué forma? ¿Qué valores además de los derechos se podría eventualmente admitir? ¿Según qué criterios ponderar las consecuencias para evaluar una situación? De allí que sea importante distinguir entre los derechos que intervienen en esta perspectiva ética y que conviene llamar ‘derechos-fines’ y los derechos de la perspectiva deontológica. La

⁴⁸ A. SEN, «Rights and Capabilities», 314.

⁴⁹ A. SEN, *Éthique et économie*, 71.

⁵⁰ *Ibid.*, 130.

diferencia entre estos dos tipos de derechos estriba tanto en su contenido como en su lugar en la evaluación ética: antecedente para el deontologismo, consecuente para el sistema de derechos-fines.

El derecho a las capacidades fundamentales

La quinta precisión merece ser tratada aparte debido a su importancia. Los derechos-fines difieren de los derechos clásicos porque se refieren a las capacidades. En este sentido son derechos a ciertas capacidades.

Existen [...] ventajas en caracterizar los derechos-fines como una relación que no es *principalmente* entre dos contratantes, sino entre una persona y una cierta ‘capacidad’ a la cual ella tiene derecho [...]. Esto borra la distinción entre los derechos que se relacionan con las libertades llamadas positivas y los derechos relacionados con las libertades negativas [...]. Si todos los derechos toman la forma de derechos a ciertas capacidades, un sistema de derechos-fines puede sin dificultad ser llamado sistema de derecho a capacidades.⁵¹

Este tipo particular de derechos significa entonces tres cosas. Primero, la fuente de estos derechos es la plenitud de la persona. En la medida en que estos derechos expresan una relación entre el conjunto de posibilidades que permiten que una persona realice su proyecto de vida, los derechos-fines se orientan a la plenitud humana y se justifican únicamente desde este punto de vista. En cambio el liberalismo clásico no reconoce ninguna fuente de derechos de este tipo y sólo les concede una función práctica: defender la persona contra eventuales ingerencias de otros en su vida y en sus actividades. En la perspectiva de Sen, este problema pasa a un segundo plano sin por tanto desaparecer, y por esto el dice ‘principalmente’, con el fin de dejar el primer lugar a la plenitud a la cual toda persona tiene derecho.

Segundo, la noción de derechos-fines se distingue de la noción clásica de derechos pero no se opone a ella ni tampoco pretende remplazarla. Los derechos-fines expresan una relación entre la persona y su plenitud que se podría calificar de ‘fundante’, mientras que la noción clásica se refiere a una relación de orden práctico entre los individuos. En efecto, es en virtud del derecho de toda persona a desarrollarse plenamente que ella puede avanzar reivindicaciones frente a otras personas o al Estado.⁵² Por esta razón, el

⁵¹ Ibid., 131-132. El subrayado es mío.

⁵² Esta idea de un derecho fundamental y fundante de los derechos positivos aparece en A. SEN, «The Right not to Be Hungry» en G. FLØISTAD (ed.), *Contemporary Philosophy. A New Survey*, vol. 2, La Haya, 1982, 343-360. Sen lo llama «meta-derecho» (*meta-*

problema de la ingerencia de los individuos, al igual que el de la ayuda mutua, pasan a un segundo plano. Solamente en este sentido práctico y derivado el hecho de llevar una vida sin trabas puede ser una fuente secundaria de derechos y justificar las reivindicaciones de una persona respecto a los otros. Notemos que esta distinción entre dos órdenes de derechos no afecta en nada los derechos a las libertades negativas, porque éstas se integran en una libertad más fundamental: la libertad de toda persona de realizar su proyecto de vida como le parece, o libertad como elección de vida. Por este motivo, los derechos así llamados ‘fundamentales’ – el derecho a la libre expresión, el derecho a la libertad de asociación, etc. – no desaparecen sino que son reinterpretados para significar mucho más que ausencia de coacción o intervención. Los derechos tienen entonces una justificación – la plenitud personal – y no solamente condiciones de realización – la ayuda mutua o la no ingerencia.

Tercero, Sen opera una especie de reorganización en la jerarquía de los derechos. El liberalismo filosófico acostumbra distinguir entre derechos a las libertades negativas y derechos a las libertades positivas, para luego afirmar la prioridad de los primeros sobre los segundos. Si las capacidades de las personas se convierten en una fuente de derechos para sus reivindicaciones, esta jerarquía de alguna manera se esfuma, ambos tipos de derechos convergiendo hacia la realización de la persona. En consecuencia, los derechos a las libertades positivas se ‘elevan’ al mismo nivel que los otros, al menos desde el punto de vista de su justificación, que es la realización de la persona.

En consecuencia, el conjunto de las libertades que un sistema de derechos deberá proteger se amplía en la perspectiva de los derechos-fines, sin que haya necesidad de oponer las libertades positivas a las negativas, un problema que no resuelve el deontologismo de Nozick. Puesto que un proyecto personal de vida requiere la libertad de buscar el bienestar, así como la libertad de buscar otras metas que no se reduzcan al bienestar, nuevos derechos hacen su aparición.

Algunas de las libertades relevantes pueden también proporcionar nociones claras de derechos. Por ejemplo, algunas exigencias mínimas de bienestar (en la forma de realizaciones básicas, por ejemplo no pasar hambre) y de libertad de bienestar (en la forma de capacidades mínimas, por ejemplo, tener los medios para evitar pasar hambre) se pueden considerar como derechos que reclaman atención y apoyo.⁵³

right) y lo asocia con las «titulaciones» (*entitlements*), pero ninguno de estos dos términos deja realmente impronta en su pensamiento. El concepto de derechos-fines tiene más éxito, sobre todo por su relación con el enfoque de las capacidades.

⁵³ A. SEN, «Well-Being, Agency and Freedom», 217.

Por la misma razón, la autonomía personal, que Sen interpreta como la potencialidad de una persona de tomar decisiones en la esfera personal y de elegir las orientaciones esenciales de su existencia, es un derecho que, en cuanto tal, exige su promoción, no solamente la no ingerencia de la parte de los otros.

La igualdad

La cuestión de la igualdad es otro campo de reflexión para Sen que se extiende desde la publicación de su famosa conferencia «Equality of What?» (1980), hasta la aparición de su libro *Inequality Re-Examined* (1992). De hecho, su reflexión sobre la igualdad tiene un aspecto técnico sobre la medida de las desigualdades y los diferentes métodos a disposición,⁵⁴ y otro aspecto de carácter filosófico sobre la definición del concepto mismo, desarrollado en diálogo con las corrientes más activas del contexto anglo-americano de estos últimos años. Este segundo aspecto, el que aquí interesa, se articula en torno a dos grandes preguntas: «¿Por qué la igualdad?» y «¿Qué igualdad?» o «¿Igualdad en qué?».⁵⁵ La primera pregunta se refiere más concretamente a la conexión lógica que podría existir entre el concepto de justicia y el de la igualdad. La segunda da por sentado que la igualdad es una exigencia fundamental de la justicia y se interroga sobre el criterio de igualdad que le conviene.

Justicia e igualdad

A la primera pregunta Sen responde de manera algo vacilante. En un debate con J. Kane sobre este tema⁵⁶, Sen admite que «la exigencia de igualdad en “algo considerado como particularmente importante” no es completamente analítica»⁵⁷ con relación al concepto de justicia. En otras palabras, el concepto de igualdad no estaría contenido en la idea de justicia. La mentalidad democrática contemporánea asocia naturalmente estas dos ideas, pero ningún nexo formal existiría entre estos dos conceptos. Sin embargo, en

⁵⁴ Para este aspecto ver A. SEN, *On Economic Inequality. Expanded With a Substantial Annexe by James Foster and Amartya Sen*, Oxford, 1997.

⁵⁵ A. SEN, *Inequality Reexamined*, 12. Es preferible traducir «equality of what?» por «igualdad *en* qué?» para dar mejor cuenta del sentido de esta pregunta.

⁵⁶ Ver J. KANE, «Justice, Impartiality and Equality» en *Political Theory* 24/3 (1996) 375-393, así como A. SEN, «On the Status of Equality» en *Ibid.* 394-400, y la réplica de Kane a Sen.

⁵⁷ A. SEN, «On the Status of Equality», 398.

ese mismo debate Sen deja entender también que el concepto de igualdad es una categoría general que abarcaría todas las formas de la justicia. Contra Kane, que dice que la forma de la justicia es ante todo la proporcionalidad y no la igualdad, Sen afirma que «la regla de la proporcionalidad hace parte de la categoría general de reglas igualitarias»,⁵⁸ defendiendo así la prioridad lógica de la igualdad sobre la proporcionalidad y sugiriendo entonces una relación intrínseca entre igualdad y justicia

El argumento de Sen es el siguiente. Desde un punto de vista puramente formal, el principio de proporcionalidad en la justicia quiere decir que lo debido a cada uno es proporcional a la persona. Así, un atributo Y se concede a las personas en la medida en que ellas poseen cierta cualidad X, de manera que es justo que mientras más tengan de X, estas personas reciban más de Y. Ahora bien, este principio de proporcionalidad implica de hecho la igualdad en dos sentidos. Primero, si algunas personas tuvieran la misma cualidad X en una medida igual, recibirían una parte igual del atributo Y. Lo esencial es que este atributo Y se otorga en función únicamente de X y no en virtud de otros atributos distintos a X. Las personas, aunque diferentes en muchos sentidos, son respecto a X – el aspecto que realmente importa para la distribución de Y – tratadas igualmente. En segundo lugar, si Y y X son estrictamente proporcionales, no solamente todas las personas con la misma cantidad de X reciben un valor igual de Y, pero también todos, cualquiera que sea su medida de X, reciben una igual cantidad de Y por unidad de X.

Cualquiera que sea el resultado de este debate – que no es prioritario según el mismo Sen y para el cual no existe una respuesta enteramente clara, como él lo admite en otra parte⁵⁹ – Sen prefiere insistir sobre el nexo admitido entre la justicia y la igualdad en las diversas teorías éticas de la organización social. Toda concepción de la justicia que merece ser actualmente tenida en cuenta, «que ha pasado con éxito la prueba del tiempo»,⁶⁰ afirma la igualdad de las personas en algún aspecto, o «espacio» en terminología de Sen. Esta perspectiva igualitaria inherente a toda teoría contemporánea de la justicia tiene los siguientes rasgos. Primero, significa que toda teoría de la justicia admite una especie de igualdad de base entendida como «una consideración igual para todos sobre un plano cualquiera considerado crucial»,⁶¹ o imparcialidad. Sin esta reivindicación fundamental, las teorías actuales de la justicia serían inaceptables porque serían arbitrariamente discriminatorias según la mentalidad contemporánea. Segundo, esta perspectiva igualitaria

⁵⁸ Ibid., 397.

⁵⁹ Ver A. SEN, *Inequality Reexamined*, 16-17.

⁶⁰ Ibid., 12.

⁶¹ Ibid., 17.

implica la desigualdad en otros aspectos tenidos por menos importantes, y por esto el debate sobre la sociedad justa puede también ser interpretado como una reflexión sobre las desigualdades justificables y no justificables. Tercero, ella muestra que la idea de una igual consideración para todos posee una cierta sustancia hoy en día, que no es una idea vacía como algunos lo pretenden, incluso si esta igual consideración se encuentra todavía en un alto nivel de abstracción. Sin embargo, admite Sen, el hecho que todas las concepciones de la justicia reconozcan actualmente el valor de la igualdad no les exige de buscar una justificación teórica y formal de la igualdad: «las prácticas compartidas – incluso universalmente – deben a pesar de todo ser justificadas»,⁶² una tarea que Sen deja a otros.

La igualdad en las capacidades de base

La justicia exige entonces una cierta igualdad. Pero, ¿igualdad en qué? En razón de su visión antropológica y su enfoque de las capacidades, Sen propone la «igualdad en las capacidades de base».⁶³ De manera algo apresurada y sintética afirma en otro pasaje:

Una noción más plausible de la justicia obliga a poner atención directamente sobre la distribución de las capacidades de base de las personas [...]. Esta perspectiva retoma la importancia que Smith y Marx daban a la satisfacción de necesidades.⁶⁴

Sen no quiere decir que las personas sean iguales porque poseen las mismas capacidades de base, ni que la justicia deba aspirar a ello. Nuestro autor sostiene la igualdad *en* el ejercicio de las capacidades de base. Para él, la justicia exige que todos por igual puedan ejercer sus capacidades fundamentales, aunque el modo de hacerlo pueda variar por causa de la diversidad humana. La distribución a la cual se refiere en la segunda cita ha de entenderse como distribución de medios para ejercer – o satisfacer – distintas capacidades de base según las personas. Así como Smith y Marx daban importancia a la satisfacción de necesidades, su idea de justicia subraya el igual ejercicio de las capacidades de base, y esto significa la expresión resumida «igualdad en las capacidades de base». Más tarde, Sen precisará que la pobreza extrema es el contexto en que esta igualdad resulta más pertinente: «Se puede argumentar que la igualdad en la satisfacción de algunas capacidades de base ofrece una

⁶² Ibid., 16.

⁶³ A. SEN, «Quelle égalité?» en ID., *Éthique et économie*, 209 y 213.

⁶⁴ A. SEN, «Justice» en J. EATWELL – M. MILGATE – P. NEWMAN, *The New Palgrave. A Dictionary of Economics*, 4 vols, London, 1987, v. 2, 1039-1043 (1041).

comprensión más plausible del igualitarismo ante las carencias elementales».⁶⁵

El artículo «Equality of What?» no ofrece argumentos decisivos directamente en favor de esta concepción de la igualdad. Primero porque Sen busca en él refutar las nociones de igualdad del utilitarismo y de la teoría de la justicia de Rawls. El artículo es más una crítica que una propuesta. Luego, porque la noción de capacidades de base está todavía en un estado temprano de su desarrollo. Sin embargo, las críticas que dirige a sus adversarios sugieren dos razones que podrían ser invocadas a favor de la igualdad en (el ejercicio de) las capacidades de base y que son, de hecho, dos principios claves de su pensamiento. Por un lado, la justicia exige la igualdad de trato. Ésta se respeta cuando el ejercicio de las capacidades de base queda garantizado para todos, puesto que las capacidades son la interpretación más adecuada de las necesidades humanas y de los intereses personales.⁶⁶ Sen expresa esta exigencia fundamental y universal sirviéndose de la fórmula utilitarista que preconiza «conceder igual peso a los intereses iguales de todas las partes»,⁶⁷ aunque no admita la interpretación utilitarista de este interés personal.

Por otro lado, la noción de igualdad en las capacidades de base es más respetuosa de las situaciones humanas difíciles – incapacidad física o mental, por ejemplo – que las otras concepciones de igualdad. Además, esta noción refleja la diversidad de los seres humanos mejor de lo que lo hacen las otras teorías. No hay que tomar a la ligera esta segunda razón fundada en las particularidades de las personas pues «el hecho empírico de la omnipresente diversidad humana»⁶⁸ es para Sen un punto de partida importante que se opone a postulados abstractos, como «todos los hombres nacen iguales». Así tenemos que, por ejemplo, una persona con discapacidades físicas no debería recibir ni más ni menos ingresos, según la lectura que Sen hace de Rawls,⁶⁹ por la sola razón de sus discapacidades. Pero una repartición de ingresos según la igualdad en capacidades de base le reconocería más ingresos para que pueda vivir y realizarse tan bien como una persona en buena salud. Igualdad de trato

⁶⁵ A. SEN, «Capability and Well-being», 40-41. Se entiende que «satisfacción» y «ejercicio» tienen aquí sentidos bastante cercanos e intercambiables.

⁶⁶ Ver Ibid., 211.

⁶⁷ R.M. HARE, «Ethical Theory and Utilitarianism» en A. SEN – B. WILLIAMS (eds), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge, 1982, 26. Citado en A. SEN, *Inequality Reexamined*, 13.

⁶⁸ A. SEN, *Inequality Reexamined*, XI.

⁶⁹ Hay que recordar que este artículo data de 1980, cuando algunos aspectos del pensamiento de Rawls no habían sido del todo asimilados. Luego de un largo debate (1980-1992), hoy Sen es mucho menos tajante en su crítica a Rawls, pues encuentra mucha coincidencia entre su noción de capacidades de base y la idea rawlsiana de bienes sociales primarios porque ambas se refieren a lo que los bienes «hacen a la gente». Es claro que Rawls sí se preocupa de las situaciones humanas difíciles en la parte no ideal de su teoría de la justicia. Ver al respecto B. GUILLARME, *Rawls et l'égalité démocratique*, Paris, 1999, 115.

y respeto de la diversidad humana son pues los argumentos que podrían desarrollarse a favor de la igualdad en capacidades de base como exigencia de la justicia.

Recordemos que las capacidades de base se convierten filosóficamente en libertades puntuales de acción a un nivel fundamental. Según esto, proponer la igualdad en las capacidades de base equivale a afirmar la igualdad respecto a ciertas libertades concretas, asociadas a estas capacidades y que contribuyen a la libertad de acción en general, o potencialidad humana.

Un acercamiento alternativo a la justicia [...] tiene por base de información las libertades individuales (no las utilidades), pero incorpora también la sensibilidad respecto a las consecuencias de las libertades, punto que en mi opinión es una ventaja considerable de la perspectiva utilitarista.⁷⁰

Estas libertades individuales, hay que recordarlo, no son únicamente las libertades negativas clásicas, que tanto aprecia la tradición liberal mayoritaria. Son las oportunidades y libertades que permiten al individuo desarrollarse en las dimensiones fundamentales de su existencia con el fin de realizar su proyecto de vida.

Sen tiene cuidado en precisar que la igualdad en las capacidades de base respeta la eficacia, otra exigencia social indispensable.

Las exigencias de la igualdad en las capacidades tienen que ser vistas en el contexto de los imperativos rivales de la eficiencia y, en general, de toda preocupación general [...]. El correcto sentido del concepto de igualdad no puede ni siquiera ser adecuadamente entendido sin que se preste atención simultáneamente a preocupaciones generales – al ‘aspecto eficiencia’ en un sentido amplio.⁷¹

Conclusiones

Las ideas filosóficas de Sen no constituyen un sistema acabado, y sin embargo guardan cierta coherencia entre sí en todas las cuestiones teóricas en que intervienen. Podríamos describirlas globalmente con un núcleo teórico de tres componentes que se aplica a diversas cuestiones económicas y filosóficas que hemos revisado o simplemente mencionado en estas páginas: el bienestar, las desigualdades, la pobreza, el juicio moral, los derechos y la libertad en una sociedad justa, temas. Aunque Sen no se ocupe de todas estos temas con igual

⁷⁰ A. SEN, *Development as Freedom*, Oxford, 1999, 58.

⁷¹ A. SEN, *Inequality Reexamined*, 8.

profundidad, es posible identificar en ellos la influencia de una o de los tres componentes o grupos de ideas siguientes.

El primer componente, el más fundamental, está constituido por las tres afirmaciones implícitas sobre el ser humano. Todo hombre tiene un proyecto de vida que busca realizar, un proyecto propio a cada uno incluso si muchos individuos se adhieren a proyectos similares. Además, al ser las personas tan diversas en muchos aspectos, los medios y condiciones para poner por obra sus proyectos serán igualmente diversos. Por fin, la idea de proyecto de vida sugiere que toda persona actúa, o puede hacerlo, en función de objetivos que asume como suyos. Es decir que toda persona es susceptible de ser considerada también como el agente de sus acciones, no sólo como su beneficiaria potencial o real

Vienen luego cuatro categorías sobre la acción humana que han sido mencionadas al hablar del tercer supuesto antropológico de Sen. Resultan de la combinación de dos perspectivas emparejadas que pueden aplicarse a toda persona: el bienestar y la calidad de agente, por una parte, la realización y la libertad de realizarse, por otra. Estas categorías son entonces: la realización del bienestar, la libertad de alcanzarlo, la realización de un proyecto de vida, y la libertad de alcanzar este proyecto. Al examinar los actos humanos desde estas cuatro categorías, Sen piensa que es posible llegar a una mejor comprensión de los intereses de la persona.

El tercer componente es la noción de libertad positiva, una especie de capa final que recubre todo el núcleo teórico. Se trata del poder de acción de una persona de cara a su proyecto de vida y a sus objetivos inmediatos e instrumentales respecto a ese proyecto. Este poder de acción supone que una persona es capaz de asumir una idea de bien que va a guiarla en la realización de sus intereses. Incluye también los otros factores internos y externos que rodean, para facilitar o impedir, un proyecto de vida. Notemos que Sen diría que estos tres componentes no justifican que se le atribuya a él una concepción completa de la persona y de su bien, una concepción perfeccionista en el lenguaje del liberalismo filosófico contemporáneo. Pero esa ideas están ciertamente presente en él y muy activas en casi todos sus análisis.

En cierto sentido, el concepto de potencialidad (*capability*) no hace parte de esas ideas filosóficas pues pertenece a su reflexión teórica sobre el bienestar. En efecto, la potencialidad expresa un aspecto de la relación entre la persona y los bienes que no aparece en otras concepciones del bienestar humano. Por esta misma razón, la potencialidad se revela ser una noción útil también para el análisis económico de la pobreza y de las desigualdades.

Sin embargo, la noción de potencialidad funciona como matriz filosófica en el pensamiento de Sen, aunque al principio hayamos dicho que

tres presupuestos antropológicos justifican y fundan este concepto. Quizás habría que admitir una relación dialéctica entre el concepto de potencialidad y la filosofía de Sen, y un estudio de la evolución histórica de estos dos elementos mostraría sin duda alguna cómo ellos se han ido conformando y precisando recíprocamente.

En concreto, la noción de potencialidad representa una contribución importante de Sen a la antropología filosófica y a la filosofía política de su medio. A la antropología filosófica contribuye con su insistencia en la pluralidad de dimensiones que conforman una vida humana digna, de manera parecida a lo que hace la idea de necesidades básicas, pero con dos ventajas. Por un lado, no descansa sobre una concepción particular de la persona humana, o al menos eso pretende. Por otro, no oculta la diversidad humana sino que más bien la supone y la asume como el dato fundamental de toda percepción del ser humano. Además, la noción de potencialidad aporta a la filosofía política tres contribuciones. Primero, inspira una interpretación de la libertad individual en términos de libertad positiva que no se opone a la concepción negativa de la libertad, sino que la integra. Además, este concepto está en el origen de la igualdad en capacidades de base, una versión de la igualdad fundamental de la que no puede ni quiere prescindir ninguna sociedad que se quiere justa. Finalmente, ella sugiere una categoría de derechos previos que complete la comprensión ordinaria de los derechos.

En pocas palabras, puede decirse que el núcleo teórico compuesto por los tres elementos arriba mencionados es, *mutatis mutandis*, la versión filosófica de la noción económica de potencialidad (*capability*)

Pontificia Universidad Católica del Ecuador
Apartado Postal 17-07-9503
Quito
Ecuador

FERNANDO PONCE, S.I.

RESUMEN

Amartya Sen, premio Nobel de economía en 1998, es bastante conocido por sus contribuciones en teoría económica y en desarrollo humano, pero poco se sabe de sus ideas filosóficas. Este artículo quiere precisamente abordar este tema. Expondremos y explicaremos sus ideas filosóficas, y sugeriremos que ellas sostienen toda su obra intelectual. Para ello las agruparemos en torno a cuatro problemáticas para luego analizarlas: (1) el ser humano como proyecto, (2) la libertad individual, (3) la evaluación moral y (4) la igualdad social. Entonces concluiremos con dos afirmaciones: (1) Su pensamiento filosófico es la profundización de su noción económica de capacidades humanas, o potencialidad (*capability*). (2) Tres elementos principales componen y ordenan su filosofía: (a) una visión sobre la persona y su

proyecto de vida, (b) una visión sobre la acción humana y (c) una comprensión positiva de la libertad.

Amartya Sen, winner of the 1998 Nobel Prize in Economics, is well known for his contributions in the areas of Economic theory and human development. However, not much has been written about his philosophic ideas. The present article addresses precisely this point: to present an exposition of Sen's ideas and to suggest that they are the basis of his intellectual production. His ideas are here divided into four groups and analyzed: (1) the human being as project, (2) individual freedom, (3) moral assessment, (4) equality in society. We can conclude with two affirmations. 1) Sen's philosophical thought is derived from his economic notion of *capability*. 2) His philosophy has three main components: (a) a vision of the human person and of the individual's life-project, (b) a vision of human action, and (c) a positive understanding of freedom.